

Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben

Autor:

Fleisner, Paula

Tutor:

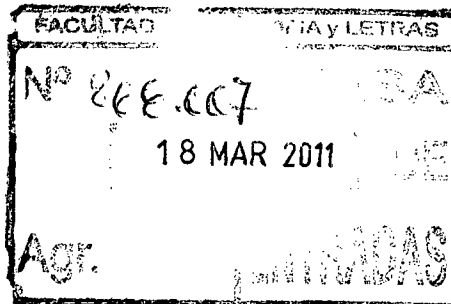
Cragnolini, Mónica B.

2011

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras.

Posgrado

Tesis
16-2-11



Tesis de doctorado:

**VIDA Y FORMA DE VIDA.
LAS RELACIONES ENTRE
ESTÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA
EN EL PENSAMIENTO DE
GIORGIO AGAMBEN**

Tesista:

Paula Fleisner

DNI-24.036.357

Directora:

Dra. Mónica B. Cragolini

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires

Marzo 2011

a Mónica Beatriz Cragolini, nodriza (*khôra*)

a León Yoguel Fleisner, niño que juega (*paiz paizón*)

“Giorgio, non ti esaltare.

Tutto rimane ancora

(ricordalo!) da dimostrare”

G. Caproni, “In pieno trionfo”

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS F.F. y L-UBA	
N° INVENTARIO	424672
SIGNATURA TOPOGRAFICA	TES. 16-2-11

Agradecimientos

A Ana Fleisner, por la Bibliothèque National, por no dudar nunca de que todo esto era posible y por ser mi hermana justo cuando más lo necesitaba. A Emilio Fleisner, por leer a pesar del tedio. A Evelyn Galiazo, por ayudarme a luchar contra los monstruos y a no temer convertirme en uno. A María Giannoni, por haber aprendido juntas todo lo que valía la pena. A Guadalupe Lucero, por su mirada sagaz y su generosa paciencia. A todos los que leyeron partes de este aparato infernal (además de Emilio, Evelyn, María y Guadalupe, Esteban Cobasky, Fabián Ludueña y Fernando Gallego). A Marcelo Raffin, por alentar el goce del estudio y la escritura. A Florencia Abadi, porque en el común padecimiento, ha tenido siempre palabras de aliento. A Gabriel Genise, por los cínicos y todo lo que vino después. A Mónica Cragolini, por alentar, leer, comentar, discutir, soportar y sostener este proyecto infinito. A Ariel Yoguel, por la edición faraónica, pero más por la absoluta intimidad en la extrañeza del mundo, o por seguir aquí y ser el mejor padre que hubiera podido imaginar para el hijo.

Índice

Lista de abreviaturas.....	13
1. Artículos	13
2. Libros.....	14
3. Entrevistas	15
Manual de uso	16
Introducción	17
1. La actualidad del concepto de “vida”	18
2. La inscripción de la filosofía de Agamben en los debates contemporáneos	21
3. La recepción del pensamiento de Agamben.....	22
4. La filosofía de Agamben como “ontología de la vida”	23
5. Hipótesis generales y consideraciones metodológicas	25
CAPÍTULO 1: <i>Vita poiética</i> . El arte y la vida o la estética como punto de partida	29
1.A. Vida y literatura en las primeras publicaciones.....	30
I. Hiedra negra y esperanza, los poemas.....	30
II. Sodoma, Gomorra y Babel, los artículos	41
1. Artaud o el desbordamiento de lo “humano”	42
2. Klossowski o la refabulación de la vida.....	53
3. Violencia mítica y mera vida, violencia revolucionaria y vida autonegada	58
III. El Canto de la Vida, el cuento	63
Umbral	68
1.B. La metafísica de la vida en la estética occidental	73
I. La estética como posible lugar de articulación entre “vida” y “política”	75
II. El debate italiano, la “nada” entre filosofía, literatura y política	82
III. Dos posibles miradas sobre la “vida”	85
1. La estética como transformación del arte en una “forma sin vida”	87
2. La condición poiética del hombre y la vida como impulso creador	95
3. Alejándose del maestro o de venenos y antídotos.....	104
4. Pigmalión o acerca de la posibilidad de otra relación entre el arte y la vida	106
Umbral	108
1.C. Antihumanismo y vida póstuma de las imágenes.....	117
I. Filosofía y poesía, un demorarse entre la verdad y la transmisibilidad.....	118
II. Tradición poética antihumanista, más allá del sujeto.....	121
III. <i>Nachleben</i> de las imágenes	126

1. Vida ninfal.....	133
2. Espejo y espectáculo.....	138
1.D. Vida sujetada y vida infantil. Las contradicciones de la <i>Lebensphilosophie</i> y la experiencia infantil del lenguaje.....	145
I. Lengua e historia, una lectura de Benjamin.....	146
II. Una genealogía de la experiencia.....	149
1. Vida sujetada.....	151
2. Las contradicciones de la <i>Erlebnis</i>	154
III. Vida infantil, la superación de la metafísica.....	157
IV. Literatura e infancia: fábula, <i>fiaba</i> y poema.....	162
1.E. Vida animal y muerte humana. Vida, lenguaje y voz.....	166
I. Sólo vivir, sólo morir: el lenguaje como máquina de separar la vida.....	168
II. Vivir y poeatar, pensamiento de la voz y la experiencia de la letra.....	176
III. Vida y muerte de la lengua: decir lo nunca sido.....	178
IV. Metafísica y política: fundamento negativo y vida sagrada.....	181
V. Ideas del lenguaje.....	183
Umbral.....	185
CAPÍTULO 2: <i>Vita qualunque</i> . Las primeras intervenciones en el ámbito de la filosofía política.....	189
2.A. La vida, potencia que excede sus formas.....	189
I. Vida, potencia y pensamiento.....	190
1. Filosofía de la potencia.....	192
2. El pensamiento en potencia, la potencia del pensamiento. Una cuestión “demente”.....	198
II. La experiencia de la potencia, una ética mínima.....	204
Umbral.....	209
2.B. <i>La vita che viene</i> . Una ontología en italiano.....	211
I. <i>La comunità che viene</i> como “umbral” y como “cifra”.....	212
II. La vida común, un problema político.....	215
1. Un espasmo en la continuidad del sujeto.....	219
2. Historia de una conversación infinita.....	221
3. La comunidad inoperante (desobrada).....	222
4. El reproche inconfesable.....	223
5. Objeciones de un amigo.....	224
6. Las contribuciones italianas. El <i>cum</i> y el <i>munus</i> revisitados.....	225
7. La comunidad en ausencia.....	227

III. La singularidad cualquiera de la comunidad que viene.....	228
1. No trabajemos para el fascismo, una potencia que sea sin sujeto.....	228
2. Una filosofía primera en italiano	232
3. Sustitución vs. representación.....	236
4. En el limbo. ¿Sólo la vida humana?.....	238
5. Una ética de la potencia	241
6. Un cuerpo cualquiera	242
7. Política de la potencia	243
Umbral	246
2.C. La vida entre arte y política	251
I. La vida en el centro de la escena. La herencia nietzscheana.....	252
1. Política y vida.....	256
2. Arte y vida.....	258
II. La vida antes de su desnudez	259
1. La política que viene	260
2. Forma-de-vida y vida desnuda	261
3. La “multitud” como el sujeto de la política que viene.....	263
4. La “multitud” en el contexto italiano. La tradición post-obrerista italiana.....	268
III. La politización del arte	271
1. El gesto más radical, vida y arte más allá de las vanguardias.....	271
2. El cine: arte de lo gestual	274
3. La irreparable unicidad de lo viviente.....	276
IV. La transición entre <i>La comunità che viene</i> y <i>Homo sacer I</i>	278
Umbral	279
CAPÍTULO 3: <i>Nuda vita</i> . Política y administración de la vida: el proyecto <i>Homo sacer</i>	283
Consideraciones preliminares acerca del proyecto <i>Homo sacer</i>	284
I. Una arqueología del poder teológico, político y económico.....	284
II. Vida desnuda y vida criatural.....	286
III. La herencia foucaultiana en Agamben.....	288
1. El fantasma de la “indocilidad reflexionada”.....	289
2. Un uso posible de la caja de herramientas	292
3.A. Biopolítica y soberanía	296
I. La biopolítica como paradigma de la política occidental.....	297
II. Vida biológica y vida política	299
1. Metafísica y política: (in)feliz coincidencia. La antigüedad de la biopolítica	300
2. Poder soberano sobre la vida desnuda	303

3. Biopolítica y totalitarismo.....	304
III. La polémica italiana en torno a <i>HSI</i>	306
3.B. Las articulaciones de la máquina gubernamental	309
I. Vida y derecho.....	309
II. Vida económica y vida eterna. Genealogía de la “secularización”.....	313
1. Paradigma económico. El gobierno del <i>oikos</i>	314
2. De ángeles burócratas y aclamaciones creadoras o de cómo garantizar la supervivencia eterna de las jerarquías inventadas.....	320
3. Glorificación y vida ingobernable.....	324
a) Gloria y glorificación, entre el dominio y la belleza.....	324
b) Vida eterna, vida mesiánica y viv-ibilidad.....	326
III. La vida humana atrapada en el dispositivo sacralizante del lenguaje.....	330
1. Antropogénesis: animal que habla, animal político	331
2. “El lenguaje no es más bello que el canto de los pájaros”. Contra el primado de los nombres	333
3.C. La vida desnuda narrada. El testigo y el arte	334
I. La biopolítica del siglo XX	335
II. Lo que resta del hombre. Una teoría sobre el testimonio.....	336
III. La vida que resta	342
1. Vida y muerte en el campo	342
2. La vida y el lenguaje: su desconexión en el sujeto	342
IV. Críticas a un filósofo que se olvida de la historia.....	343
Umbral	348
V. Un arte para la vida desnuda.....	348
1. Biopolítica y vida desnuda como el nuevo contexto del arte: las ropas nuevas del emperador.....	350
2. Ironía del dispositivo: la mierda como esencia última.....	352
3. El arte como testimonio: dos cuerpos iguales no son el mismo cuerpo.....	353
3.D. Una genealogía de la escisión de lo viviente.....	363
I. La “animalidad” en el centro de la escena filosófica	366
II. Genealogía de las diferenciaciones entre hombre y animal.....	369
1. Pensar el animal en la huella de Derrida y Foucault.....	369
2. La máquina antropológica, de Aristóteles a Heidegger	373
CAPÍTULO 4: <i>Vita nuova</i> . El misterio de la vida, profanado	379
4.A. La herencia filosófica, lo viviente y el arte de vivir	381
I. Derivas deleuzianas. Vida inmanente.....	382

1. La vida inasignable	382
2. Ontología de lo común y fenomenología de mundos perceptivos diversos: para una mirada de la vida y del animal no centrada en el hombre	388
II. Foucault, la vida como errancia y el arte de vivir	397
1. “Otro modo de aproximarse a la noción de vida”	397
2. La vida como una obra de arte (política)	400
3. Vida sexual, ausencia de misterio	407
Umbral	409
4.B. <i>Novitas vitae</i> . Mesianismo, uso común y profanación	412
I. El giro teológico	412
II. La vida mesiánica.....	414
1. Vivir en la excepción. Mesianismo benjaminiano	414
2. Vivir en el mesías. Mesianismo paulino	421
a) La ley, en la huella de Taubes	423
b) Heidegger y la vida fáctica.....	424
3. Elogio de la vida profana	427
4.C. <i>Incipit Vita Nova</i> . El misterio de la vida o de por qué importa el arte.....	428
I. La poesía y la vida.....	429
1. El lugar de la poesía en el pensamiento de Agamben.....	429
2. La moderna ateología de la poesía o la máquina poética de desarticular sujetos.....	431
3. Vida poética o de por qué importa la poesía.....	433
II. Pintura, escultura y danza. El arte más allá de la literatura. Potencia y decreación	436
III. Una vida abandonada a sí misma. La vida y el misterio.....	438
Consideraciones finales.....	445
Postdata, el último umbral	455
Bibliografía.....	457
1. Textos de Agamben.....	457
I. Libros y artículos.....	457
II. Grabaciones en audio y video	463
III. Entrevistas.....	464
2. Textos sobre Agamben	464
3. Obras literarias.....	468
4. Bibliografía general.....	470
5. Diccionarios.....	487

Índice de figuras

Figura 1: <i>Dionisos y los sátiros</i> (ca. 480 A. C.). Interior de una vasija ática	69
Figura 2: <i>El Baphomet</i> (1854). Ilustración de Eliphas Lévi (1810-1875).....	71
Figura 3: <i>El jardín de las delicias</i> (1480-1490). Tríptico del Bosco	71
Figura 4: <i>Angelus Novus</i> (1920). Acuarela de Paul Klee.....	111
Figura 5: <i>Melancolía I</i> (1514). Grabado de Alberto Durero	113
Figura 6: <i>Naturaleza muerta</i> (ca. 1945-46). Óleo de Pierre Tal Coat (1905-1985)	115
Figura 7: <i>La muerte de Orfeo</i> (1494). Dibujo a lápiz de Alberto Durero	143
Figura 8: <i>Hypnerotomachia Poliphili</i> (1499), folio k5v-k6r: TRIVMPHS PRIMVS	187
Figura 9: hombre frente a los tanques (Tiananmen, Pequín, 1989)	249
Figura 10: Piero Manzoni, <i>Merda d'artista</i> (1961).....	357
Figura 11: David Nebreda, autorretrato con mierda (1997).....	357
Figura 12: Wim Delvoye, <i>Cloaca</i> (2000).....	359
Figura 13: Andrés Serrano, <i>Shit</i> (2008)	359
Figura 14: moribundo retratado por Zoran Music en Dachau (1945).....	361
Figura 15: David Nebreda, autorretrato	361
Figura 16: fotografía tomada por un miembro del <i>Sonderkommando</i>	361
Figura 17: ejemplar adulto de <i>axolotl</i> o ajolote (<i>Ambystoma mexicanum</i>)	395
Figura 18: ejemplar adulto de salamandra tigre mexicana (<i>Ambystoma velasci</i>)	395
Figura 19: Hervé Diasnas, <i>Le reflet du silence</i> (2009).....	443
Figura 20: Virgilio Sieni, <i>La natura delle cose</i> (2008).....	453

Lista de abreviaturas

A fin de facilitar el manejo de las fuentes, se han empleado abreviaturas sin puntos (salvo en el caso del artículo “Politica”). Aunque la mayoría de los textos agambenianos fueron citados de este modo, algunos textos del corpus figuran con su título completo. Para más detalles, consultar el listado bibliográfico incluido en la parte final de este trabajo.

1. Artículos

- D “Decadenza” (1964)
- 121SG “La 121a giornata di Sodoma e Gomorra” (1966)
- FF “Favola e fato” (1966)
- PB “Il pozzo di Babele” (1966)
- R “Radure” (1967)
- RPO “Ricerca della pietra e dell’ombra” (1968)
- AL “L’albero del linguaggio” (1968)
- LV “Sui limiti della violenza” (1970)
- DN “Il Dio nuovo” (1970)
- TP “Tre poesie entre el alma y lo esodo” (1970)
- JB “José Bergamin” (1972)
- PSE “La poesia di Solmi e le «epifanie»” (1975)
- GIM “Gli intellettuali e la menzogna” (1975)
- PI “La passione dell’indifferenza” (1978)
- G “Gusto” (1979)
- FiFi “Fiaba e figura” (1979)
- PS “La parola e il sapere” (1980)
- TL “La trasparenza della lingua” (1982)
- QgK “Quattro glosse a Kafka” (1986)
- BPS “Bataille e il paradosso della sovranità” (1988)
- BNS “Bartleby non scrive più: l’etica minima della libertà di non essere” (1988)
- SP “Il silenzio delle parole” (1989)
- VS “Violenza e speranza nell’ultimo spettacolo” (1989)
- SRW “Sur Robert Walser” (1989)
- VIAO “Viaggio nell’Italia degli anni ottanta” (1990)

- EC "Pour une éthique du cinéma" (1992)
- B "Bartleby o della contigenza" (1993)
- MN "Maniere del nulla" (1994)
- Pol. "Politica" (1992)
- VN "La vie nue" (1995)
- FI "Per una filosofia dell'infanzia" (1996)
- NAC "No amanece el cantor (1996)
- TFJ "Il talismano di Furio Jesi" (1996)
- MO "Du bon usage de la mémoire et de l'oubli" (1998)
- PE "Politica dell'esilio" (1998)
- ELEP "Europe des libertés ou Europes des polices?" (2002)
- EE "L'état d'exception" (2002)
- AA "Archeologia di un' archeologia" (2004)
- Ni "Nimphae" (2004)
- EPC "Estudio preliminar", en E. Coccia, *Filosofia de la imaginación, Averroes y el averroísmo* (2005)
- DM "Le due memorie" (2006)
- M "Metropoli" (2006)
- L "Lucrezio, appunti per una drammaturgia" (2008)
- A "Introduzione", en G. Agamben y E. Coccia, *Angeli* (2009)
- NLD "Note liminaire sur le concept de démocratie" (2009)

2. Libros

- UsC *L'uomo senza contenuto* (1970)
- S *Stanze, la parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977)
- IS *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978)
- LM *Il linguaggio e la morte, Un seminario sul luogo della negatività* (1982)
- IdP *Idea della prosa* (1985/reedición ampliada en 2002)
- CV *La comunità che viene* (1990)
- HSI *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995)
- MsF *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996)
- CI *Categorie italiane. Studi di poetica* (1996)
- QrA *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III* (1998)

- IM *Image et mémoire. Ecrits sur l'image, la danse et le cinéma* (1998)
- TR *Il tempo che resta, un commento alla Lettera ai Romani* (2000)
- L'a *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002)
- SE *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1* (2003)
- P *Profanazioni* (2005)
- PP *La potenza del pensiero* (2005)
- CèD *Che cos'è un dispositivo?* (2006)
- RG *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologia dell'economia e del governo* (2007)
- CèC *Che cos'è il contemporaneo?* (2008)
- SR *Signatura Rerum. Sul metodo* (2008)
- SL *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008)
- ChR *La chiesa e il regno* (2009)
- N *Nudità* (2009)
- RI *La ragazza indicibile. Mito e misterio di Kore* (con ilustraciones y estudio final de M. Ferrando) (2010)

3. Entrevistas

- BM S. Grelet y M. Potte-Bonneville, "Une biopolitique mineure" (2000)
- EEE F. Costa, "Entrevista" (2003), en G. Agamben, *Estado de excepción* (2004)

Manual de uso

Con el objetivo de lograr una mayor fluidez en la lectura, he traducido todas las citas de los textos agambenianos en el cuerpo del texto, limitándome a indicar entre paréntesis, sólo en el caso de algunos términos especiales, el término correspondiente en italiano. No me ha parecido necesario incluir en las notas al pie la versión italiana del texto citado, salvo en el caso de los poemas de Agamben, de los cuales ofrezco una posible traducción a pie de página.

En el cuerpo del texto, he traducido todos los nombres de obras filosóficas, de consulta y obras literarias de otros autores, así como las citas de dichas obras. En las notas al pie, por el contrario, he dejado todas las citas en el idioma original de las ediciones consultadas, sean fuentes o bibliografía general, y en cada caso he indicado si se trata de una edición en idioma original (ed. cit.) o de una traducción (trad. cit.). Los nombres de las obras de Agamben fueron citados siempre en el idioma original.

Para evitar la proliferación de notas al pie, he decidido, en el caso particular de la obra agambeniana, indicar entre paréntesis la abreviatura de la obra y la página (por ejemplo: RG, p. 123). En otros casos, he indicado entre paréntesis el nombre del autor, el año de la edición utilizada y la página (por ejemplo: Foucault, 1998, p. 125).

La bibliografía está consignada al final del escrito. Los libros y artículos de Agamben están citados en orden cronológico para facilitar su búsqueda, dado que ése ha sido, mayormente, el orden de exposición en esta tesis. Luego, se citan, en primer lugar, los textos dedicados exclusivamente al análisis de la obra agambeniana; en segundo lugar, obras literarias y artísticas, y, finalmente obras de consulta general y diccionarios.

INTRODUCCIÓN

“Hay buenas razones para dudar del tipo de análisis que viene a continuación. Yo mismo lo haría si no fuera su autor.”

E. Goffmann

El objetivo principal, mínimo e infinito, de estas páginas es el de ofrecer un recorrido por la obra de Giorgio Agamben que ponga en evidencia las sucesivas transformaciones del concepto de “vida” tal como éstas se manifiestan en sus consideraciones sobre el arte y sobre la política, y que permita explicar la creciente importancia que ha adquirido este concepto en su pensamiento.

La recepción del pensamiento de Agamben parece signada por la escisión de su obra en dos etapas bien definidas (la estética y la política) que suelen explicarse como intereses sucesivos o como un desplazamiento de una esfera a la otra: por un lado, un momento de reflexiones específicamente estéticas y, por el otro, sus textos más recientes de carácter político, gracias a los cuales se le adjudica un lugar preeminente en la escena de la filosofía contemporánea. Contrariamente a esta idea, siguiendo una sugerencia del propio Agamben, intentaré mostrar en las páginas sucesivas que el proyecto filosófico agambeniano incluye no sólo una reflexión estética (que intenta proporcionar una nueva mirada sobre “el estatuto del acto de creación de la obra”) y una filosofía política (que reconsidera “el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido”), sino también una nueva “comprensión de lo viviente” (*PP*, 286) que engloba y unifica ambas esferas de manera original y que, aunque inacabada, ha venido gestándose desde un comienzo.

Así, si se toma en consideración la centralidad del problema de la “vida” en el pensamiento agambeniano, es posible comprender, por un lado, que las temáticas de ambos “momentos” —el “estético” inicial y el “político” reciente— se complementan en los intentos por construir una “ontología del presente” y; por el otro, que los ámbitos de reflexión no están demarcados en períodos estancos, al modo de una “evolución” o de un “pasaje”, ya que no sólo las preocupaciones políticas centrales de los últimos libros pueden ser iluminadas rastreando en sus primeros textos los supuestos y los diagnósticos de los que parten, sino que también las reflexiones en torno al arte y a su destino vuelven a aparecer en los libros siguientes vinculadas a las cuestiones políticas más urgentes.

1. LA ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE “VIDA”

Como se sabe, el concepto de “vida” ha sido central en los discursos filosóficos desde la antigüedad. Una cierta caracterización de la vida acompaña, en efecto, el surgimiento mismo de la filosofía. Se trata, no obstante, de una vaga caracterización que, aunque ronda los textos de la tradición, nunca alcanza a ser una definición y oscila entre varios sentidos posibles, generalmente presentados en pares opuestos jerárquicamente organizados: vida del cuerpo o vida del alma, vida orgánica o vida humana, vida biológica o vida contemplativa, o, finalmente, la “vida” como aquella realidad que, al ser un dato primario, propiamente ni es ni vale porque en ella se encuentran todas las especies de ser o de valer. Además, estas reflexiones han sido presentadas, por lo general, en el marco de una filosofía de la naturaleza que, sin embargo, siempre parece tener al “viviente hombre” como protagonista.

No obstante, siguiendo las indicaciones de *Las palabras y las cosas*, puede decirse que es recién a finales del siglo XVIII que un estudio de la “vida” se hace posible. Sólo en ese momento, la vida se convierte en la “ley de todos los seres” (Foucault, 1984, p. 272). Es por ello que, desde este punto de vista, se ha vuelto imprescindible, como lo señala D. Tarizzio, una “arqueología del vitalismo moderno” que coincida con la “arqueología de la biología”, ya que ambos discursos se fundan sobre un mismo concepto de “vida” (Tarizzio, 2010, p. XII). Arqueología que queda aún por hacerse y a la cual el propio Agamben ha comenzado a contribuir, aunque instalando su “cantera” de investigación no en la historia de la ciencia o en el vitalismo moderno, sino en otros discursos literarios, filosóficos o teológicos y trazando genealogías que van más allá de la modernidad.

En efecto, a pesar de su multivocidad —casi una elasticidad— y de las distintas funciones estratégicas que ha cumplido a lo largo de la historia, o, tal vez gracias a ello, el concepto de “vida”, lejos de haberse perdido en el pasado filosófico, ha continuado siendo objeto de debate en buena parte de la filosofía contemporánea. Hacia fines del siglo XX, una reflexión sobre la “vida” parece haberse impuesto sobre las teorías acerca del “sujeto” (y sobre las críticas a dichas teorías) en el pensamiento francés e italiano que, explícita o implícitamente, ha seguido las huellas de la filosofía nietzscheana. Esta línea de pensadores encuentra en Nietzsche —así como en algunas otras fuentes que varían según el autor— la posibilidad de ir más allá de la crítica a la subjetividad moderna y de plantear un pensamiento de lo “viviente” desde una perspectiva que logre desarticular (hacer comprensibles) las ambigüedades que el concepto de “vida” lleva consigo desde la antigüedad, sin por ello reducirlo a una nueva definición.

Ubicados filosóficamente tras la crítica nietzscheano-heideggeriana a la subjetividad moderna y en una coyuntura histórica en la cual se hace evidente la necesidad de preguntar por la posibilidad de algo así como “un sujeto” después de Auschwitz, estos filósofos¹, entre los cuales es posible incluir a Giorgio Agamben, han asumido la tarea de volver a pensar la “vida” como categoría filosófica luego de la “biocracia nazi” y frente a las “tecnobiologías” —las modificaciones artificiales del hombre. Es decir, se trata de repensar este concepto en un momento histórico en el que, como señala R. Esposito, se evidencia como nunca “la caída de las mediaciones entre los ámbitos de la política, del derecho y de la economía, por una parte, y la dimensión del *bios*, por la otra” (Esposito, 2005, p. 9).

Existen al menos tres temáticas contemporáneas en las que el concepto de “vida” está implicado y exige ser revisado: el debate sobre la “comunidad”, el problema de la “animalidad” y las discusiones surgidas a partir de los análisis foucaultianos acerca de la biopolítica.

La discusión en torno al problema de “lo común” surgida en Francia e Italia a finales de los años ochenta del siglo pasado exige no sólo una revisión del concepto de subjetividad dominante en los discursos filosóficos de la modernidad, sino que abre un camino alternativo para pensar otros conceptos de subjetividad o, incluso, al menos furtivamente, para pensar el abandono de ese concepto y la adopción de un cierto concepto de “vida” que incluya otras formas de vida más allá de la vida humana; conceptos que permitan, a su vez, formular un nuevo pensamiento ético y político.

Otra temática contemporánea en la que se pone en juego el concepto de “vida” es la cuestión de la “animalidad”. Su valor estratégico ha sido puesto de relieve de modo eminente ya por Derrida a fines de los años ochenta, pero, a partir de esos señalamientos y de otros (como los de Deleuze), surgen ciertas investigaciones que, abandonando la certeza de la “excepción humana”, buscan pensar las relaciones entre hombres y animales desde la perspectiva común de “lo viviente”. Esta discusión se ramifica y continúa hasta iniciado el nuevo siglo, como lo evidencian, entre otros, el libro *L'aperto, l'uomo e l'animale* (2002) de Agamben, el artículo de Esposito “Heidegger e la natura umana” (2005) o el reciente libro de

¹ Podría incluirse dentro de esta línea a filósofos como M. Foucault, J. Derrida, M. Blanchot, J.-L. Nancy, M. Cacciari, R. Esposito o T. Negri. Asumiendo las profundas distancias entre ellos, podría decirse que todos comparten una misma convicción respecto de la necesidad de repensar la categoría metafísica de sujeto y con ello sus implicancias estético-políticas, así como una preocupación por el concepto de “vida”, tal como se evidencia, por ejemplo, en sus participaciones en todos o algunos de los debates actuales que implican una discusión en torno al concepto de “vida”.

Schaeffer *El fin de la excepción humana* (2007) que intenta, en un recorrido distinto del de aquellos, “la exploración de una concepción no dualista de la antropología filosófica” que parte no desde la evidencia de la conciencia sino “desde la idea de «humanidad» como forma de vida” (Schaeffer, 2009, p. 291).

Finalmente, también los “estudios biopolíticos”, que surgen a partir de la lectura de las últimas obras de Foucault, han abierto numerosas líneas de exploración, muchas veces contrapuestas, donde se pone en evidencia la centralidad del concepto de “vida”. En el marco de estos estudios, la biopolítica no referirá sólo la manera en que la política es determinada por la vida, sino aquella en que la política penetra y determina la vida. Aunque el término “biopolítica” implica en la actualidad innumerables ambigüedades y una elasticidad en constante crecimiento (al igual, por cierto, que el de “vida”), las indicaciones foucaultianas han permitido el desarrollo de un pensamiento contemporáneo del que forman parte, entre muchos otros, autores como R. Esposito, T. Negri, P. Virno y M. Lazzarato, en el ámbito italiano, que iniciaron en Francia Á. Heller y F. Fehér, y que continúan, por ejemplo, J. Ugarte Pérez y A. Mora en España. Más recientemente, también en Latinoamérica (Colombia y Chile, aunque también en Argentina) han surgido espacios de investigación en el marco de los cuales se han producido una serie de encuentros y publicaciones que hacen de la “biopolítica” su eje central de análisis.²

²La revista *Multitudes: une revue trimestrielle, politique, artistique et culturelle* ha publicado numerosos artículos sobre biopolítica de estos autores. Véase por ejemplo: T. Negri y M. Hardt, “La production biopolitique” en *Multitudes* N° 1, marzo 2000; M. Lazzarato, “Biopolitique/Bioéconomie” en *Multitudes* N° 24, primavera 2006; P. Virno, “Diritto di resistenza” en *Multitudes* N° 16, invierno 2004. También los libros de T. Negri y M. Hardt, *Imperio* (2000) y *Multitude* (2004). Existen, además, varias compilaciones surgidas en el entorno de R. Esposito como: L. Bazzicalupo, R. Esposito (ed.), *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti* (2003), P. Peticari (ed.), *Biopolitica minore* (2003), L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica de economia* (2006). Á. Heller y F. Fehér han sido los primeros, junto con G. Agamben, en retomar la cuestión en el libro *Biopolitica. La modernidad y la liberación del cuerpo* (1995). J. Ugarte Pérez (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos* (2005). En Colombia, R. Sánchez ha editado en 2007 un volumen conjunto llamado: *Biopolitica y formas de vida*; en Chile se ha formado una red de investigadores latinoamericanos reunidos virtualmente en <http://www.biopolitica.cl>, de allí han surgido numerosas publicaciones, entre las cuales se encuentra: V. Lemm (comp.), *Michel Foucault: Biopolitica y neoliberalismo* (2010). Finalmente, en Argentina, podrían mencionarse las compilaciones colectivas que presentan el problema biopolítico a partir de un original tratamiento de tópicos literarios: *Bartleby: preferiría no. Lo biopolítico y lo post-humano* (2008) y *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico* (2010).

2. LA INSCRIPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE AGAMBEN EN LOS DEBATES CONTEMPORÁNEOS

Las reflexiones de Agamben han significado un aporte importante en el marco de las investigaciones en torno a estas problemáticas que involucran una reconsideración del concepto de “vida”. En efecto, ha sido el primero entre los filósofos italianos en participar de la polémica acerca de la comunidad con su libro *La comunità che viene* (1990), donde, antes de abocarse a la larga tarea de diagnóstico que lo mantiene ocupado hasta hoy, deja planteadas algunas de las características centrales que podría tener la “vida que viene”. “Vida” que, como se intenta demostrar en esta tesis, sitúa, en éste y otros textos, en la interrelación de dos modos del “hacer humano”, el arte y la política (el Capítulo 2.B del presente escrito está dedicado en gran medida al análisis de este libro y de su lugar en el contexto del debate).

A su vez, la cuestión de la animalidad es pensada por Agamben no sólo en el ya mencionado *L'a*, donde aborda el problema desde una perspectiva política en la que se da cuenta del funcionamiento estratégico de ciertos discursos (como el teológico, el filosófico o el científico) que articulan y escinden, en el trasfondo de “lo viviente”, las figuras de lo animal y de lo humano (cfr. Capítulo 3.D y 4.A). Ya veinte años antes, en su seminario sobre el “lugar de la negatividad”, *Il linguaggio e la morte* (1982), había abordado un estudio del discurso metafísico occidental en el que se discute el problema de la voz animal inarticulada y del lenguaje humano significativo en la filosofía de Hegel y el problema del abismo radical entre un simple *Lebenwesen* —el viviente cuya *Stimme* lo cierra a la palabra— y el *Dasein* —el existente que no puede ser llevado a su ahí (*Da*) por voz alguna sino sólo por su *Stimmung* que lo instala en la esfera del lenguaje— tal como lo plantea Heidegger (cfr. Capítulo 1.E). Más cerca en el tiempo, ha continuado esta línea de investigación en *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008), donde analiza el problema del “juramento” en tanto experiencia performativa originaria de la palabra, como la “consagración del viviente a la palabra a través de la palabra” (*SL*, p. 90). Al hacerlo, vuelve a pensar el problema de la “antropogénesis” no ya desde un punto de vista gnoseológico, sino ético y político: el problema de la diferencia entre hombres y animales no reside en la posesión del lenguaje por parte de los primeros, sino en que el lenguaje se ha transformado para ellos en el dispositivo que han elegido para determinar su esencia (cfr. Capítulo 3.B.III).

Finalmente, con la publicación de *Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Agamben inaugura el campo de investigación biopolítica tras los pasos de Foucault, aunque todavía hoy

se discuta profusamente en qué medida su planteo se sigue realmente de las premisas que propusiera el filósofo francés (cfr. Capítulo 3.A).

De este modo, un rastreo del surgimiento y la evolución del concepto agambeniano de “vida”, como el aquí propuesto, permitiría ubicar los aportes específicos de la filosofía de Agamben en el contexto de las discusiones actuales de las que participa. Pero además, como dijimos, permitiría ofrecer una lectura integral de su obra en la que se haga evidente la estrecha relación entre dos disciplinas filosóficas consideradas habitualmente entre sus comentaristas como intereses sucesivos y separables: la estética y la filosofía política.

3. LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE AGAMBEN

En efecto, la mayoría de los comentarios de la obra de Agamben están centrados en su filosofía política, que suele considerarse el aspecto más importante de su producción. Prueba de ello son el N° 5 de la revista *Contretemps* (2004), dedicado completamente a nuestro autor, cuyos artículos abordan en su mayoría problemáticas políticas derivadas del pensamiento agambeniano; los volúmenes colectivos: *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, compilado por A. Norris en 2005 y *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, compilado por M. Calarco y S. De Caroli en 2007; el libro de A. Galindo Hervás, *Política y mesianismo* de 2005; o las introducciones a su pensamiento realizadas por E. Geulen en 2005 (*Giorgio Agamben zur Einführung*), por C. Mills en 2008 (*The philosophy of Giorgio Agamben*), o, en el ámbito local, por E. Castro en 2008 (*Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*). Aunque, cabe aclarar, también existen dos volúmenes colectivos dedicados a cuestiones de estética, como *La littérature en puissance, autour de Giorgio Agamben*, compilado por G. Asselin y J.-F. Bourgeault en 2006 y *O comun e a experiênciã da linguagem*, compilado por S. Seldmayer, C. Guimarães y G. Otte en 2007. Y, W. Watkin, a su vez, ha publicado hace pocos meses un libro dedicado enteramente a la reconstrucción de la idea agambeniana de literatura, *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*, 2010.

Con el correr de los años, además, se han hecho algunos intentos de conectar ambas preocupaciones. La compilación de J. Clemens, N. Heron y A. Murray, *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, publicada en 2008, ha procurado dar cuenta en su selección de artículos de la existencia de ambas esferas en la filosofía agambeniana. Y recientemente, L. De la Durantaye ha publicado una introducción al pensamiento agambeniano que busca subsanar la escisión tajante que ha existido hasta ahora en su recepción (*Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, 2009). Sin embargo, aún hoy, sigue siendo frecuente la aceptación del diagnóstico que T. Negri formulara burlescamente en una reseña crítica de *Stato d'eccezione*:

“hay, en efecto, dos Agamben: uno entregado al fondo existencial, destinal y terrorífico, constreñido por ello a una continua confrontación con la idea de la muerte; y otro que, a través de la inmersión en el trabajo filológico y en el análisis lingüístico, conquista el horizonte biopolítico” (Negri, 2003, p. 21). Acaso por ello no existan aún hoy trabajos en los que se lleve a cabo una revisión crítica de la obra que dé cuenta de la constante preocupación por la temática de la “vida”, que se extiende más allá de sus diagnósticos repetidos acerca de la “vida desnuda” y que implica una interrelación particular entre su “estética” y su “filosofía política”, interrelación que Agamben construye, como buscaré argumentar, desde el comienzo y a lo largo de su producción.

Una lectura de la problemática de la “vida” desde una perspectiva conjunta, como la que esta tesis pretende realizar, no ha sido emprendida todavía por los comentaristas de la obra agambeniana. Por este motivo, si bien a lo largo del escrito se dará cuenta de las discusiones propuestas entre los especialistas, este trabajo se limitará principalmente a una reconstrucción crítica de la filosofía de Agamben en la que se intentará acentuar este aspecto no trabajado sistemáticamente hasta el momento.

4. LA FILOSOFÍA DE AGAMBEN COMO “ONTOLOGÍA DE LA VIDA”

En esta tesis propongo considerar en su conjunto la obra de Agamben como un proyecto filosófico que busca formular una “filosofía primera” que no se ocupe del “sujeto”, sino de la “vida”. Consecuentemente, el camino intelectual de Agamben es presentado aquí como un intento de pensar simultáneamente, para el arte y para la política, la posibilidad de suspender la perspectiva teleológica, que reenvía siempre a indecibles fundamentos tiranos, y de pensar, a partir de ello, lo “viviente” más allá (o más acá) de su separación en taxonomías ficticias y agobiantes.

Según intento demostrar en este escrito, la preocupación por la “vida” es recurrente en el pensamiento de Agamben, aunque, por supuesto, se intensifica en los últimos años hasta llegar a ser considerado el tópico impostergable de la filosofía venidera (cfr. *PP*, p. 378). No obstante, habiendo suspendido las teleologías, la filosofía no deberá buscar la definición última y originaria, jamás encontrada, de la “vida”; sino que su tarea inicial consistirá en entender los infinitos modos en que ha sido incesantemente articulada y dividida en función de su utilidad estratégica (cfr. *L'a*, p. 21): la filosofía deberá despojarse, por fin, de su falsa imagen de “inocua disciplina académica”, asumir su carácter centralmente político y comprender su rol decisivo en la operación de humanizar al viviente, de cumplir y custodiar “la superación de la *phýsis* animal en la dirección de la historia” (*L'a*, pp. 81-82). Pues, y esto

resulta fundamental a la hora de evaluar en su conjunto la obra agambeniana, a pesar de este diagnóstico, es en la misma tradición filosófica (además de en las tradiciones teológica y poética) donde Agamben busca rastros de un pensamiento de la “vida” en el que aquella operación se haya vuelto inoperante, o, podríamos decir, donde el frenético lunes del énfasis en la obra que escinde al viviente se haya convertido en el sereno sábado en el que la vida entra en una zona de desobra y de no-conocimiento, en un intervalo sabático en el que aparece algo que “ya no es animal ni hombre” (cfr. *L'a*, pp. 93-95).

Estas reflexiones —que Agamben retoma de Benjamin, Deleuze y Foucault, entre otros, y que combina de modo peculiar a lo largo de su producción teórica con análisis de la tradición poética stilnovista y el averroísmo latino, la poesía moderna y el situacionismo, la teoría warburguiana sobre las imágenes y las formas de intervención política ideadas por Tiqun, una particular lectura de la tradición paulina y algunas reflexiones sobre el cine, la escultura y la danza— abren, según creo, la posibilidad de construir un concepto de “vida” en el que ya no tenga sentido distinguir entre vida contemplativa y vida biológica y en el que se entrecrucen las miradas estética y política. Ésta es la tarea que Agamben asigna a la filosofía futura y a la que parece comenzar a dedicarse.

Por ello, la filosofía de Agamben no se agota en la profundización y ampliación del trabajo iniciado por Heidegger, Benjamin o Foucault, ni tampoco en una tarea exclusivamente diagnóstica. La aparición de ciertos conceptos como el de “uso” (opuesto al de “propiedad”) y “profanación” (la devolución al uso común de lo que fue separado de la esfera de lo sagrado), pero, sobre todo, el concepto de “forma-de-vida”, indican el intento de pensar “la otra cara de la vida desnuda, una posible transformación de la biopolítica en una nueva política” (EEE, p. 10).

En este sentido, puede decirse que la genealogía de la separación de lo viviente iniciada explícitamente en *L'a*, parece comenzar a complementarse en la obra agambeniana con una tímida construcción de una ontología de lo común que busca pensar lo viviente más allá del viviente humano. En *Che cos'è un dispositivo?* (2006), se propone una hipótesis ontológica que podríamos interpretar en este sentido: todo lo existente pertenece a dos grandes grupos, “por un lado, los seres vivos (o las sustancias) y por otro, los dispositivos en los que aquellos son capturados” (*CèD*, p. 21). El sujeto, lejano ya de toda sustancialidad propia y fundante, es aquello que resulta de la relación entre lo viviente y los dispositivos, el producto de la hominización, un proceso de escisión que separa lo viviente de sí mismo. Esta hipótesis, a pesar de las limitaciones que se señalarán oportunamente, habilita el pensamiento de un movimiento inverso al de toda religión, que consiste en “profanar” la vida capturada por los

dispositivos, restituyéndola al uso común, a nuevos usos posibles. La vida, que excede siempre sus formas, restituida a la multiplicidad de las posibilidades de darse forma.

La aparición del tomo II, 2 de *Homo Sacer: Il regno e la gloria, per una genealogia dell' economia e del governo* (2007) parece haber confirmado no sólo la importancia de la temática de la “vida” en el pensamiento agambeniano, sino también que la vinculación entre la estética y la filosofía política es importante para pensar la vida, es decir, que es necesario volver a pensar, juntos, el arte y la política. El trabajo sistemático sobre este libro, así como la resignificación de las obras anteriores que he intentado llevar a cabo en la tesis, permite poner en consideración, al menos en parte, lo que podría ser una filosofía, si no propositiva, al menos sí afirmativa en Agamben.

5. HIPÓTESIS GENERALES Y CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Una de las mayores dificultades que he enfrentado al desarrollar esta investigación, fue el hecho de que el pensamiento de Agamben esté todavía en elaboración; específicamente, que el proyecto *Homo sacer* esté aún inconcluso y que aquello que “falta” sea precisamente la parte que trasciende la tarea crítico-negativa de su filosofía y propone nuevos esquemas, nuevas formas de pensamiento. No obstante, se rastrean en la obra ya escrita las diversas consideraciones acerca de la vida hasta llegar al concepto de “forma-de-vida” —que parece construido en la crítica al vitalismo filosófico que devino fundamento de la biopolítica nazi. Como resultado, creo que podría decirse que, frente a la politización de la vida biológica y frente a la “estetización de la política” advertida por Benjamin, Agamben parece proponer una recuperación de la “vida” en términos a la vez estéticos y políticos que reconoce la “cohesión originaria entre poesía y política” (*IS*, p. 149) como modos del hacer humano. En el umbral entre ambas esferas, más acá de su oposición, algunas de sus consideraciones —oscilantes, parciales y a veces sólo sugeridas— del concepto de “vida” parecen ofrecerse como respuestas posibles a la pregunta por las formas que aún podemos darle a la vida que llamamos “hombre”.

Es por esto que se analizan la aparición, las mutaciones y los enriquecimientos en la noción de “vida” a lo largo de su obra poniendo en evidencia la solidaridad entre los planteos sobre el arte —en especial la literatura, pero también el cine y las artes plásticas— y las sugerencias de lo que sería la “política que viene”. El arte, en efecto, es determinante en la categorización agambeniana de la vida y permite hacer frente a algunas de las críticas que se le hacen a su filosofía política. Por esto, el presente trabajo busca dar cuenta del alcance del pensamiento sobre el arte en el que se asienta la lectura política de Agamben. Pero a su vez, y

como en un movimiento inverso, intenta dar cuenta, al menos parcialmente, de la importancia que su reflexión política ha tenido a la hora de considerar cierto sector del arte contemporáneo y su rendimiento específico, disruptivo o no, dentro de los dispositivos biopolíticos (cfr. Capítulo 3.C).

De este modo, la tesis principal que se sostiene en esta investigación podría resumirse como sigue: si bien no es posible afirmar que haya una sistematicidad en la reflexión agambeniana sobre la “vida”, la preocupación por este concepto es una constante en su filosofía. Coexisten, en efecto, varios conceptos de “vida” surgidos en los distintos contextos a lo largo de su obra (vida desnuda, forma-de-vida, vida mesiánica, vida potencial, vida poetada, etc.). Una concepción de lo que podría llamarse “lo viviente” (definido como una potencia jamás actualizada que excede todas sus formas) se combina con la producción de vidas, una de las cuales es la “vida desnuda” (una vida de-formada cuya producción consiste en separar de sí toda forma) y otra podría ser la “vida poetada” (una vida a la que la literatura da forma). Este trabajo propone, entonces, un recorrido por las múltiples concepciones de la vida, e intenta, con ello, dar cuenta de una de las preocupaciones centrales del pensamiento agambeniano.

Enumero a continuación las hipótesis generales que esta investigación busca demostrar:

1. Es posible inscribir la filosofía de Agamben en una línea de pensadores para la cual el problema central es el de la “vida” y no el del “sujeto”. La “vida” es aquí comprendida como idea operativa más amplia a partir de la cual pueden, por un lado, pensarse críticamente los dispositivos filosóficos, teológicos o médicos de producción de la humanidad y, por el otro, puede construirse una ontología de lo común, que suspenda, profane y parodie aquella tarea de escisión de lo viviente.
2. Hay una continuidad en la preocupación agambeniana sobre la “vida”. En efecto, es posible rastrear ya desde sus primeras producciones escritas, tanto las filosóficas como las literarias, un interés por el problema de la “vida” que se incrementa a partir de los años noventa con la lectura sistemática de la obra foucaultiana.
3. Esta continuidad permite explicar la interrelación entre una reflexión estética y otra política, la influencia recíproca y la mutua determinación que experimentan ambas en la obra agambeniana.
4. No obstante esta continuidad, la concepción agambeniana de la “vida” sufre transformaciones a lo largo de la obra que pueden clarificarse a partir del

distanciamiento progresivo del pensamiento heideggeriano y el acercamiento, no sólo temático, sino también metodológico, al pensamiento foucaultiano.

5. Finalmente, la reflexión agambeniana en torno al problema de la “vida”, considerada en la evolución de la obra, aporta elementos para pensar, más allá del diagnóstico negativo acerca de la producción de “vida desnuda”, la posibilidad de formas-de-vida que apunten hacia lo que Agamben llama “lo Ingovernable”, el punto de fuga de toda política.

La tesis está organizada en cuatro capítulos en los que, mayormente, se sigue una línea cronológica en el análisis de la obra de Agamben con el objetivo de señalar, por un lado, una cierta persistencia en la preocupación por la “vida” y, por el otro, las transformaciones en su interés por el tema, que implican cambios de perspectiva y de influencias teóricas. Dado que, como dijimos, entre los comentaristas suelen concebirse como esferas separadas la reflexión estética y la política, este escrito busca presentar una mirada sobre la obra en la que se pone en evidencia una preocupación común, la de la “vida”, rastreable en ambos “momentos”. Por ello, una organización cronológica permitirá llevar a cabo mi objetivo con mayor claridad: dado que las transformaciones y las múltiples perspectivas adoptadas para pensar el concepto de “vida” a lo largo de la obra de Agamben permiten explicar una continuación y cierta coherencia entre sus reflexiones estéticas y políticas, resulta necesario revisar sus textos en orden de aparición para rastrear dichas transformaciones y sus implicancias.

De este modo, cada capítulo trabaja un *corpus* de textos cercanos, en su mayoría, temporalmente: en el primero, se evalúan los escritos que van desde la década del sesenta hasta los ochenta. En el segundo, se analiza la producción teórica de fines de los ochenta hasta mediados de los noventa. En el tercero, se trabaja fundamentalmente con los textos que forman parte del proyecto *Homo sacer*, que comienza en 1995 y continúa hasta hoy. Y en el cuarto, se propone una lectura de los textos más recientes, en su mayoría escritos a partir de la década del noventa, que no están incluidos dentro de aquel proyecto.

CAPÍTULO 1: *VITA POIÉTICA*. EL ARTE Y LA VIDA O LA ESTÉTICA COMO PUNTO DE PARTIDA

Resumen del capítulo

Se plantea una lectura de los primeros textos de Agamben —desde su producción poética juvenil y sus primeras intervenciones en revistas culturales y académicas, hasta la publicación de *LM*— en los que se ponen en evidencia los primeros tratamientos de la cuestión de la “vida” en un contexto eminentemente “estético” aunque también metafísico:

A. Se analizan los poemas y el cuento (la primera publicación de Agamben) demostrando que pueden ser leídos como una “preocupación poética” por la “vida”, bajo la influencia de la filosofía nietzscheana. Se explora una cierta idea de “lo viviente” en términos a-teológicos y a-subjetivos, a partir de sus primeros escritos sobre Artaud, Nietzsche, Blanchot y Klossowski. Se analiza el primer texto “político”, en el que Agamben considera en conjunto dentro el pensamiento de Benjamin, la concepción de la violencia y la del lenguaje, y presenta una idea de la “auto-negación” de la vida que la violencia revolucionaria resguarda.

B. Se reconstruye el diagnóstico sobre la “metafísica de la vida” implícita en la creación de la disciplina estética tal como se presenta en el primer libro publicado, *L'uomo senza contenuto* (1970). Se presenta el debate italiano en torno a las relaciones entre estética y política y se ubica esta obra en ese contexto. Se evalúa la influencia heideggeriana en dicho diagnóstico y el recurso a Benjamin y a Kafka para la elaboración de un nuevo concepto de “arte” alejado del reduccionismo biológico al que lo somete la estética.

C. Se examina el proyecto general que guía *Stanze* (1977), en el que se planea la elaboración de una ciencia que, entre la crítica y la poesía, pueda dar cuenta de una zona intermedia en la que la escisión sujeto/objeto quede neutralizada. Se evalúa la crítica al humanismo y a la construcción moderna de la subjetividad que se desarrolla a partir del análisis de la poesía moderna como un intento de avanzar hacia una concepción de lo inhumano e impersonal. Se presenta una lectura del tercero de los ensayos de *Stanze* en combinación con otros textos sobre Warburg para dar cuenta de la concepción de una “vida histórica” (construida en la huella de las ideas warburgianas de *Nachleben* y de *Pathosformel*) presente en el pensamiento de Agamben incluso antes de su concepto de “vida desnuda”.

D. Se presenta la teoría agambeniana de la infancia —tal como se la elabora en *Infanzia e Storia* (1978) y en algunos artículos de la época— como respuesta frente al diagnóstico acerca de la destrucción de la experiencia en la época contemporánea. Se analiza brevemente la interpretación agambeniana de algunos textos de Benjamin. Se estudia la crítica agambeniana a las “filosofías de la vida” de fines del S. XIX y comienzos del XX. Se reconstruyen la idea de “vida infantil” y las ideas de fábula y de *fiaba* (cuento de hadas) como géneros en los que infancia y lenguaje se intercambian entre hombres y animales, abriendo el problema ético en su dimensión propia.

E. Se analiza la combinación entre la pregunta ontológica acerca del significado de la vida humana y la preocupación por el lenguaje en *Il linguaggio e la morte* (1982). Se considera la teoría del lenguaje como el tener lugar del fundamento negativo y el paralelismo de los opuestos: “voz-vida-animal” y “lenguaje-muerte-hombre” (“Sesta giornata”). Se examina la primera aparición de una preocupación por las relaciones entre lo vivido y lo poetado (“Settima giornata”), a partir de la cual Agamben piensa la posibilidad de revocar la vocación humana por el misterio y la negatividad. Se plantea la idea de la vida humana como *ethos* sin fundamento natural, a partir de la cual se elabora una crítica al modo argumental de la metafísica occidental.

I.A. VIDA Y LITERATURA EN LAS PRIMERAS PUBLICACIONES

I. Hiedra negra y esperanza, los poemas

[...] morire per te significa allevare un piccolo mostro,
sei caldo di sangue e odori di mare.

Come potrai darmi il dolore dei mostri?
Illumina le mie mani
Ogni cosa che tocchi si fa edera nera e speranza.¹

He aquí, en el epígrafe, el final de un poema dedicado al dios Dionisos en el que Giorgio Agamben, mucho antes de convertirse en un filósofo “célebre”, ensayaba una singular reescritura de Nietzsche. Como la atormentada y anhelante Ariadna de los *Ditirambos dionisiacos*,² el joven poeta reconocía en la ambigüedad y la tensión desgarradora de Dionisos su propio laberinto. Sombrío y luminoso, el monstruoso dios de la melena de hiedra y la frente alunada se hace presente en el poema en su carácter radicalmente anfibológico: todo a su alrededor se vuelve ingratitud y ansia, incumplimiento y promesa. Con la respiración vuelta piedra por el malvado ídolo de miel, el poeta se arroja al abismo de su desciframiento: una dualidad irreductible cifra la naturaleza del dios desconocido, es él un manantial del cual brota lo más dulce y lo más terrible. ¿Una afirmación de la vida aun en sus aspectos más terribles? ¿Una fiesta de la poesía como uso de la palabra que exhibe una íntima desconexión entre ritmo y sentido? ¿Un lamento que, como el de Ariadna, es a la vez una celebración del más ateológico de los dioses que nos subyuga y nos salva?

Ignoramos el destino de aquel joven poeta que nos legó apenas unos dieciséis poemas. Quizás, según advierte la sentencia nietzscheana a quien lucha con monstruos, se convirtió a su vez en uno y su dolor se volvió indecible.³ Quizás, demasiado enamorado de la poesía, con

¹“Al Dio Dioniso” en DN, ed. cit., p. 61. Al contrario del resto de las citas directas a lo largo de este trabajo, en el caso de las poesías citadas transcribiré siempre el original en italiano y ofreceré en las notas al pie una traducción posible. En este caso, una versión castellana podría ser: “...morir por ti significa criar un pequeño monstruo./ estás caliente de sangre y hueles a mar.//¿Cómo podrás darme el dolor de los monstruos?/Ilumina mis manos./Todo lo que tocas se hace hiedra negra y esperanza.”

²Me refiero a la poesía “Lamento de Ariadna” incluida en *Ditirambos Dionisiacos*., cfr. edición bilingüe alemán-español en F. Nietzsche, *Poesía completa*, trad. cit., pp. 74-78.

³“Agli eroi fa male alla lavita/ma il dolore dei mostri non si può dire” [“A los los héroes la vida les hace mal a la garganta, pero el dolor de los monstruos no se puede decir”], dice otro poema de la misma compilación, cfr. DN, ed. cit., p. 62. Por su parte, dice Nietzsche en el §146 de *Más allá del bien y del mal*: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti”, trad. cit., p. 106.

un gesto que podríamos creer platónico, *tuvo* que abandonarla sabiendo que no podría medirse con ella. Quizás, sigue allí, agazapado entre conceptos y argumentaciones, entregado secretamente a la búsqueda de una ciencia sin nombre, de una reconciliación, antiplatónica, entre filosofía y poesía.⁴

Sabemos, no obstante, que el Agamben “filósofo” ha mantenido una relación con la poesía —aquello inapropiable de lo que hubiera deseado apropiarse— como la que el melancólico o el fetichista mantienen con el objeto de deseo que a la vez se niega y se afirma. Relación que se nos presenta en la obra publicada en la forma de un constante y profuso comentario de la poesía occidental. Lejos de haber sido una preocupación “estética” temprana, la glosa de la poética y el trabajo sobre la literatura son recurrentes a lo largo de toda su obra y parecerían articular algunos de los temas fundamentales de su filosofía, como el problema de la “vida”, la caracterización del viviente hombre a partir de su “inoperosidad” sabática, o la consideración de la posibilidad de diversos “usos” de la lengua que permitan una exposición de la íntima desarticulación entre aquello que la teología y la filosofía buscan mantener unido en su constante ejercicio de corte y escisión (cfr. Capítulo 4.C).

Es por ello que no resultará ocioso comenzar esta investigación acerca del concepto de “vida” en Agamben demorándonos en una lectura de su propia producción poética. Este breve conjunto de poemas, nunca reunido en un libro ni reeditado de modo alguno, no será referido por Agamben en su obra posterior, ni ha sido objeto de análisis hasta ahora entre los especialistas.⁵ Sin embargo, léidos a partir de algunas reflexiones filosóficas agambenianas ulteriores y como resonancia de ciertas lecturas filosóficas y literarias que dejan allí sus

⁴ En una carta a L. de la Durantaye escrita el 26 de abril de 2005, Agamben afirma: “I indeed began by writing poems, but I don't believe I ever renounce that. On the contrary, it was as if I didn't really begin to write poems until philosophy entered my life. *Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.*” Cfr. L. de la Durantaye, *Giorgio Agamben, a Critical Introduction*, ed. cit., p. 59. En 1985 Agamben escribe “Le Philosophe et la Muse” donde retoma la anécdota que cuenta que Platón quema de las tragedias sobre Aquiles luego de conocer a Sócrates. Es posible que del mismo modo considere su propio “abandono” de la filosofía. Allí dice: “le bûcher que consume les rouleaux de l'Achilléide ne signifie pas l'abandon pur et simple de la poésie, mais sa reprise dans une sphère plus vrai, [...] où l'agon poétique devient un combat réel. C'est pourquoi Platon compose devant les flammes un ultime vers [...] Le congé de la poésie a encore une forme poétique, parce que la philosophie est la poésie enracinée dans le vrai-la vraie, l'ultime poésie.” (“Le Philosophe et la Muse”, ed. cit., p. 79). En ese mismo artículo, algo más adelante explora otra tradición que explica burlescamente el abandono platónico: tal vez, simplemente, Platón era un mal poeta. “Le poète qui écrit de mauvais vers: nous connaissons tous ce personnage embarrassant, car nous avous tous été ce poète” (*idem*, p. 85). Una idea similar expone en “Creazione e salvezza” cuando cita la idea de Hölderlin según la cual la filosofía es un hospital en el que el poeta desafortunado puede refugiarse con honores (*N*, pp. 14-15).

⁵ Con excepción de la interpretación de la segunda estrofa de “Radure” que aparece en el libro de L. de la Durantaye, ed. cit., p. 3.

huellas, acaso permitan dimensionar la importancia de la “experiencia” poética juvenil en aquella orientación posterior de la filosofía agambeniana.

Intentaré, a continuación, establecer algunas preocupaciones temáticas que recorren los poemas y que resultan fundamentales para comprender que, antes incluso de toda consideración filosófica, la “vida” ha sido para el joven Agamben un problema poético, un acertijo incomprensible con el que se enfrenta incluso antes de contar con algún tipo de respuesta reasegurante: como los marineros a los que Zaratustra revela el enigma del eterno retorno, este joven poeta querría ser, en efecto, un audaz buscador lanzado a mares terribles, ebrio de enigmas y con el alma atraída con flautas a abismos laberínticos.⁶ Por lo demás, dejaré apenas sugeridas algunas líneas interpretativas que retomaré específicamente más adelante a lo largo de este escrito.

Entre 1967 y 1971, Agamben publica un poema en la revista *Tempo Presente* y tres series de poemas en la revista *Nuovi argomenti*. Una escritura exaltada, plagada de monstruos, animales invisibles, ángeles, leones, serpientes, muñecas, dioses, laberintos, sombras, mares y sangre, se abre paso entre sus primeros artículos académicos dedicados al análisis de la obra de Artaud y de Nietzsche, la violencia, el lenguaje y la literatura.

Su primer poema, “Radure” (1967) está dedicado a Martin Heidegger, a quien acababa de conocer en un exclusivo seminario, organizado por el poeta René Char y celebrado en la ville de Le Thor al sur de Francia en 1966, que se repetiría en 1968 y en 1969.⁷

“Radura” es la palabra italiana para la alemana “Lichtung” (“claro”), el término con el que Heidegger refiere la “puerta que hace posible que algo aparezca y se muestre” y que revela la dinámica del movimiento de des-ocultamiento y ocultamiento del ser. Fundamento infundado de todo aparecer, la *Lichtung* es lo abierto libre donde todo lo presente y ausente se reúnen. En los límites de la discursividad, aun a riesgo de transformar su pensamiento en

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De la visión y el enigma”, trad. cit., pp. 227-228. No llevaré a cabo un análisis poetológico detallado, dado que no pretendo aquí ofrecer un ejercicio de “juicio estético” sino establecer una relación temática con la obra estrictamente filosófica de Agamben.

⁷ René Char había escuchado disertar a Heidegger acerca de la vocación poética en el coloquio de Cerisy-La Salle en 1955. Entre los asistentes al seminario se encontraban Ginevra Bompiani y Jean Beaufret. Agamben participará de los dos primeros seminarios, sobre Heráclito y sobre Hegel respectivamente. En una entrevista, Agamben declara que más importante que los contenidos del seminario, fue para él la “experiencia misma”: “eravamo cinque in un piccolo albergo, e il seminario aveva luogo all'aperto, sotto gli alberi, qualche volta passeggiando in campagna si trovava una capanna, ci sedevamo lì... era un'esperienza abbastanza straordinaria”, en R. Andreotti, F. De Melis, “Le costellazioni di Agamben”, ed. cit., p. 2.

“mística sin fundamento, inclusive mala mitología”, Heidegger usa la metáfora del “claro del bosque” (*Waldlichtung*) para expresar un *Urphänomen*, aquello detrás de lo cual no hay nada y que acoge todo, hasta lo que se oculta. Por ello, la tarea del pensamiento deberá ser, según Heidegger, la de abandonar todo el pensar anterior y aprender de la *Lichtung*, dejar que ella nos diga algo.⁸ La *Lichtung*, este nombre de la condición fáctica en la que se encuentra el ser-ahí, será para Agamben, cuando veintinueve años más tarde rememore aquel encuentro con Heidegger, “verdaderamente algo así como un *lucus a non lucendo*”, un contradictorio luminoso-bosque sin luz, la apertura en la que el ser-ahí se hunde, la exposición en la que se esconde, la oscuridad en la que se ilumina (cfr. *PP*, p. 326).⁹

Bajo la sombra de unos frondosos árboles de la hermosa Provence, el viejo filósofo entreabrió aquella puerta para el joven aprendiz de jurista, quien tras ese encuentro abandonará las leyes siguiendo la llamada a la revocación de toda vocación, es decir, al pensamiento (cfr. *IdP*, p. 39).¹⁰

Coro dello sguardo,
indietreggia!
Non voglio più regnare.
Ora, incendio, ora:
Sono pronto.

⁸ M. Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*, trad. cit., pp. 77-93. Las citas textuales son de las pp. 85 y 91 respectivamente. En *SR* Agamben trabajará sobre el concepto goetheano de *Urphänomen* que Heidegger menciona aquí, pero para entenderlo en un sentido paradigmático, es decir, más allá de la idea de origen, como “il luogo in cui l'analogia vive in perfetto equilibrio al di là della opposizione di generalità e particolarità”, *SR*, ed. cit., p. 32.

⁹ La expresión *lucus a non lucendo* indica una contradicción etimológica ya que “lucus” significa “bosque oscuro” pero se considera derivado de “lucēo” que significa “brillar”. De este modo, implica algo cuyas cualidades son opuestas a lo que su nombre sugiere. Cfr. E. Knowles, “Lucus a non lucendo”, *The Oxford Dictionary of Phrase and Fable*, 2006 en *Encyclopedia.com*, 26 Jun. 2010, URL: <http://www.encyclopedia.com>. Según lo explicita en “La passione della fatticità” (*PP*, ed. cit., p. 305), Agamben retoma esa expresión del texto de L. Amoroso “La *Lichtung* di Heidegger come *lucus a (non) lucendo*”, ed. cit., pp. 137-163, donde se propone un detallado estudio etimológico de las fuentes latinas de esta expresión con el objetivo de comprender el sentido de la *Lichtung* heideggeriana. En la “Introduzione” a la traducción italiana del texto de Levinas sobre la filosofía del hitlerismo, Agamben también hace referencia a esta expresión, cfr. “Introduzione” a E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, ed. cit., p. 12.

¹⁰ En la entrevista de 1999, “Agamben, le chercheur d'homme”, Agamben afirma que fue en esos seminarios que “la filosofía se hizo posible” para él; allí señala también que una auténtica vocación filosófica no es otra cosa que la revocación de toda otra vocación (Agamben en J. B. Marongiu, ed. cit., p. ii). Volveré en el Capítulo 4.B sobre la idea de la vocación a la que Agamben retorna en numerosas oportunidades: cfr. por ejemplo, sobre la vocación mesiánica *TR*, ed. cit., pp. 25-33, o “L'opera dell' uomo”, en *PP*, ed. cit., pp. 365-376. Cfr. también L. de la Durantaye, ed. cit., p. 3, donde se presenta una interpretación parcial de este poema en términos de “vocación”.

Quale maschera dovrò incontrare?
Io voglio.¹¹

Un alejamiento abre el poema, el poeta ya no quiere reinar, quiere, después de incendiarlo todo, una nueva máscara. Anulación de todo lo que fue, abolición de su destino de rey. Abandono del reino del “yo quiero”, retroceso del sujeto y su voluntad. La segunda *stanza* nos dice:

Belleza è destino. Como può un uomo
fermarsi sulla sua strada e chiedere: *questo*
è il mio destino? Come un vagare si misura al cielo?
Perché le creature appaiono in bellezza
e sospendono il tempo, quasi lo lanciano in alto,
l'uomo ha destino; [...]
Un occhio è il destino, e un mondo il suo viaggio.¹²

Un nuevo destino, una errancia que se mide con el cielo —el más habitual de los destinos prometidos. La belleza abre las puertas a un destino que, como sabremos más adelante, no será la “obra” del hombre (*ergon*) sino su ausencia total de obra (*argos*), la pura potencialidad del pensamiento (cfr. *PP*, p. 366). El poeta está listo para el viaje hacia mares terribles. Un “claro” en el que se hace presente la ausencia de toda naturaleza específica, de toda vocación predeterminada para el hombre.

Pero el poema se llama “Claros” y no culmina con esta metamorfosis personal, sino que esta formulación de la disolución de la subjetividad en su ausencia de esencia, es un nuevo comienzo, otro “claro” del bosque en el que la vida se le aparece al poeta en su total crudeza:

Vita: e più di te vogliamo,
più rischiamo da quando
l'abisso non ci tiene;
stranieri ci fonda
il nostro volere,
a noi stessi e a te,
sulla terra, come il dio;
e un destino sonoro
ci compie

¹¹ “Radure”, en ed. cit., p. 53. Una posible traducción sería: “Coro de la mirada, ¡retrocede! No quiero reinar más./Ahora, incendio, ahora: / estoy listo/¿Qué máscara deberé enfrentar?/ Yo quiero.”

¹² *idem*: “La belleza es destino/ ¿Cómo puede un hombre/ detenerse sobre su camino y preguntar: *éste/ es mi destino?*/¿Cómo un errar se mide con el cielo?/Es porque las criaturas aparecen en la belleza/y suspenden el tiempo, casi como lanzándolo a lo alto,/que el hombre tiene un destino;/[...]/ Un ojo es el destino, y un mundo su viaje.”

perchè tutto in noi
resti incompiuto.

E soli noi vogliamo,
soli nel cerchio
oscuro dell'esistenza:
e siamo fuori di te,
in te non moriamo,
illimitati, sostratti
alla dolce morte
notturna delle creature.
Noi siamo il deserto,
stupore di Niobe;
un destino di ricchezza
ci rende poveri,
come la sabbia, o divina,
segnati dalla cifra
indicibile del vento.¹³

La vida es aquello por lo cual estamos dispuestos a arriesgarlo todo, porque de ella lo queremos todo. Pero ella es ese abismo que no nos sostiene y que hace de nosotros extranjeros, con respecto a nosotros mismos y a ella. Estamos y no estamos en la vida, nos sustraemos a ella y nos volvemos desierto, pues ella cumple para nosotros nuestro sonoro destino: todo en nosotros resta incumplido.

Ci slanciamo verso gli dei
de entriamo nell'ombra.
[...]
Quando potremo fermarci? In nessun luogo.
Il passaggio nel dio, il varco nel suo impero
ci ha tolto il divino
essere in noi, consistere.
Così dobbiamo voltarci verso l'arte,
espiare la nostalgia come furore.¹⁴

¹³ "Radure", *idem*, pp. 53-54: "Vida: y más de ti queremos,/ más arriesgamos cuando/ el abismo no nos sostiene/extranjeros nos funda/ nuestro querer,/ a nosotros mismos y a ti/ sobre la tierra, como el dios;/ y un destino sonoro/ nos cumple/para que todo en nosotros/ reste incumplido.// Y soles queremos/ soles en el cerco/oscuro de la existencia:/y estamos fuera de ti, /en ti no morimos, /ilimitados, sustraídos/ a la dulce muerte/ nocturna de las criaturas./Nosotros somos el desierto,/asombro de Niobe;/un destino de riqueza/nos vuelve pobres,/ como la arena, oh! divina,/ signados por la cifra/ indecible del viento."

¹⁴ *Idem*, p. 54: "Nos lanzamos hacia los dioses/ y entramos en la sombra./[...]/ ¿Cuándo podremos detenernos? En ningún lado./ El pasaje al dios, el paso a su imperio/ nos ha quitado el divino/ ser en nosotros, consistir. / Así debemos volvernos hacia el arte, / expiar la nostalgia como furor."

Por ello nos lanzamos a los dioses, pero entramos en la sombra: se nos ha quitado lo que tuvimos de divino. Ya no hay lugar donde podamos detenemos, sólo en el arte podremos refugiarnos, un arte que transforme la nostalgia en entusiasmo.

Así, una vez detenido en la calle de su destino y descubierta la belleza, entre las cenizas de su reinado, y, una vez enfrentado el “yo quiero”, el poeta estrena su nueva máscara midiéndose con la vida y se vuelve, tal vez, una máscara para sí mismo, como el “sólo loco, sólo poeta” nietzscheano (cfr. Nietzsche, 1998, p. 56). No es un Yo el que habla en la poesía —la voz del poeta es la voz de nadie— quien habla es un ser viviente, declinado en un “nosotros”, que entra en una zona intermedia más allá o más acá del sujeto:¹⁵ una fuente indecible pero incansablemente dicha de soles y desiertos, de riqueza y pobreza, de origen y expulsión. He aquí la vida como problema poético. Entre la vida y lo vivido se abre un abismo, la vida es tal vez aquello que permanece invivido en lo vivido, el espacio vacío de lo vivido, una promesa de felicidad, el dibujo inalcanzable de una vida nueva, que produce la demora de la palabra poética (cfr. “Idea del dettato” e “Idea della felicità”, en *IdP*, pp. 34 y 79 respectivamente).

Una cadena de sueños se entrelaza en el primero de los poemas compilados en “*Ricerca della pietra e dell'ombra*” (1968), produciendo un continuo en el que lo vivo y lo inerte, lo material y lo inmaterial, lo concreto y lo abstracto yacen unos junto a otros sin jerarquías aparentes. Relación sin dependencias recíprocas, pero no por ello arbitraria, esta sucesión anuda la ley a la gracia, la muerte al destino y el destino a la vida:

Il destino sogna
e sogna la vita.
La vita sogna
e sogna la maschera.
La maschera sogna
e sogna dio.¹⁶

Vida, máscara, dios (y, luego, palabra, Rosa, hombre, piedra) relacionados a través del sueño. Anhelos o temores, deseos o pesadillas, la vida asume su relación con la máscara, la provisoriedad, la multiplicidad de sentidos, la ausencia de identidades fijas, la celebración

¹⁵ Más adelante analizaré en profundidad la idea de la poesía como disolución del yo y la relación entre poesía y vida en los textos filosóficos de Agamben. Esta caracterización del poeta midiéndose con la vida está tomada, en parte, de la lectura agambeniana de Valéry en “L'io, l'occhio, la voce” (1980), compilado en *PP*, pp. 103-104.

¹⁶ “*Ricerca della pietra e dell'ombra*” (Búsqueda de la piedra y de la sombra), ed. cit., p. 27. “El destino sueña/ y sueña la vida./ La vida sueña/ y sueña la máscara./ La máscara sueña/ y sueña a dios.”

carnavalesca, pero también con la decisión de perspectiva, de forma: la vida se sueña enmascarada, vestida, festiva. Pero esta perspectiva se sueña fundamento, se piensa vestidura, no disfraz. La vida y dios mediados por la máscara. En esa ambivalencia fluye el poema, de modo tal que no pueda decidirse (escindirse) el significado de las relaciones en este continuo.

Los cuatro poemas que le siguen nos entregan la visión onírica de un intermundo en el que un héroe ensangrentado sale del laberinto, los ángeles hacen sonar las trompetas, los leones del mal desquician las puertas y un dios mutado en bestia fermenta en lo oscuro. Un alquimista ha escrito el universo y el rosario de las causas se ha disuelto; geometría de almejas, furia de serpiente, nostalgia de anguila asombrada de verse águila, carneros de oro que chocan las frentes, animales invisibles: “misura che misura il suo smarrirsi”; “chi ama la Legge, ora deve andare”; “la felicità è un gioiello al collo della notte” —sentencia el poeta. Con la suspensión de la Ley, las especies desbordan y convergen, asombradas, una sobre otra. Felicidad nocturna, brillante y peligrosa. Acaso todo esto ocurra en el instante en el que la vida se sueña máscara, instante en el que animales y hombres, héroes y dioses, exhiben el vacío central que habitan y resisten toda reconfiguración mitológica.¹⁷

“Il dio Nuovo” (1970) recoge seis poemas en los que se describe el encuentro con dioses y seres monstruosos. Acaso un único dios desconocido que se presenta en sus sucesivas transmutaciones a lo largo de la noche en la que nace y desquicia el mundo del poeta. Una experiencia de narcosis que, como el *fármakon* platónico, es a la vez lo que envenena y lo que cura. Un dios que cancela toda posible jerarquía teológica y que “trabaja justamente por la dislocación subversiva de la identidad en general” (Derrida, 1997, p. 127).¹⁸ Una afirmación sin reservas de lo extraño que recuerda el “sí último, gozosísimo, exuberante, arrogantisimo dicho a la vida”, con el que Nietzsche caracteriza su concepción del dionisismo (cfr. Nietzsche, 1994, p. 69).¹⁹

¹⁷ *Idem*, pp. 28-31. “medida que mide su extraviarse” (p. 29); “quien ama la Ley, ahora debe irse” (p. 30); “la felicidad es una joya en el cuello de la noche” (p. 28). Interpreto estos poemas en la línea de las sugerencias agambenianas sobre la relación hombre-animal en *L'a*, ed. cit., p. 94.

¹⁸ Cfr. Platón, *Fedro*, 274e. Remito al análisis derrideano de este diálogo, donde el *fármakon* es un regalo divino envenenado. Investigando las ambigüedades esenciales que atraviesan la literatura moderna, en un artículo de esta época del que hablaré más adelante, entiende Agamben de manera similar el problema del veneno y el antídoto: “ogni vero antidoto partecipa della natura del veleno che vuole combattere”, en “Il pozzo di Babele”, ed. cit., p. 49.

¹⁹ La presencia de Dionisos en el pensamiento nietzscheano está lejos todavía de ser una cuestión acabada entre los estudiosos. Como se sabe, tras una primera aparición en *El nacimiento de la tragedia* junto a otra

Una casa con grandes corredores y ventanales hacia el mar, una habitación con muñecas envueltas en gasa y un estante con cinocéfalos y antiguas máscaras. Es allí donde nace un nuevo dios, un dios húmedo, de mar, despedazador, cuyo sólo nombre (¿Babau, el Sol, Eón, el Arconte del mal?), aterroriza:

Oscuri respiriamo dalla soglia
la freschezza del suo corpo di rettile.
Gioca. È un bambino-mostro.
Come nelle fiabe si mutano bestie.²⁰

Desde el umbral, ese no-lugar de pasaje y de indeterminación ni dentro ni fuera de la habitación, el dios se ve siniestro (*unheimlich*), familiar y extraño, familiar en su extrañeza, extrañamente familiar: niño que juega y reptil monstruoso. El poeta besa al dios en la boca, aunque éste no tenga una, y el ruido del mar que lo exhorta: “mátalo, mátalo”.²¹

Este monstruo marino, que no late ni oye, esta bestia de oscuridad cerrada entre las hojas, es, sorprendentemente, la bondad: un gran vacío. Las serpientes saben su nombre, que ha madurado en la habitación como una piedra sorda.²² Toda partición se vuelve inoperante para llegar al dios: ni vida ni muerte, ni amor ni odio, ni maldad ni bondad, con nombre o sin nombre. O mejor: vida y muerte, amor y odio, maldad y bondad, con y sin nombre.

Inmediatamente después, en “Al Dio Dioniso”, el poema que citábamos al comienzo de esta sección, la maldad del dios se hace explícita. El poeta se mide aquí con la irresistible oscuridad a la que ruega iluminación. El dios penetrará sus venas, fluirán en su sangre y transformará su aire en piedra, el poeta, no obstante, está dispuesto a morir.

divinidad más tarde abandonada, Apolo, Dionisos desaparece por más de una década y vuelve a aparecer, alrededor de 1885, para confusión de los intérpretes, encarnando un ideal estético “clásico” que no puede asimilarse ya ni al romanticismo ni al clasicismo históricos. Cfr. M. Kessler *L'esthétique de Nietzsche*, Première Partie, cap. IV, ed. cit., pp. 91-111. Más allá de los problemas hermenéuticos que conlleva la cuestión del dionisismo en los textos de Nietzsche, la hipótesis bajo la cual leo estos poemas es que existe una interpretación agambeniana, juvenil y poética, anterior (o al menos no reductible) a la adhesión a la interpretación heideggeriana de Nietzsche que, como veremos a propósito de *UsC*, lo transforma en el último eslabón de la metafísica de la voluntad. En esta interpretación, Dionisos es la vida en su total ambigüedad, en su aspecto jovial y en su aspecto terrible: aquello que nos “libera” de la sujeción a un yo y aquello que nos “atrapa” en un fluir aniquilador.

²⁰ “Il Dio Nuovo”, en DN, ed. cit., p. 59. “Oscuros respiramos desde el umbral/la frescura de su cuerpo de reptil./Juega. Es un niño-monstruo./Como los que en los cuentos de hadas se transforman en bestias.”

²¹ *idem*: “E baci la bocca del dio./Come una madreperla si lega/il rumore del mare: uccidilo, uccidilo.”

²² “La bontà”, en DN, p. 60: “...una cosa sola che non batte e non ode,/una bestia di buio chiusa tra le foglie:/questo è bontà, questo grande vuoto [...]/[...] Come una pietra sorda/il tuo nome matura in questa stanza./Le serpi lo sanno[...]”//

Come sei malato di commiato, come le tue cattive voglie
mi posseggono. Dici: tutta la notte camminerò
nel tuo sangue, finché il tuo respiro diventi di pietra.

Dormo male, idolo di miele.

O dovrò portarti la luci dei veleni?
Il bianco uovo di rettile
del tuo sesso
esperto di narcosi.²³

Martirizado y enamorado, el poeta ansía al dios desconocido. Como si el dolor monstruoso fuera, al igual que para Ariadna, su indecible “última felicidad”. Un amor trastocado, como todo en el mundo desde el nacimiento del dios. Una “idea del amor” que será formulada con total precisión años más tarde, en *Idea della prosa*:

Vivere nell'intimità di un essere estraneo, e non per avvicinarlo, per renderlo noto, ma per mantenerlo estraneo, lontano, anzi: inapparente —così inapparente che il suo nome lo contenga tutto. E, pur nel disagio, giorno dopo giorno non essere altro che il luogo sempre aperto, la luce intramontabile in cui quell'uno, quella cosa resta per sempre esposta e murata. (“Idea dell'amore, en IdP, p. 41)²⁴

“Esa cosa”, el dios amado, cuyo nombre dislocado, aterrador, tiene el poder de hacernos desmayar, y en cuya intimidación el poeta vive, es el dios-verdugo de Ariadna, y, quizás, la vida huidiza y voluptuosa a la que Zaratustra declara su amor irrestricto en “La otra canción del baile”: “Te temo cercana, te amo lejana; tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme: — yo sufro, ¡más qué no he sufrido con gusto por ti!” (Nietzsche, 1995, p. 310).

Entre embriaguez, olor de muñecas, ingesta de amapolas y fiestas interrumpidas, ha llegado el dios-serpiente trayendo su nombre, casto como un veneno. Y, en la oscuridad, listo para morir y volver a nacer, entre húmedos pliegues, consume al poeta. Y lo salva.

[...] Il tuo corpo
una bambola epilettica
chiusa in un acquario

²³“Al Dio Dioniso”, en DN, ed. cit., p. 61. “Cómo estás enfermo de despedidas, cómo tus malvadas ganas/ me poseen. Dices: toda la noche caminaré/ en tu sangre, hasta que tu respiración se transforme en piedra.//Duermo mal, ídolo de miel.//¿O tendré que llevarte la luz de los venenos?/el blanco huevo de reptil/de tu sexo/ experto de narcosis//”

²⁴Una traducción posible: “Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para acercarlo, para hacerlo conocido, sino para mantenerlo extraño, lejano, más bien: inaparente —tan inaparente que su nombre lo contenga todo. Y, aun en el sufrimiento, día tras día no ser otro que el lugar siempre abierto, la luz eterna en la que aquel uno, aquella cosa resta por siempre expuesta y amurallada”.

di parole, buio,
la tua grande
espirazione,

sillabico sangue
che goccia e rinasce
e mi salva.²⁵

Como en un ciclo de retorno eterno en cuyas vueltas infinitas todo se desarticula una y otra vez, el conjunto de poemas “Il Dio nuovo” expone el nacimiento, las monstruosas transformaciones y la muerte de un dios cruel e hipnótico que fluye y aniquila y que, al desangrarse, renace y libera.²⁶ Nietzsche asedia esta escritura juvenil, sobrevuela como un fantasma, como un “portador de tirso que constriñe a todos a seguirlo”.²⁷ Dionisos, como la aterradora criatura de Lovecraft, acecha en el umbral de la escritura agambeniana de esos años: aparecerá, como veremos, para dinamitar desde adentro la maquinaria conceptual construida en *UsC*, y será la figura a partir de la cual se piense el problema de la “violencia sagrada” en lo que podríamos considerar su primera intervención en el terreno de la filosofía política y de la filosofía de la historia, el artículo “Sui limiti della violenza” (1970):

Los griegos, que, por su concepción de la *polis*, fueron llevados a preguntarse con particular urgencia el problema de la violencia sagrada, habían expresado todo su inquietante significado en la figura de Dionisos, es decir, de un dios que muere y renace. En la intuición de esta esencial proximidad de la vida y de la muerte, de la violencia y de la generación, y en el descubrimiento de que, experimentándola, el hombre puede alcanzar una nueva generación del tiempo y un nuevo nacimiento, está el carácter específico de la violencia sagrada. (LV, p. 169)

Así, Dionisos es la cifra dúplice de la vida: su terrible violencia y su capacidad de renovación absoluta. Junto a la entrega inexorable al peor de los destinos, sobrevive intacta la eterna fe en que algo completamente nuevo se produzca, dando inicio a un nuevo tiempo. A través de su

²⁵ “Il Dio-serpente”, en DN, ed. cit., p. 64: “[...] Tu cuerpo/una muñeca epiléptica/encerrada en un acuario// de palabras, oscuro/tu grande/expiration// la silábica sangre/que gotea y renace/ y me salva”.

²⁶ Un año más tarde, Agamben publica un último grupo de poemas “Tre poesie. Entre el alma y lo esposo”, dedicadas a José Bergamín. El tercer poema es una especie de plegaria a un dios marino, malvado y redentor: “Se sei un dio, salvalo,/ti prego [...]//sta andando verso il mare// Se sei un dio, confundilo,/non lasciare che ti trovi//[...] Se sei un dio, salvalo/da te.” Una traducción posible: “ Si eres un dios, sálvalo,/te lo ruego// está yendo hacia el mar// Si eres un dios, confúndelo,/no dejes que te encuentre//[...] Si eres un dios, sálvalo/de ti//”, en ed. cit., p. 168.

²⁷ En “Aby Warburg e la scienza senza nome”, Agamben recordará esta caracterización warburguiana de Nietzsche como un cierto tipo de “profeta antico che corre nella strada, si strappa le vesti, minaccia e trascina a volte il popolo con sé”, *PP*, ed. cit., nota 21, p. 133.

escritura poética, Agamben lo conjura —en su doble acepción etimológica: lo evoca y lo expulsa.²⁸

Monstruos y animales, dioses y hombres, conforman un continuo en el universo poético que se despliega paralelo a las primeras intervenciones teóricas dedicadas a Artaud y Nietzsche, de las que nos ocuparemos a continuación. La vida es aquí un enigma difícil y plurivalente, el objeto privilegiado de la poesía, a la vez que aquello que la poesía produce demorándose en la palabra. La poesía no tiene nada que decir, no recorta “temáticamente” el universo, ella se encuentra en la extraña región en la que conviven el olvido y el recuerdo, la imposibilidad de pensar y un poder solo pensar.

Acaso podría decirse de estos poemas lo que dirá Agamben unos pocos años más tarde sobre la poesía de Sergio Solmi: se trata de una obra poética que hace jugar una especial simbiosis entre los contrarios “correspondiente con una profunda estructura biopolar de la sensibilidad”, en la que “la adhesión a la oscura y elemental pulsación de la vida va junto con el amor por la forma perenne y perfecta” (PSE, p. 108). Comentando un trabajo de Solmi sobre Rimbaud, en ese mismo artículo, Agamben da cuenta de un rasgo rimbaudiano que Solmi comparte, pero que acaso también su propia poesía juvenil, escasa e interrumpida, ha intentado emular siguiendo los pasos de una “naciente tradición poética” que asume el riesgo extremo de la “ausencia de Dios”:

una lacerante doblez de la propia sensibilidad, [...] dividido entre dos mundos de los cuales, sin embargo, ha logrado custodiar íntegras las instancias, reconduciendo continuamente el impulso místico y la alquimia verbal a una oscura y fabulosa experiencia de los sentidos, en una unidad de poesía y vida. (PSE, p. 110)

II. Sodoma, Gomorra y Babel, los artículos

En 1966 Agamben publica tres artículos en la revista *Tempo presente*.²⁹ En 1968, otro en un número de *Ulisse* dedicado a las “lenguas y los lenguajes” y en 1970, antes de la

²⁸ Sobre los dos sentidos de “conjurar”, cfr. “Archeología filosófica” en *SR*, ed. cit., p. 85.

²⁹ La revista *Tempo Presente* fue fundada por Nicola Chiaramonte e Ignazio Silone en 1956 y financiada por el *Congress for Cultural Freedom*, que entre 1950 y 1967 reunió a intelectuales europeos y norteamericanos con el fin de poner en evidencia la existencia de una producción cultural autónoma del control político. La publicación de la revista fue interrumpida por sus fundadores en 1967 al descubrirse que los fondos de todas las actividades financiadas por el *CCF* provenían de la CIA en el marco de una campaña para “orientar la vida cultural de Occidente” en contra del creciente pensamiento anticapitalista profesado por la intelectualidad europea y del crecimiento electoral de los partidos de izquierda. [Cfr. F. Saunders, *La guerra fredda culturale. La Cia e il mondo delle lettere e delle arti*, trad. cit.]. No obstante, la revista tiene un marcado sesgo político socialista y es crítica de la política internacional norteamericana y del neofascismo italiano así como del “oscurantismo

aparición de su primer libro, publica tres artículos en *Nuovi Argomenti*.³⁰ La lectura de estas primeras intervenciones teóricas públicas permite comprender la idiosincrasia del aparato conceptual que Agamben comienza a construir —que no puede reducirse exclusivamente a su encuentro con Heidegger—, el recorte temático que establece y que en gran medida se conserva en los textos sucesivos (la preocupación por el lenguaje, la obsesión por la pornografía, la profanación, la “obra”, etc.), y la mirada ampliada sobre el fenómeno de la vida que le proporcionan sus lecturas de Artaud, Kleist, Jarry, Kafka, Klossowski y von Hofmannsthal, entre otros.

1. Artaud o el desbordamiento de lo “humano”

“La 121ª giornata di Sodoma e Gomorra” (1966) presenta un diagnóstico sobre Occidente a través de una mirada sobre la concepción del teatro de Artaud. Como en *UsC*, el arte es aquí el lugar privilegiado para pensar el problema fundamental de la cultura occidental. Artaud será presentado como un *impasse* en la cultura, pero, a diferencia de *UsC*, también como una salida de la cultura: su obra es el lugar donde el pensamiento encuentra su sombra, el camino sin salida que es él mismo una salida, una profanación posible de lo sagrado (es decir, de lo sacralizado). El teatro empujado a la radical otredad (a su sombra) que promueve Artaud, es un punto muerto en el que se reduce a la nada todo antagonismo entre materia y espíritu, entre idea y forma, entre concreto y abstracto. Más allá de la conciencia, en este teatro el espíritu retrocede hasta la opacidad de la materia. “En una aparente vacuidad de sentido, [Artaud] desvela la doble dimensión de un exceso y de un defecto del significado con respecto al significante”, señala Agamben (121SG, p. 61).

Es alrededor del teatro primitivo y alquímico, que no reniega de su tarea de nombrar y dirigir sombras, donde “se congrega el verdadero espectáculo de la vida” (121SG, p. 60).

católico”. Aunque hay numerosos artículos dedicados a la producción cultural italiana de “elite”, la revista da cuenta a lo largo de sus números de las principales discusiones políticas coyunturales dentro y fuera de Italia.

³⁰ La revista *Nuovi argomenti* fue fundada por Alberto Moravia y Alberto Carocci en 1953, a quienes se unió Pier Paolo Pasolini. Se trata de una revista literaria que adopta al comienzo, hasta 1965, una perspectiva explícitamente marxista y que combina de modo paradigmático las preocupaciones “estéticas” y “políticas” que atraviesan el universo cultural italiano del siglo XX. La revista *Ulisse. Rivista di cultura internazionale*, fue fundada en 1947 por Maria Luisa Astaldi y tiene un formato monográfico: cada número está dedicado a algún problema de actualidad para cuyo tratamiento se convocan especialistas que abordan la cuestión desde la perspectiva de la divulgación científica.

Como el yo poético rimbaudiano,³¹ la epifanía a la que Artaud empuja el teatro señala sólo su radical otredad con respecto a sí mismo: una serie de máscaras impersonales que, como quería Jarry, no representan sino que crean la vida.

En el que Agamben considera el texto más importante entre aquellos dedicados al teatro, “El teatro y la cultura”, Artaud ofrece una definición de la “vida” que, aunque Agamben no cite aquí, resuena incluso hoy en las consideraciones más recientes del filósofo:

cuando pronunciamos la palabra vida, debe entenderse que no hablamos de la vida tal como se nos revela en la superficie de los hechos, sino de esa especie de centro frágil e inquieto que las formas no alcanzan. (Artaud, 2005, p. 13)³²

La vida es un flujo débil e inaferrable, inagotable en sus múltiples formas. Artaud llama a una reforma de “todas nuestras ideas acerca de la vida [en esta] época en la que nada adhiere ya a la vida”(idem, p. 9) y protesta contra la idea de una cultura separada de la vida, “como si la cultura se diera por un lado y la vida por otro; y como si la verdadera cultura no fuera un medio refinado de comprender y ejercer la vida” (idem, p. 10). Este breve texto, así como los otros textos reunidos en *El teatro y su Doble*, está atravesado por consideraciones acerca de la vida y su relación con la cultura, que son el punto de partida del primer artículo de Agamben. Así, por ejemplo en la “Tercera carta sobre la crueldad”, de noviembre 1932, Artaud afirma:

El teatro ha de ser igual a la vida, no a la vida individual (ese espectáculo individual de la vida donde triunfan los *caracteres*), sino a una especie de vida liberada, que elimina la individualidad humana y donde el hombre no es más que un reflejo. (Idem, p. 129)

El teatro que, al igual que la danza, “no ha empezado a existir todavía”, es la vida, el fondo irrepresentable de toda representación y la crueldad es también un modo de llamar a la vida. El hombre es sólo una de las múltiples representaciones que se da la vida, un reflejo

³¹ Cfr. A. Rimbaud, “Lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871”, en *Les lettres manuscrites d'Europe, d'Afrique et d'Arabie*, ed. cit., p. 386: “[...] Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident: j'assiste à l'éclosion de ma pensée. Je la regarde, je l'écoute [...] Si les vieux imbéciles n'avaient pas trouvé du Moi que la signification fausse, nous n'aurions pas à balayer ces millions de squelettes qui, depuis un temps infini, ont accumulé les produits de leurs intelligence borgnesse, en s'en clamant les auteurs!” Una traducción posible: “Porque yo es otro. Si el cobre se despierta en trompeta, no es por su culpa. Me es evidente algo: asisto a la eclosión de mi pensamiento: lo miro, lo escucho [...] ¡Si los viejos imbéciles no hubieran encontrado del yo sino la significación falsa, no tendríamos que barrer estos millones de esqueletos que, desde un tiempo infinito, han acumulado los productos de su inteligencia cerrada, proclamándose autores!”

³² Cfr. “PP”, en *PP*, ed. cit., p. 286, donde se nos dice que la vida es una potencia que incesantemente excede sus formas. También en *RG*, se describe la vida mesiánica como la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma predeterminada, ed. cit., p. 272. Retomaré estas caracterizaciones en los Capítulos 2 y 3 respectivamente.

entre otros. Nuestra cultura no ha coincidido nunca con la vida, sostiene Artaud, por ello extiende su búsqueda por fuera de Europa para encontrar en mitos cosmológicos mejicanos, hindúes, judíos o iraníes, manifestaciones posibles para su teatro imposible. Fuera del mísero teatro de palcos y escenarios, de artistas y espectadores desinteresados, siempre subsidiario de la metafísica de la representación, el teatro artaudiano es una técnica corporal que aniquila las diferencias entre sentimiento y expresión en la búsqueda de restauración de una especie de dionisismo en el que el seguidor se forma otro cuerpo. Luego de una larga explicación de la cosmogonía de los Bambara, único relato que considera cercano a esta concepción, dice Agamben que en el teatro de Artaud

como en la cosmogonías de los Bambara, los hombres se cortan las muñecas y la lengua y se frotan contra el tronco del *balanza* [acacia albida] hasta perder toda su sangre, pero en el momento mismo de la agonía sus cuerpos renacen y sus almas se transforman en pájaros: a través del teatro, el hombre se forma un nuevo cuerpo. (121SG, p. 64)³³

El interés agambeniano por Artaud no se reduce a cuestiones meramente “estéticas”: a una consideración de las modificaciones en la teoría del teatro o —al modo de Blanchot— a una reflexión de su obra en términos de un arte poético;³⁴ su atención sobre el escritor francés

³³ Agamben refiere, sin citar, los estudios de G. Dieterlen, donde se reconstruye la mitología bambara: para los Bambaras el ser humano tiene un carácter dual irreductible, ya que está compuesto por un principio vital, el *ni*, cuya presencia en lo viviente se evidencia en la respiración y en la circulación de la sangre y su “doble”, *dya*, exteriorizado en la sombra o imagen reflejada relativamente independiente de los cuerpos. El *balanza*, la acacia albida, tiene un lugar central en la primera fase de la creación: era uno de los dos principios reinantes responsables de la población del universo antes de que el mundo tomara forma; pero luego dejó de formar parte de los objetos de veneración porque se creyó que traía la muerte a los hombres. Cfr. G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, ed. cit., pp. 37-38.

³⁴ Esta referencia a Blanchot nos permite dimensionar la cercanía del joven Agamben al pensamiento francés. Según refiere en una entrevista, después de graduarse, en 1965 viaja a París con una beca de estudio y vuelve luego en 1970 por tres años como lector de italiano. Cfr. A. Sofri, “Un' idea di Giorgio Agamben”, ed. cit., p. 32. El texto de Blanchot al que se refiere, “Artaud”, publicado inicialmente en la *Nouvelle Revue Française* 4 (nov. 1956, N° 47, pp. 873-881), fue republicado en 1959 en *El libro por venir* y sentó las bases para numerosas lecturas de Artaud, entre ellas la de Derrida (en “La palabra soplada” publicada por primera vez en *Tel quel*, 20, en 1965 y “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, conferencia pronunciada en Parma en abril de 1966 y compilados luego en *La escritura y la diferencia*) o la de Foucault (en *Historia de la locura en la época clásica*, de 1964). Resulta llamativo el intento de Agamben por distanciarse de la interpretación de Artaud en términos poéticos que propone Blanchot dado que si bien, por un lado, cambia el eje de análisis y se ocupa del teatro y de la fundación de una nueva mitología como lo específicamente novedoso en Artaud, por el otro, es Blanchot quien parece haberle abierto el camino a la pregunta por el problema del abandono del pensamiento, de la necesidad de pensar su ausencia y de la “imposibilidad de pensar qué es el pensamiento”, que será fundamental en este artículo y en sus textos por venir, así como a la posibilidad de pensar la cercanía con Sade y, lo que resulta más importante en el contexto de nuestra investigación, a la posibilidad de pensar la relación del

se debe a que ejemplifica el momento límite de la cultura: el teatro de Artaud representa la centésimo vigésimoprimer jornada de Sodoma y Gomorra, en la que, una vez terminada la sádica narración de la carnicería en cadena, el hombre está suspendido sobre su destino, como la historia está hundida en el octavo día de la creación.

El teatro de Artaud es, de este modo, para el joven escritor:

la inmóvil y frenética operación final [...] es este más allá del límite extremo, [es] esta cosmogonía (o este apocalipsis) en la que los hombres, en el límite de su última frontera infernal, rehacen a los dioses y fundan la posibilidad de toda acción verdaderamente sagrada. (121SG, p. 70)

Valiéndonos de algunas consideraciones agambenianas posteriores, podríamos decir que se trata de una operación blasfema en la que, contra ese Dios-mierda con cuyo juicio se quiere terminar,³⁵ se devuelve la vida a los dioses, como la religión brahmánica crea sus dioses a través de sus ritos, sólo que parece hacérselo en la forma de un juego: como inversión de la operación de sacralización (*P*, p. 86). Aquí el arte parece ser la versión paródica de un culto que, al decir de Durkheim, “no tiene sólo la meta de poner en comunicación los sujetos profanos con los seres sagrados, sino también mantener a éstos en vida, recrearlos y regenerarlos incesantemente”,³⁶ pero, al hacerlo, no los mantiene en una esfera separada sino

pensamiento y la vida: según Blanchot, Artaud comprende que no se trata de recuperar la plenitud perdida frente a la constatación del vacío sino que lo que hay es grieta y fisura, una “falta viviente que hace que la vida sea inacabada, inaprehensible e inexpresable a no ser por el grito de una feroz abstinencia” (M. Blanchot, “Artaud”, trad. cit., p. 5). Por ello, pensar es pensar hacia atrás, la impotencia no es nunca suficientemente impotente, dice Blanchot “en esa lucha Artaud no renuncia a lo que llama «vida» (ese brote, esa vivacidad fulgurante) cuya pérdida no puede tolerar, que quiere unir a su pensamiento; que, por una obstinación grandiosa y terrible se niega en absoluto a distinguir del pensamiento, cuando éste no es otra cosa que la «erosión» de esa vida, la «demacración» de esa vida, la intimidad de ruptura y de perdición en la cual no hay vida ni pensamiento, sino el suplicio de una falta fundamental por la cual se afirma ya la exigencia de una negación más decisiva. [...] Artaud no aceptará jamás el escándalo de un pensamiento separado de la vida, inclusive cuando se entrega a la experiencia más directa y salvaje que nunca se haya hecho de la esencia del pensamiento entendida como separación, de esa imposibilidad que el pensamiento afirma contra sí mismo como límite de su infinita potencia” (*idem*, p. 7). Sobre la influencia de este texto en el pensamiento francés, cfr. E. Scheer, *Antonin Artaud, a critical reader*, ed. cit., p. 109.

³⁵ Cfr. A. Artaud, “La búsqueda de la fecalidad” en *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, trad. cit., p. 20: “Dios ¿es un ser?/ si lo es, es la mierda/ Si no lo es/ no existe./ O bien sólo existe/como el vacío que avanza con todas sus formas/ y cuya representación más perfecta /es la marcha de un grupo incalculable de ladillas.”

³⁶ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, p. 494, citado por Agamben en el contexto de su investigación sobre la glorificación en la teología cristiana. Cfr. *RG*, p. 250. Sobre el concepto agambeniano de “parodia” volveré en el Capítulo 4.C. Cfr. “Parodia”, en *P*, ed. cit., pp. 39-56. Para una interpretación en clave paródica del teatro de Artaud, véase

que los devuelve a la esfera propia de las producciones humanas. En el teatro de Artaud, como en el poema homérico, los dioses se muestran en su carácter de “hechos”, son lo que resulta de un especial uso de la palabra humana. (RG, p. 225) Renegando del bautismo y de la misa, del descenso del supuesto Jesucristo a los altares, del llamado Cristo que aceptó vivir sin cuerpo frente a la ladilla-dios (Artaud, 1975, p. 21), Artaud es acaso un sacrílego deliberado, un profanador que abre el lenguaje a un uso paródico que impide toda identificación con lo parodiado (la escena teológica, en este caso).³⁷

Pero volvamos al joven Agamben. Artaud, nos dice, comprende la relación ambigua que Occidente tiene con su “sombra”. Nuestra cultura, como Peter Schlemihl, vendió su sombra, pero, en ese gesto, la transformó en la presencia inquietante que, como el ser heideggeriano, indica el acto mismo de su estar escondida. Un doble se manifiesta allí donde se esconde (al modo del nietzscheano Dionisos de los poemas recién considerados). Por ello, el teatro deberá dirigir las sombras y crear a partir de allí una nueva mitología, tal como lo propuso el romanticismo temprano.

“Crear Mitos, tal es el verdadero objeto del teatro, traducir la vida en su aspecto universal, inmenso, y extraer de esa vida las imágenes en las que deseáramos volver a encontrarnos”, declara Artaud (Artaud, 2005, p. 129).

Si con la modernidad la historia y el destino, unidos en el mito, se separan, la tarea de una nueva mitología deberá ser la de reconciliarlos, pero no ya a través de una historización de las potencias naturales, al modo de la mitología griega, sino a través de una naturalización

C. Dumoulié, *Nietzsche y Artaud, por una ética de la crueldad*, trad. cit., especialmente el final del capítulo 7, de la segunda parte: “Postura e impostura”, pp. 168-173.

³⁷ En “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, conferencia pronunciada en Parma el mismo mes del mismo año de la publicación del artículo de Agamben que estamos considerando (abril de 1966), Derrida asume, como lo hace Agamben, que la importancia de Artaud va más allá del interés por la obra de arte. El teatro de la crueldad es una “cuestión histórica” porque anuncia el límite de la representación, la muerte de la metafísica de la imitación a manos de una “afirmación de la vida [que] se deja desdoblar y surcar por la negación” (trad. cit., p. 321). A su vez, el problema teológico que implica el teatro de Artaud también es advertido aquí por Derrida: “[e]l teatro de la crueldad expulsa a Dios de la escena [...]. Es la práctica teatral de la crueldad la que en su acto y su estructura, habita o más bien produce un espacio no-teológico” (*idem*, p. 322). Por lo demás, este escrito también presenta una mirada crítica hacia la perspectiva exclusivamente negativa con que Blanchot considera a Artaud. Así, dice Derrida: “Artaud no reclama una destrucción, una nueva manifestación de la negatividad” (*idem*, p. 318) sino la afirmación cruel de un teatro que ha nacido de su propia desaparición. Finalmente, Derrida señala un límite en la propuesta antimetafísica de Artaud: el teatro de la crueldad clausura la representación clásica, pero reconstituye, en el mismo movimiento “un espacio cerrado de la representación originaria, de la archi-manifestación de la fuerza o de la vida” (*idem*, p. 325).

de una potencia histórica, como entendió Schelling.³⁸ La Naturaleza, convertida en sombra por la cultura, podrá dar vida a un mito colectivo de muerte y resurrección en el que el hombre se forme otro cuerpo, en el que el destino se convierta en el vacío acto de indicar. Con el teatro, prosigue Agamben, el pensamiento se prende fuego y logra abolir el destino en su autoconsumación.

Por ello, la experiencia de Artaud es la experiencia de la ausencia del pensamiento, “del pensamiento como “privación” y a la vez de la plenitud del ser hacia la cual esta privación hace signo” (121SG, p. 68), indica Agamben en clara consonancia con el texto de Blanchot del que, sin embargo, dice estar apartándose. Artaud reconoce haber escrito su obra sobre la falla de la palabra frente a lo que permanece sustraído a la expresión; pero, en la lucha con lo inexpresable, el teatro, como una droga potente, es un medio para abrir las puertas de la percepción y cumplir la operación liberatoria que pone al hombre en la realidad. El teatro es negro, afirma Agamben, porque “lo negro es la tentativa de transformar el *impasse* en una vía de salida y de buscar la salvación donde crece el mayor peligro, como si la vida tuviese un sentido y una dimensión real sólo a partir del apocalipsis” (*idem*). Tal vez con un tímido gesto, en ese “como si la vida tuviese un sentido a partir del apocalipsis”, Agamben apunte hacia algo más allá de la constatación —absolutamente blanchotiana— del impoder esencial al pensamiento, hacia la afirmación de una potencia apocalíptica, es decir, etimológicamente, des-cubierta, sacada de su escondite, que se des-vela como la facultad de tener aquella

³⁸ Agamben señala aquí las cercanías entre Artaud y Schelling, pero el proyecto de una nueva mitología es común a todo el círculo de Jena y llega incluso hasta el primer Nietzsche a través del romanticismo tardío. En “El discurso sobre la mitología” que forma parte del *Diálogo sobre la poesía* (1800) de F. Schlegel, la mitología es concebida como el despliegue que emana de un caos originario, es el *Ursprung*, la fuente y la base firme, un suelo (*Grund*) y es también la potencia creativa, formadora que produce las obras. Ludovico, el personaje que pronuncia este “Discurso”, sostiene que en la antigüedad, la mitología era el centro, la base firme de la poesía, mientras que la poesía moderna carece de mitología: “la mitología antigua fue en todo la primera flor de la joven fantasía, adhiriéndose e informándose a lo más cercano y vivo del mundo sensible” (F. Schlegel, *Diálogo sobre la poesía*, trad. cit., p. 118). La nueva mitología, en cambio, deberá formarse de lo más profundo del espíritu y ser un “lecho y recipiente para la antigua eterna originaria fuente de la poesía” (*idem*). Cercano al círculo de Jena, Schelling opone la mitología griega a la mitología cristiana, como realista e idealista respectivamente, pero, a diferencia de Schlegel, que opone al principio de la naturaleza en Grecia el del entendimiento en la modernidad, Schelling le opone la providencia divina. “La materia de la mitología griega era la naturaleza, la intuición general del universo como naturaleza, la materia de la cristiana, la intuición general del universo como historia, como un mundo de la providencia” dice P. Szondi en *Poética y filosofía de la historia I*, trad. cit., p. 135. Cfr. F. W. J. Von Schelling, *La filosofía del arte* (lecciones impartidas entre 1802 y 1804, publicadas luego en 1859), especialmente §§37-39, trad. cit., pp. 68-69. El interés por el problema de mito será otra constante en el pensamiento de Agamben. Recordemos, por ahora, que es a través de la idea de “máquina mitológica” de Furio Jesi que Agamben formula su concepción de la producción de lo humano en la escisión de lo viviente (cfr. *L'a*, p. 34). Volveré sobre esta cuestión en el Capítulo 3.D.

privación que era el pensamiento: una potencia definida por la posibilidad de su no ejercicio (*PP*, 276-277).³⁹ Leído desde la posterior lectura agambeniana de la potencia en Aristóteles —que no aparece sino hasta después de la publicación de *UsC*—, el teatro de Artaud podría ser un camino sin salida que es a la vez una salida porque es manifestación de aquella potencia que permite disponer de la privación que es el pensamiento. La nada sobre la que Artaud declara escribir su obra, la ausencia del pensamiento, se muestra como algo más que una simple ausencia, es ella misma algo existente, una inagotable potencia que puede su propia impotencia, que excede todas sus realizaciones.

Contrariamente a lo que sostendrá en *UsC*, Artaud ofrece, al menos por momentos, en 121SG una salida, una operación de alquimia negra a la que se entrega el pensamiento: la restitución del cuerpo a la vida, el acto mítico de hacer un cuerpo sin órganos, como el divino cuerpo del autómatas kleistiano que reencuentra la gracia en la danza ignorante, el renacimiento del hombre-árbol sin órganos ni función. Así, podríamos afirmar que Artaud es para Agamben, como para Derrida, el destructor de la metafísica dualista (alma/cuerpo, palabra/existencia), en la medida en que persigue “una manifestación que no [sea] expresión sino una creación pura de la vida” (Derrida, 1989, p. 240).

Vemos aglutinarse en la caracterización del teatro de Artaud que ofrece este primer artículo, algunas de las temáticas que serán desarrolladas más adelante a lo largo de la obra de Agamben cuando se trate de pensar dislocaciones posibles de la máquina de desnudar la vida que Occidente construyó. En efecto, el teatro de Artaud es un movimiento contra-sacramental, una profanación, un borramiento de las distancias entre las especies que yacen inextricablemente confusas (confusión en la que entran no sólo los hombres y los animales, sino también los dioses), o, como la pornografía, un conocimiento negativo que aniquila la objetividad del mundo.

En la época del cumplimiento de la metafísica, [...] el cuerpo deviene materia de un contra-sacramento que invierte la transustanciación de la eucaristía; y así como en ella el cuerpo y la sangre de Cristo aparecen bajo la especie de la sustancia del pan y del vino, pero esta sustancia se destruye, a través de la propia consagración, para que pueda aparecer la sustancia del cuerpo de Cristo; así, inversamente, ya que Dios ha muerto, se trata ahora de restablecer la sustancia del pan y del vino a través de la

³⁹ Me ocuparé en el capítulo siguiente del concepto de “potencia”. Me interesa ensayar aquí, tal vez algo especulativamente, algunas continuidades que podrían encontrarse entre este artículo y las reflexiones posteriores, con el objetivo de evaluar la impronta que, más allá de su reconducción a la lógica discursiva de la metafísica de la vida que se despliega en *UsC*, el teatro de Artaud puede haber dejado en el pensamiento de Agamben.

destrucción de la sustancia del cuerpo de Cristo. En otras palabras, se trata de recrear el cuerpo celeste del hombre a través de la profanación del espíritu y, también esta vez, la presencia de este cuerpo celeste podrá realizarse sólo al precio de la destrucción del espíritu, es decir, en el espíritu entendido como ausencia y como pérdida. Esta atroz y sublime imposibilidad es el teatro para Artaud: es la mesa de operaciones sobre la cual el hombre se rehace un cuerpo y retorna al estado originario. (121SG, p. 67)

La buena gracia (*eu-karistos*) es un instrumento de santificar (*sacra-mentum*). Sacrificio incruento del cuerpo y la sangre del que ha sido embadurnado con aceite para ser declarado rey (*christos-mesias*). Administración meticulosa del comercio entre la fisiología divina y humana que garantiza la sujeción de la “especie humana” a un destino inventado. Máquina teológica que hunde sus tijeras en el trasfondo de lo viviente para recortar la figura sangrante del hombre, más acá de dios, más allá del animal. Producción de una vida separada y excluida de sí misma. Esa es, acaso, la máquina, cuyo funcionamiento será objeto de análisis pormenorizado en el proyecto *Homo Sacer*, que la operación alquímica artaudiana intenta detener (independientemente de que lo logre o no) con la re-creación, paródica, siempre paródica, del cuerpo celeste y glorioso del hombre.

Forjar un cuerpo para el hombre destruyendo el espíritu en una cruenta operación que le devuelve todo lo que puso en el más allá, esa es la tarea infame del teatro artaudiano, como fue la de la filosofía nietzscheana. Dios, “fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá”, es la contradicción misma de la vida,⁴⁰ y es por ello que el teatro de la crueldad coloca la violencia irreductible del cuerpo en el lugar de Dios. Pero, no se trata realmente de reemplazar a Dios con un nuevo mito fusionante, se trata acaso simplemente de proponer un espejismo alquímico que fragua un dios burlón, Momo, la parodia de todo dios, bello y terrorífico, puro y abyecto (cfr. Artaud, 1998).

Hacia el final del artículo, Agamben introduce una analogía entre el teatro nunca representado y los grandes textos de la pornografía, escritos en la tensión paradójica entre la imposibilidad de ser representado y el deber de ser representado. “La pornografía es la forma en la que el teatro se da una existencia puramente negativa” (121SG, p. 70): ella señala, negativamente, el ser y, por ello, no tiene que ver con el sexo sino con el conocimiento en el preciso momento en que logra reabsorber el destino y anular la objetividad del mundo. La

⁴⁰ Cfr. F. Nietzsche, *El anticristo*, trad. cit., §18, p. 43 y FP de Otoño de 1881, 12 [34]: “Mi tarea: toda la belleza y la sublimidad que hemos prestado a las cosas y a las ficciones, reivindicarlas como propiedad y producto del hombre y como su más bello adorno y su más bella apología”, traducido en *Estética y teoría de las artes*, trad. cit., p. 89.

confusión de los cuerpos, la promiscuidad expuesta en las orgías fabulosas, son la tenue promesa de felicidad que, en su variación imperceptible de un único tema mítico, encierra la pornografía: “única provocación histórica” a existir que el teatro tal como lo pensó Artaud tuvo.

La pornografía —como dirá más adelante en *IdP* al proponer su idea del comunismo— exhibe el carácter episódico, anecdótico del placer, “la íntima digresión de todo universal” (*IdP*, p. 56). La vestimenta y la desnudes, confundidas, serán allí la sigla de una “comunidad aún no presagiada”, como lo fueron en el mundo antiguo las representaciones de las relaciones amorosas entre los dioses y los hombres:

En la unión sexual con el dios, el mortal, vencido y feliz, eliminaba de golpe la infinita distancia que lo separaba de los celestes; pero, al mismo tiempo, esta distancia se reproducía invertida en la metamorfosis animal de la divinidad.
(*IdP*, p. 55)

En el teatro de Artaud, como en la pornografía, hay un desbordamiento de lo “humano”, una disolución del yo “en el vacío sin fondo al que se condena la concesión de una última y absoluta sustancialidad del yo” (121SG, p. 60). Un fluir, una continuidad entre las especies artificialmente recortadas de lo viviente se hace evidente en el rehacer del cuerpo: dioses bestializados, autómatas sublimes, hombres devenidos pájaros o árbol.

Este cuerpo mental, hecho de pura sombra y llama, es el producto del acto liberatorio del que puede nacer el teatro después de su absoluta alienación, una tentación consumada, como la de San Antonio, que sólo deja abierta la posibilidad de su infinita repetición: después de Artaud ya no hay teatro que pueda ser representado, pues él es como aquel lenguaje del cual, según narra Lord Chandos en su carta, ninguna palabra se conoce.⁴¹ Una oscilación se manifiesta a lo largo del artículo: la salida propuesta por Artaud es ella misma un atolladero, nos entrega a un mundo disuelto en el que ninguna liberación es ya posible. Artaud ofrece una salida, la posibilidad de pensar la vida como el espacio que se abre en este teatro, pero a su vez, una cierta imposibilidad cierra este camino.

⁴¹ Hacia el final de la carta, Lord Chandos dice que su pensamiento febril necesita una expresión más inmediata, más fluida, más ardiente que las palabras: “Lo que quiero decir es que la lengua en que, acaso, me fuere dable, no ya escribir sino pensar, no sería el latín, ni el inglés, ni el italiano o el español, sino un idioma cuyo vocabulario ignoro, aquella lengua en que me hablan las cosas mudas y en la cual quizá deba yo un día, desde la tumba, responder por mis actos ante un juez desconocido”, en H. von Hofmannsthal, *La carta de Lord Chandos y algunos poemas*, trad. cit., p. 23.

Antes de terminar, Agamben cita el último parlamento de *La tentación de san Antonio* de Flaubert como una muestra de que esta tentación, como la provocación de Artaud, termina con un mundo en decadencia:

ANTONIO, delirando.

¡Qué felicidad! ¡Qué felicidad! He visto nacer la vida, he visto el comienzo del movimiento. La sangre late con tal fuerza en mis venas que las va a romper. ¡Siento deseos de volar, de nadar, de ladrar, de mugir! ¡Desearía tener alas, un caparazón, una corteza, una trompa, exhalar humo, retorcer el cuerpo, dividirme por todas partes, estar en todo, emanar como los olores, crecer como las plantas, correr como el agua, vibrar como el sonido, brillar como la luz, adquirir todas las formas, penetrar en todos los átomos, descender hasta el fondo de la materia, ser la materia!
(Flaubert, 1999, p. 325)

Tras la tormentosa noche, el santo asceta delira un mundo en el que los vegetales y los animales no se distinguen, los insectos se parecen a pétalos de rosa, las plantas se confunden con las piedras... Un hombre que desea fundirse con la vida en movimiento, ser pájaro, pez, perro, vaca, tortuga, árbol, elefante, dragón: “estar en todo”.

¿Se trata de un desmoronamiento del mundo que nos arroja a la nada? ¿una pesadilla grotesca que aniquila el mundo y se detiene en el último instante? ¿o podría tratarse mejor de un retorno celebrado a la materia sin fondo de la existencia? La vida, exaltada en el comercio con ese desfile desopilante de seres fantásticos, disuelve el mundo, pero podría no arrojarlo al vacío de una nada obligada a repetirse por siempre, sino que podría eventualmente ser una operación en la que el mundo escindido que conocemos, se descalabra en su escisión, se vuelve inoperante.

El experimento de una espasmódica tensión entre una poesía pura, cada vez más pura, y un cuerpo evidente en su efectiva crudeza exterior, que nos regala el teatro imposible de Artaud, acaso sea la afirmación irreductible e indigerible de opuestos que, como en Nietzsche, se vuelve una cifra de la vida.⁴² El teatro es imposible porque la vida es irrepresentable. Y, no obstante, el teatro es uno de los modos en el que la vida se crea, se viste, sin transformar, no obstante, su traje de escena, su disfraz, en una vestidura sagrada, o mejor aún, transformando su traje de escena en una parodia de toda vestidura.

⁴²Sobre los paralelismos evidentes entre Nietzsche y Artaud, cfr. C. Dumoulié, trad. cit., y el artículo inmediatamente anterior al de Agamben en el mismo número de *Tempo presente*: N. Chiaramonte, “Artaud e la sua doppia idea del teatro”, ed. cit., p. 58.

Unos meses más tarde de la publicación de este primer artículo, en “Il pozzo di Babele”, Agamben vuelve sobre la figura de Artaud, en el contexto de un análisis del concepto de “obra”, desde una perspectiva similar a la que abordará en *UsC*, es decir, suponiendo en él más el síntoma final de una cultura que llega la culminación nihilista que la señal de un modo diferente y burlón de concebir la vida. Artaud es presentado aquí como el momento en el que la forma se consume por la impaciencia que “toma sobre sí las contradicciones de la literatura” (PB, p. 49). Por ello, no sale del “pozo de Babel”, ese abismo cavado por los escritores para situar el espacio más inmaterial de la obra, tras el derrumbamiento de la torre, después de la “tentativa de alcanzar el cielo a través de la obra” que culmina con la confusión de las lenguas.

Este artículo ofrece una lectura de la tarea contradictoria de la literatura, como espacio que recoge las tensiones del lenguaje, en la huella de Blanchot. Agamben sostiene que la obra es el espacio de la muerte de las cosas y de la muerte propia, por ello una contradicción signa a la literatura: ella es la búsqueda —aquí infructuosa— de un lenguaje del cual ninguna palabra se conoce (aquel del que habla von Hoffmannsthal), un lenguaje mítico que arroja al escritor al sin sentido. Artaud es aquí, como será en *UsC*, el “hombre que ha perdido su contenido y no vive más que por los principios de forma y expresión” (PB, p. 49). Si bien el teatro es el lugar en el que el hombre se rehace un cuerpo más allá de toda obra, es a la vez sólo un espejismo, está más allá y más acá de la historia. Artaud representa como nadie la impaciencia vuelta destino, única vía de escape de la literatura occidental.

[1]La importancia de esta obra no está en el hecho de que Artaud haya salido del pozo de Babel (lo cual no era posible) sino en haber comprendido que, frente a un camino sin salida, lo único que puede hacerse para tratar de salir es recorrerlo hasta el final.
(PB, p. 49)

El tiempo de la literatura es de este modo un tiempo de espera. Su impaciencia revela la espera del Sentido Último, la espera contradictoria de un Signo Último que ponga fin a todos los signos. Una tensión desesperada frente a la profecía de la resurrección: cumplimiento imposible de la metafísica, la irrupción del *eskaton* en el tiempo. En este artículo será Kafka el escritor que “ha sentido mejor la predestinación de la obra al naufragio” (PB, p. 45) y quien ha comprendido y ha respondido a la paradoja de la obra de arte como aquello que debe expresar lo que irremediamente no puede expresarse: la vida.

2. Klossowski o la refabulación de la vida

En junio de 1966, Agamben había publicado en la misma revista “Favola e fato”, donde se aborda el problema de la esencia del lenguaje. El artículo presenta una lectura de la “Historia del error” nietzscheana a la luz de la pregunta por la escatología del lenguaje, es decir, por el destino de la palabra.⁴³ Dado que Occidente se ha limitado a preguntar sólo por el origen del lenguaje, la pregunta por el *eskatos logos* no se ha planteado hasta que Nietzsche formula el itinerario filosófico de Occidente en una fábula que reabsorbe tanto el mundo verdadero como el mundo aparente. Con la salida de la fábula divina, en el instante de la sombra más corta, el mundo queda envuelto en la sombra: “la aurora del pensamiento es tal que sólo su crepúsculo podrá aclararla”, dice Agamben (FF, p. 19).

Un análisis del lugar del Dios cristiano y su relación con el lenguaje en el pensamiento occidental se abre paso por primera vez en este artículo en una línea de investigación que continúa presente en la filosofía actual de Agamben (cfr. por ejemplo, *SL*). Una solapada remisión a Pierre Klossowski, por lo demás ausente en el resto de su obra, permite, por un lado, construir la relación entre el Dios-sin sentido y el lenguaje como su custodio y, por otro, la idea de una divinidad paródica que ocupa al lenguaje tras la muerte de Dios.⁴⁴ Pero, además, es la interpretación klossowskiana de Nietzsche tal como aparece en la conferencia “Nietzsche, el politeísmo y la parodia” (que no es mencionada por Agamben), la que sobrevuela este artículo influyendo, como veremos, hasta su título.

Allí, Klossowski intenta ir más allá de la fórmula que sentencia la muerte de Dios y construir un simulacro del pensamiento de Nietzsche que lo muestre como el padre de un politeísmo paródico. Klossowski entiende que “cuando desaparece el mundo verdadero (platónico, cristiano, espiritualista, idealista, trascendente), que sirve de referencia al mundo aparente, desaparece a su vez la apariencia” (Klossowski, 2008, p. 186). Por este motivo, el mundo se convierte en fábula, es decir en algo que se narra y que sólo existe en el relato. El mundo es una interpretación y “la religión, el arte, la ciencia, la historia, son algunas de las

⁴³ En la introducción de 1972 a la traducción italiana de *La decadencia del analfabetismo*, Agamben referirá la lectura de un Nietzsche cristiano y paródico por parte de J. Bergamín y presentará específicamente su interpretación de la fábula del mundo verdadero y aparente en términos de una “constante preoccupazione [...] per salvaguardare i diritti della menzogna”, en “José Bergamín”, ed. cit., p. 17.

⁴⁴ Agamben cita, aunque no explícitamente, dos textos de Klossowski: “Sobre Maurice Blanchot” incluido, junto con los ensayos sobre Nietzsche en *Un tan funesto deseo* y la novela *El Baphomet*, donde elabora respectivamente cada uno de los puntos señalados: el problema del lenguaje y el de la divinidad paródica. Por lo demás, sabemos que en su estadía en París, Agamben tuvo un trato amistoso con Klossowski, según lo referirá en algunos lugares de su obra, cfr. por ejemplo BPS, ed. cit., p. 88.

tantas variantes de la fábula” (*idem*, p. 187). Se construye aquí un linaje etimológico decisivo que será retomado tanto por Foucault en “La prosa de Acteón” como por Agamben en el artículo que estamos considerando:

Fábula, *fabula* procede del verbo latino *fari*, predecir y divagar a la vez, predecir el destino y divagar, porque *fatum*, el destino, es asimismo el participio pasado de *fari*. De este modo cuando se dice que el mundo se ha convertido en fábula, se dice también que es *fatum*, se divaga, pero al divagar se profetiza, y se predice el destino [...] La refabulización del mundo también significa que el mundo sale del tiempo histórico para entrar en el tiempo del mito, es decir, de la eternidad. (Klossowski, 2008, pp. 187-188)

La catástrofe ontológica de la muerte de Dios responde a la reabsorción del mundo verdadero y del aparente que se realiza en la fábula: en ella la existencia no se revela en la fisonomía de un único Dios, pues responde al “divino instinto productor de muchos dioses”. La fábula es el destino fantástico, fantasmal, simulado y alucinado que el alma humana es capaz de formar. Una pluralidad en potencia habita el alma humana, “una aptitud inagotable para la metamorfosis” contra la que el hombre ha debido luchar por milenios para conquistarse y definirse separándose de dioses y bestias. Como señala Foucault, los discursos, las fábulas y los ardides de Klossowski abren un peligroso espacio donde la verdad ya no puede engendrarse, experiencia de un mundo que no sería ni el Cielo ni el Infierno, sino nuestro mundo: “un mundo que sería el nuestro excepto que es el nuestro” (Foucault, 1999, p. 204).

Por su parte, Agamben retoma estos análisis klossowskianos en FF pero circunscribiéndolos a la pregunta por el destino del lenguaje, y desdibujando, aunque sólo en parte, las implicancias de aquel pensamiento paródico. Así, la historia nietzscheana marca las etapas de una refabulización del mundo que Agamben, desde una perspectiva teológica del problema del lenguaje, divide en tres:

1) “En el principio era la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios”.

Esta afirmación es interpretada desde la teoría del lenguaje que Klossowski reconstruye en Blanchot. El pensamiento occidental es una búsqueda de significado pero piensa el sentido desde el no sentido. “El lenguaje en tanto que significa, sólo puede hacerlo refiriéndose a la insignificancia” del ser en tanto ser. La palabra es, desde el punto de vista blanchotiano, “la vida que lleva la muerte y se mantiene en ella” y dicha vida “coincide con la destrucción total de lo que en el objeto nombrado hay de mundo” (Klossowski, 2008, pp. 163-164). Dios no es otra cosa que el nombre que el lenguaje le da a dicha insignificancia absoluta.

Decir que en el principio la palabra era Dios, continúa Agamben, es afirmar lo impensable: el primer lenguaje es el no lenguaje que produce el mundo. Así, el mundo es la fábula del lenguaje, señala Agamben reproduciendo la relación que estableciera Klossowski entre fábula y destino a través del verbo *fari* aunque —y he aquí una importante diferencia— sin hacer referencia a la cercanía con el “divague” (con lo que podríamos llamar el carácter ficcionante del decir) que marcaba Klossowski.⁴⁵

El mundo es la fábula y, como *fabula*, es también *fatum*, destino de sí y del lenguaje. El hombre, por el contrario, es en sí, el sin-fato, el sin-destino. En este punto, al final de la fábula divina empieza la metafísica, es decir, la historia. (FF, p. 19)

2) “La Palabra se hizo carne y habitó por un tiempo entre nosotros, plena de gracia y verdad”. Con el advenimiento de la metafísica, el mundo deja de ser fábula y la palabra deja de ser Dios, continúa Agamben. Una renovación de la fábula divina hace que la palabra se vuelva ella misma *fabula* y *fatum*:

El “segundo lenguaje” es el lenguaje tal como nosotros lo conocemos: *fabula*, poesía, presencia de aquella nada que el verbo deviene al encarnarse. La palabra se presenta entonces como [...] la dimensión en la que el hombre continuamente expone su vida y busca la medida diametral de su propio ser. (FF, p. 20)

Pero cuando la palabra se vuelve destino del hombre, el mundo deja de ser una fábula y comienza a ser una “naturaleza”, el fin de la fábula, el objeto de una conciencia. La cultura se muestra, de este modo, como el proceso en el que el hombre ha devorado su propio destino asimilándolo a través de la historia. La experiencia se vuelve, a su vez, el lugar en el que se realiza la *parousía* del absoluto y, al final del proceso, la palabra se somete a la experiencia como a su nuevo fundamento y el lenguaje deviene *phoné semantiké*, sonido significante.

3) Finalmente, “Dios ha muerto”.

El crepúsculo de la metafísica implica una salida del hombre de su destino. El mundo vuelve a devenir fábula, algo que se cuenta, *fabula* que la ciencia cuenta e inventa “tejiendo alrededor del yo el espejismo del *objectum* planificado” (FF, p. 21). El hombre cumple la alienación fundamental: sale del *fatum* y entra en la nada.

El lenguaje que celebraba en la perenne muerte del Verbo la aparición del mundo verdadero, deja de ser el *templum* del ser del que hablaba Heidegger para volverse el mismo

⁴⁵ En el *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana di Ottorino Pianigiani* se especifica el significado etimológico de las palabras “favola” y “fato” del modo siguiente: “dal lat. FABULA, racconto, favola e questo da fari, parlare.” y “dal lat. FATUM, da FARI dire, che viene della stessa radice dell' osco FACTION parlare, gr. PHEMI, dico, onde PHATHOS, quei chi parla.”, respectivamente.

Dios que era al comienzo de la fábula. Si la metafísica había prometido la vuelta al Edén; la promesa se ha cumplido:

Este mundo que nos parece inhabitable, el mundo de la técnica y de la historia, con sus átomos, sus bombas y la total abolición de lo sagrado, este mundo, es paradójicamente, la *fábula*, lo que era antes de la Palabra encarnada y de la historia, de lo sagrado y del *fatum*; y ¿cómo hemos podido creer que lo sagrado podía existir en otro lado que en lo profano? ¿cómo hemos podido imaginar el Edén como el paraíso de nuestro infierno, mientras no podía ser otra cosa que la desaparición de la misma posibilidad de diferenciar el paraíso del infierno? (FF, p. 21)

Cuando la voz anunció la muerte de Dios, entonces, no se produjo una catástrofe ontológica sino la reabsorción en la fábula de ambos mundos: el fin de la metafísica sólo significaba un cambio en la sustancia del lenguaje que devenía Dios.

Todo parece haber vuelto al principio, el último lenguaje es el primero, pero “el Edén no es el jardín que imaginábamos”, todo está al revés: el lenguaje ha retornado a Dios, pero a un Dios invertido desde cuya palabra ya no sale el mundo: un Anticristo que, como el *Baphomet* de Klossowski, aspira al supremo atentado, el de sentarse en el templo y repetir

las palabras de la parodia divina que resuenan ahora como una condena de la cual no hay vía de salida: “¡Yo soy el Anticristo! ¡Y todo aquello que el Cristo dice, el Anticristo lo dice al mismo tiempo! ¡Las palabras no difieren en nada!...Yo soy la vía, la verdad y la vida. (FF, p. 21)

El artículo se cierra con esta referencia a la extraña novela que Klossowski dedicara a Foucault. El *Baphomet*, supuesta deidad pagana pretendidamente adorada por los Templarios (ver figura 2), representa aquí el perfecto desbarajuste, consistente sólo en la eterna paródica repetición de la palabra de Dios. Horadación por ridiculización de la parafernalia teológica. Un dios con cabeza de cabra, un ambiguo cuerpo humano y los brazos apuntando uno hacia el cielo y el otro hacia la tierra, un ser en el que se han revocado las distancias entre dioses, hombres y bestias, deidad que podría ser otro de los nombres de la “vida” que pueblan la obra temprana de Agamben.

El Baphomet, un relato absurdo e insolente que involucra personajes cuyas identidades se desdibujan y cambian de roles sin previo aviso (soplos expirados, emanaciones de los cuerpos, pantomimas de los espíritus). Demora en detalles ridículos y triviales que atentan contra la comprensión de las peripecias que hacen a la trama, en el prólogo; descabelladas fantasmagorías “vivas” por los soplos, en los capítulos sucesivos. Una parodia cuyo objeto imitado incluye los grandes temas teológicos de la resurrección, la encarnación y la gracia. Un ejercicio blasfemo de escritura en el que el demonio, como en el simulacro del jardín del Edén

implícito en *El jardín de las Delicias* del Bosco (ver figura 3), “tienta con las imágenes de lo mismo” (Lugan-Dardigna, 1993, p. 140).⁴⁶

Consideremos a modo de ejemplo la escena del prólogo en la que los siete caballeros llevan a cabo una serie de ritos ocultos con el adolescente Ogier en la Torre de la Meditación, ritos que parodian el ritual de iniciación de los Templarios. Podríamos decir de esta escena lo que Agamben dice —al ocuparse de la parodia— del ceremonial de la investidura caballerescas que ofrece el poema anónimo *Audiger* del siglo XII: se trata de “una suerte de burla sacramentario-escatológica” en la que se “confunde y vuelve permanentemente indiscernible el umbral que separa lo sagrado de lo profano” (*P*, pp. 46-47).

Como el Dionisos nietzscheano o el teatro artaudiano, *El Baphomet* ofrece al joven Agamben la ficción literaria de una afirmación de la vida en sus innumerables formas, figuraciones y modificaciones. Dios ha muerto. El lenguaje custodia ahora, paródicamente, ese dios ridículo y multiforme que trastoca el tiempo. El lenguaje toca una vida que podría no ser necesariamente la muerte.⁴⁷ La literatura de Klossowski, su glosa del pensamiento de Nietzsche o de Blanchot, como el teatro de Artaud, exigen la reintroducción del sentido frente al nihilismo, invitan a crear nuevas formas de vida, a diseñar nuevas “posibilidades de vivir” (Klossowski, 2008, p. 26), señalan el camino de una transgresión que, tras la muerte de Dios, es una “profanación sin objeto”, una recomposición de lo sagrado en su forma vacía. (Foucault, 1999, p. 164).

No podemos, ciertamente, inferir demasiado de la escueta referencia a esta novela. No obstante, he querido subrayar a lo largo del análisis de estos textos juveniles, una cierta constelación literaria que acaso haya permitido a Agamben comenzar su producción filosófica

⁴⁶ En Klossowski, *el hombre de los simulacros*, A.-M. Lugan-Dardigna presenta una lectura integral de la obra klossowskiana en términos de una escritura barroca cuyo mecanismo de creación es “la disolución del sujeto, la fractura de la identidad” (A.-M. Lugan-Dardigna, trad. cit., p. 13). Nietzsche, la teología cristiana, el rechazo de la individuación, se unen en sus relatos para dar lugar a “una de las figuras dominantes del texto, la fluctuación de la identidad” (*idem*).

⁴⁷ En septiembre de 1968 Agamben participa con su artículo “L'albero del linguaggio” del número de *Ulisse* dedicado a la lingüística y desarrolla desde una perspectiva heideggeriana la idea del fundamento del lenguaje más allá de la comunicación y expresión como una esencial copertenencia con el ser. Allí dice: “Nell'unità indissolubile del segno linguistico, i greci scorgevano, cioè, il mistero dell'essere che, apparendo nel significante sensibile, si nasconde, e, nascondendosi, appare” (AL, ed. cit., p. 113). Así, más allá del sueño racionalista de construir un árbol racional del lenguaje que proporcione la razón estructural de todo el universo lógico, el lenguaje es “l'atto di raccogliere, di mantenere e portare qualcosa davanti allo sguardo perché esso appaia per quello che è” (*idem*). Por ello, para Agamben, el árbol del lenguaje debe ser “la unità dell'albero della vita e dell'albero della scienza, che Adamo aveva posseduto nell'Eden e che la confusione delle lingue a Babele tolse all'umanità” (AL, ed. cit., p. 114).

a partir de una mirada crítica sobre la constitución, para el hombre, de una subjetividad cerrada y autónoma, y de una mirada más amplia sobre lo “viviente” que se hará presente en sus últimas consideraciones. Por otro lado, será también en los escritos posteriores, la literatura y no la biología, por ejemplo, la ocasión para volver a pensar la vida que, precisamente porque se la considera a partir de la ficción literaria, será siempre necesariamente cualificada. Pero dejemos estas consideraciones para más adelante.

3. Violencia mítica y mera vida, violencia revolucionaria y vida autonegada

El último de los artículos publicados antes de la aparición de su primer libro es “Sui limiti della violenza” (1970). Este escrito da inicio a un tipo de preocupación más evidentemente política, surgida en este caso como respuesta al mayo francés, preocupación que viene de la mano de su primera mención de Benjamin.⁴⁸ Agamben se pregunta aquí por los límites y el significado de la violencia en el horizonte trazado por Sorel y Benjamin, compartiendo con ellos el objetivo de pensar la violencia revolucionaria, “única violencia que es posible reconducir hoy a la medida del hombre” (LV p. 159); pero desplazando el eje benjaminiano del análisis de las relaciones entre violencia, derecho y justicia, hacia la pregunta que considera más acuciante acerca de su relación con la política y, más en general, con la cultura humana.

Como se sabe, “Para una crítica de la violencia” (1921) fue escrito en un contexto de “crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal y parlamentaria, y en consecuencia, del concepto de derecho que es inseparable de aquella” (Derrida, 2002, pp. 78-79). Este texto, del cual Agamben ofrece aquí una interpretación que de ningún modo agota todos los problemas que comporta y al cual volverá en varias oportunidades,⁴⁹ introduce la expresión *blosses Leben* (mera vida) como aquello sobre lo cual se aplica la violencia mítica, la violencia fundadora y conservadora del derecho: “la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre

⁴⁸ En la entrevista con Sofri, Agamben cuenta que este texto fue rechazado por una revista del movimiento comunista y por ello salió en una revista literaria (cfr. A. Sofri, ed. cit., p. 32).

⁴⁹ Cfr. especialmente *HSI*, Parte prima, “Soglia”, pp. 72-77 y *SE*, “Gigantomachia intorno a un vuoto”, pp. 68-83. En *HSI*, Agamben considera que el texto de Derrida que cito aquí, “El nombre de pila de Benjamin”, comporta un “singular malentendido” en cuanto que compara la violencia divina —que Benjamin opone a la violencia mítica— con la solución final nazi (*HSI*, ed. cit., p. 73). No obstante la opinión de Agamben, vertida al pasar y sin justificativos, considero que la interpretación derrideana da cuenta de la radical ambigüedad que acarrea el texto benjaminiano al intentar devolverlo a su contexto de aparición.

aquella” (Benjamin, 1991, p. 42). Y, por ello, deposita sobre ella una marca de culpabilidad que se propone expiar. Benjamin refiere aquí un dogma acerca de la sacralidad de la vida natural —del simple hecho de vivir— cuyo origen habría que rastrear en una cierta nostalgia, “muy reciente”, por la pérdida de lo sagrado en Occidente. Este dogma es una falsedad, pues, si en la ambigüedad que lleva consigo la palabra “vida” puede comprenderse una sacralidad, ésta aparecería en lo que en el hombre está más allá de su vida natural: aquello que Derrida explica como “la posibilidad de la justicia”, el porvenir del ser justo del hombre (Derrida, 2002, p. 130), un valor de la vida que vale más que la simple vida. Pero como precisamente la esfera de la justicia, en tanto que reino de los fines, como lo aclara el propio Benjamin, queda excluida de esta investigación, no parece haber elementos aquí para evaluar en qué consistiría una tal sacralidad. Aquello que se busca estudiar, en cambio, es la violencia en su legitimidad como puro medio (*reines Mittel*), y será en ese contexto en el que Benjamin introducirá la distinción radical entre una violencia mítica que instaura y conserva el derecho al ejercerse sangrientamente contra la mera vida, y una violencia divina que, por el contrario, destituye el derecho y se ejerce sobre todo lo viviente y en favor de la vida (Benjamin, 1991, p. 42).

En su artículo, Agamben no parece especialmente interesado en rastrear el problema de la relación intrínseca entre violencia y derecho, ni en pensar el problema de la mera vida, que constituirán su interés principal cuando, en el contexto de *Homo Sacer*, se aboque a pensar la relación entre soberanía y biopolítica. Se trata aquí de “completar” el análisis benjaminiano analizando la relación de la violencia con la política, volviendo sobre otra de las grandes cuestiones del pensamiento de Benjamin, el lenguaje. La relación entre violencia y política podrá ser elucidada a partir de su relación con el lenguaje. En efecto, y aunque no se mencione aquí, la teoría benjaminiana de las dos funciones del lenguaje humano, la comunicativa (su valor instrumental) y la reveladora (su valor nominador original), estará a la base de ésta y de otras reflexiones agambenianas a partir de ahora. En “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” (1916), Benjamin critica “la concepción burguesa de la lengua” que la considera sólo como un instrumento para comunicar contenidos, como “representación”; y presenta su concepción de la lengua como comunicación del ser lingüístico de las cosas, como “puro medio” en el que el fin permanece indeterminado, como “pura comunicabilidad”. Las palabras, aquí, son sólo el nombre de las cosas: “El nombre es aquello *por medio* de lo cual ya nada se comunica, mientras que en él, el lenguaje se

comunica absolutamente a sí mismo. En el nombre está la naturaleza espiritual que se comunica: el lenguaje” (Benjamin, 1991, p. 63).⁵⁰

Agamben comienza estableciendo una distinción irreductible entre el pensamiento político antiguo y el moderno: el mundo griego concebía la *polis* como un modo de vida fundado sobre la palabra y la persuasión —entendida ésta como un atributo mismo de la verdad— y, por lo tanto, no sobre la fuerza y la violencia. Una identificación de la política con el lenguaje y una comprensión de éste como la esfera de la no-violencia subyace a esta concepción: “Esta propiedad del lenguaje de excluir de sí toda posibilidad de violencia, es sancionada, como bien nota Benjamin, desde la impunidad de la mentira [la no penalización de la mentira] en todas las más antiguas legislaciones” (LV, p. 160). El lenguaje es, para Benjamin, la esfera del acuerdo humano pacífico, que sólo fue infiltrado por la violencia “en pleno proceso de degeneración, al imponer castigo al engaño” (Benjamin, 1991, p. 35).

En la actualidad, por el contrario, la experiencia de la política es completamente diversa: tanto porque la verdad ya no alcanza en política para persuadir (el lazo entre verdad y persuasión se ha debilitado, como lo supieron ya los filósofos griegos que se abocaron a buscar la verdad sustraída de la dimensión político-temporal y, así, de toda violencia), como porque existe una nueva forma de violencia consistente en la introducción masiva de la mentira en la esfera política. La constatación platónica del poder subjetivo de la palabra se transformó en el proyecto consciente de introducir la violencia en el lenguaje.⁵¹ Por ello una teoría de la violencia deberá exponer las relaciones entre violencia y lenguaje.

Una vez establecida esta diferencia irreductible, a continuación Agamben enumera tres curiosos ejemplos de esta relación entre violencia y lenguaje, más allá de la esfera política: la pornografía, la expresión poética y la propaganda.

Los tres ejemplos, de alguna forma, encuentran el modo de actuar sobre “el patrimonio instintivo del cuerpo humano”, pasando por alto la voluntad y reduciendo al hombre a la

⁵⁰ Más adelante, en *SE*, Agamben volverá sobre la relación entre violencia divina y lengua pura en Benjamin. Si la violencia mítico-jurídica (aquella que se ejerce sobre la *blosses Leben*) no escapa a la lógica de medios y fines, la violencia pura, por el contrario, es una “pura medialidad sin fin”. Dice Agamben, refiriéndose a las tesis del artículo de 1916: “Come, nel saggio sulla lingua, pura è quella lingua che non è strumento al fine della comunicazione, ma comunica immediatamente se stessa, cioè una comunicabilità pura e semplice, così pura è quella violenza che non si trova in relazione di mezzo rispetto a un fine, ma si tiene in relazione con la sua stessa medialità. E come la pura lingua non è un'altra lingua, non ha un altro luogo rispetto alle lingue naturali comunicanti, ma si mostra in esse esponendole come tali, allo stesso modo la violenza pura si attesta soltanto come esposizione e deposizione del rapporto tra violenza e diritto” (*SE*, ed. cit., pp. 80-81).

⁵¹ Sobre esta relación entre violencia y lenguaje en la discusión platónica con los poetas, se volverá en *UsC*, cfr. la sección 1.B de este Capítulo.

naturaleza a través de determinadas expresiones lingüísticas: la excitación erótica producida por la pornografía (Agamben se refiere a su forma escrita tal como aparece a fines del siglo XVIII) es una forma de violencia, desorden y corrupción que, como quería Sade, se prolonga al infinito. También la expresión poética, tal como lo supo Hölderlin, o incluso Platón, es una forma de violencia que actúa sobre la corporalidad desnuda del hombre (por ello se opone a la mayéutica: “el carácter más auténtico de la libre relación lingüística entre seres humanos”, en LV, p. 163) ya que su poder de persuasión depende de “su peculiar eficacia emotiva, ligada al ritmo y a la música”(idem).⁵² La propaganda, finalmente, como invención característica de nuestro tiempo, es un mecanismo a través del cual la persuasión misma deviene violencia. Como vemos, la violencia queda asociada al lenguaje —el reino de la no-violencia— cuando ciertas expresiones lingüísticas apelan directamente a la “mera vida” natural del hombre. Como una réplica de la violencia mítica benjaminiana, estas pequeñas violencias cotidianas dominan sólo sobre la “culpable” mera vida natural del hombre, reduciéndolo a ella.

Más allá de las teorías de la violencia que se construyen como criterios de aplicación, como justificación en términos de un medio respecto de un fin justo —teorías que refutara correctamente Benjamin— es necesaria una investigación de la violencia que no requiera justificación alguna, la violencia “que tenga en sí misma el criterio del derecho propio a existir” (LV, p. 166). La violencia revolucionaria sólo será pensable si se sale del círculo vicioso de los medios y de los fines, como supieron Sorel y Benjamin. El primero distinguió entre *fuerza* (que tiende a la autoridad y al poder, es decir, a un nuevo Estado) y *violencia proletaria* (que quiere abolir el Estado). Benjamin, por su parte, buscó el modelo de la violencia revolucionaria en la distinción entre *violencia mítica* (que establece un nuevo derecho) y la *violencia divina* (pura e inmediata, destructora de derecho, iniciadora de un nuevo tiempo histórico). En ambos casos, según Agamben, la violencia que sea su propio principio sólo se encontró a medias dado que un criterio teleológico subyace en las dos propuestas: lo que justifica la violencia es el fin al que ella se refiere, en un caso, destronar al Estado, en el otro, dar inicio a una nueva época histórica.

¿Qué es, en efecto, una violencia que no instaure el derecho? ¿No contradice la esencia misma de la violencia el hecho de que no afirme un poder? Y ¿qué confiere

⁵² Aquí, como también en *UsC*, es notable la oscilación de Agamben en la caracterización que hace del arte: el arte se debate entre la posibilidad de ser un modo de sociabilidad que no se finja ungido de fundamento sagrado y la posibilidad de ser sólo uno de los modos de sujeción de la desnuda corporalidad humana. Acaso porque, como en Nietzsche, existen varios tipos de arte, el arte vacila entre la conformación múltiple de formas de vida y la reducción de la vida a su simpleza biológica.

a la violencia revolucionaria la milagrosa capacidad de hacer saltar el *continuum* de la historia y de dar así inicio a una nueva era? En la respuesta a estos interrogantes se precisa la tarea de una teoría de la violencia revolucionaria. (LV, p. 168)

Agamben introduce aquí la idea de una “violencia sagrada”, presente en todos los pueblos civilizados primitivos bajo la forma de rituales violentos celebrados para “interrumpir el flujo homogéneo del tiempo profano”. Ritualizar el caos primordial para ser contemporáneo de los dioses y alcanzar la dimensión original de la creación, he aquí la posibilidad de renovación del tiempo. Los pueblos que habían logrado arrancarse del “modo de vida fundado en un registro puramente cíclico y biológico del tiempo” sintieron “con mayor intensidad la necesidad de regenerarse [...] renovando ritualmente el acto de violencia que había dado origen a su historia” (LV, pp. 168-169). Como señalamos antes, es con la figura de Dionisos que los griegos dan forma a la intuición del carácter irreductiblemente dúplice de la vida, su cercanía con la muerte y la violencia.

Esta capacidad de dar inicio a una nueva historia es la que está presente en la experiencia revolucionaria descrita por Marx en *La ideología alemana*: con la negación de la clase dominante, la clase revolucionaria experimenta su propia negación y es capaz, sólo por ello, de eliminar la “vieja suciedad” y abrir una nueva época histórica. Agamben encuentra aquí, precisamente, “el criterio sobre el cual una teoría de la violencia revolucionaria puede ser fundada” (LV, p. 170): se trata de transferir a la violencia el carácter que Marx da a la experiencia revolucionaria. La violencia revolucionaria es, entonces, aquella que “en la negación del otro hace la experiencia de la propia autonegación y en la muerte del otro lleva a la conciencia la propia muerte” (*idem*). Ella es, como la violencia sagrada, “pasión”, en su doble sentido etimológico: autonegación y sacrificio de sí. Toda otra violencia meramente ejecutiva, concebida como instrumento, es impura y no puede hacer de la negación del otro su propia negación.

La violencia revolucionaria, de este modo, queda determinada a partir de su especial relación con la muerte y, por ello, muestra a su vez su esencial relación con la cultura, dado que la cultura no es otra cosa que el intento humano de reconciliarse con la muerte. Al igual que el lenguaje, la cultura es el esfuerzo por lidiar con la muerte y en ese esfuerzo nos lleva a la región del “misterio”.

[R]egión en la que “nada” y “algo”, “vida” y “muerte”, “generación” y “negación” revelan su recíproca pertenencia y se acercan por ello hasta el límite de las posibilidades del lenguaje. Habiéndonos conducido hasta el umbral de aquello que no puede ser ulteriormente conocido en el lenguaje, la cultura agota su función. (LV, p. 172)

Arcana cosa secreta, indecible, umbral de indiferenciación en el que la vida y la muerte se copertenecen, zona que la cultura no puede traspasar, pero que sí puede traspasar la violencia revolucionaria: porque en ella el hombre experimenta la indisoluble unidad entre la vida y la muerte, porque ella lo conduce, como el dios loco de los griegos, a un estado de ebriedad y de expropiación de sí. Ella traspasa la esfera del lenguaje y es lo indecible, lo que elude toda justificación. El viviente no puede reconocer su esencial proximidad con la muerte sin al mismo tiempo negarse: éste es el misterio que custodia la violencia revolucionaria. Sólo la turbación extrema y la expropiación permiten experimentar esa autonegación.

La “vida” ronda estas primeras intervenciones públicas de Agamben. Junto a Heidegger, cuya influencia será definitiva, como veremos, en su diagnóstico sobre las formas sin vida del arte y de la estética occidentales, aparece la concepción benjaminiana de la violencia divina y del lenguaje como comunicabilidad; pero también Nietzsche y la figura de ese dios irreductible a cualquier dicotomía que escinda la vida. Artaud y Klossowski, poco referidos en lo que sigue, también han dejado su huella indeleble en un pensamiento que, contrariamente a lo que podría creerse, es —si se me permite el neologismo— “inteológico”, es decir, un pensamiento que buscará instalarse en “el patio trasero de lo imprevisto” de la teología para mostrar cómo funciona y, acaso, cómo desarticularla.⁵³

III. El Canto de la Vida, el cuento

Antes de terminar esta sección, quisiera detenerme en la primera publicación de Agamben de la que tenemos noticias, un cuento. Incluso antes de su brevísimo poemario o de su encuentro fundamental con Heidegger, el joven estudiante de leyes publica “Decadenza” (1964) en la revista romana de ciencia-ficción *Futuro*. Allí se narra la historia de una comunidad de pájaros que retorna cada día a la misma playa para incubar sus huevos, que han dejado de abrirse desde hace ya mucho tiempo. El narrador es un pájaro perteneciente a una generación intermedia, la “penúltima antes de que los huevos dejaran de abrirse” (D, p. 28), entre los viejos jefes, que conocen el sentido del ritual y pasan sus días inventando estrategias para lograr una apertura que no llega, y los jóvenes, que ven en la incubación algo morboso e insano, sospechan que nada hay dentro de los huevos y complotan para romperlos.

⁵³ Como se notará, construyo este neologismo sobre la idea de lo “impolítico” que, siguiendo la lectura cacciariana de T. Mann y de F. Nietzsche, R. Esposito propone en *Categorías de lo impolítico*, trad. cit., p. 7.

Esta juvenil escritura literaria deja esbozadas algunas temáticas que serán centrales no sólo en los poemas y artículos de los años inmediatamente posteriores, sino también en la producción teórica sucesiva. Por un lado, se evidencia aquí una preocupación por el misterio de la “vida”, problema cuyo tratamiento se convertirá en “la tarea de la filosofía que viene”(cfr. *PP*, p. 377). Por otro lado, esta preocupación está acompañada en el cuento, así como en el resto de su obra, por una reflexión en torno a los modos del lazo común, la vida dentro de una “comunidad” (en este caso de pájaros) y por una particular mirada acerca la relación entre la “vida” y el “canto”, así como sobre la relación del “pájaro poeta” con la comunidad, sentando las bases para una comprensión del fenómeno de la vida desde una perspectiva estético-política conjunta.

Lo primero que resulta sugerente, sobre todo si lo leemos desde la discusión actual acerca de la animalidad —que el propio Agamben retomará muchos años más tarde (cfr. Capítulo 3.D)—, es el hecho de que el cuento esté escrito desde el punto de vista de un pájaro: la primera publicación agambeniana es una invención literaria que *encarna* un animal antes de hacer de él una “cuestión de la que ocuparse”.⁵⁴ Y aquello de lo que se ocupa el cuento, además, es el enigma mismo de la vida, lo que podríamos llamar, desde la biología filosófica de Jonas, el sustrato común a todo lo viviente: la posibilidad de dejar de ser, la precariedad de la existencia o la irrevocable mortalidad de lo viviente (Jonas, 2000, pp. 17-18).⁵⁵ Un pájaro narra la historia de la posible revocación de la existencia para toda su especie: angustiada, su comunidad, enfrenta la posibilidad de la extinción. Un pájaro narra, mejor, un estado, un estado cuyos motivos se desconocen y cuyo futuro es aún más incierto. Nada sucede en el cuento más que el desesperado relato de un misterio que continúa, como la vida en la moranteana *isola di Arturo*, siendo un misterio.

A través de largas descripciones de ojos, plumajes, cuellos, cantos y hábitos, este cuento ofrece una interpretación de lo animal independiente de la metáfora obvia de las sociedades humanas, una mirada que suspende la “excepción humana” y que exhibe una angustia común frente al peligroso equilibrio entre el ser y el no ser en el que los seres vivos se debaten. Y se desliza, por ello, hacia un interés por lo viviente más allá del “sujeto” humano; interés que, como hemos visto, se hará explícito en los poemas inmediatamente posteriores donde las

⁵⁴ Como querría Elizabeth Costello, personaje de la novela homónima de Coetzee, trad. cit., p. 103.

⁵⁵ Sigo aquí de cerca la lectura de la relación Jonas-Coetzee, así como la caracterización del problema de lo animal, que propone E. Galiazo en su artículo “Bodas de sangre. Una monstruosa tentativa de amar a los animales pensada desde el concepto nietzscheano de subjetividad”, ed. cit., pp. 61-65.

especies convergen y desbordan una sobre otra. Acaso una tímida perspectiva continuista que contempla, en su inarticulación muda, el resto de lo humano y de lo animal (cfr. Capítulo 4.A).

Pero, además, la relación intrínseca y tensa entre la vida y el canto es algo que sucede en el seno de una comunidad de pájaros. Como si fuera necesario salirse de la esfera de lo humano para describir la relación entre el canto y la vida, como si el arte que se relaciona con la vida desbordara el ámbito de la esteticidad, eminentemente humano, eminentemente formador y legitimador de lo “humano”, para asentarse en lo abierto, en un “entre” que vuelve inoperante la separación misma de hombre y animal. Pero “si el hombre deja de distinguirse del animal, también el arte deja de ser un privilegio del hombre”, como bien señala Lucero a propósito de la lectura deleuziana de Messiaen, desde una perspectiva que busca pensar las consecuencias, para el problema estético, de una consideración de lo animal que no sea el mero límite mudo de lo humano (Lucero, 2009, p. 2). Así, este cuento presenta una teoría del arte inhumano, en el que se juega una relación posible con la vida.

El narrador distingue entre el Canto de la Vida, el canto que emanaba de los huevos antes de que dejaran de abrirse, y el canto de los poetas, entre los cuales el más eminente en su especie es Marco, el viejo pájaro que se pasea por las ruinas de la antigua Casa de la Vida (el edificio de algas y arcilla en el que intentaron proteger los huevos cuando surgió el problema). Los dos, el Canto y el canto, comparten una misma naturaleza (por ello le dieron al segundo el nombre del primero): “ambos nacen de un infinito apagamiento de la vida”, apagamiento seguido de una pausa en la vida real pero no de una detención “sino del abrirse de nueva vida que tiene lugar en el espíritu, en el cual es repetida la experiencia real” (D, p. 30). Pero, en realidad, el segundo no es sino una imitación imperfecta y destinada a fallar del primero, falsa y alejada de la vida es la palabra de los poetas, aunque más cercana a ella que cualquier otra cosa que no sea el Canto de los huevos.

Situación paradójica la del poeta, que, lejos y cerca de la vida, quiere dar forma a lo informe, expresión a lo inexpressable. Marco, el poeta más importante que haya habido en la comunidad, es la figura misma de esa paradoja: se encarna en él la tensión entre lo más refinado y lo más primitivo, lo más artificioso y lo más espontáneo, lo noble y lo innoble. Marco es, entre los de su especie, el artista de vanguardia, pues su nuevo estilo consiste en hacer de su obra una reflexión sobre la obra. Su originalidad consiste en que la materia de su arte es el propio arte: “él fue el primero en elegir como objeto de su arte el Canto mismo, realizando armonías desconocidas” (D, p. 30). Su arte, bello y único, “consciente de sí”, es, no obstante, tan sólo un reflejo pálido del Canto de los huevos.

“El Canto nos parece la esencia misma de nuestra naturaleza y la creación más bella de nuestra raza” (*idem*). Sólo una vez, en su infancia, pudo el narrador oír el Canto de la Vida y participar del ritual de incubación, mas, para expresar esa experiencia extática de desmayo y transfiguración en la que las armonías del Canto atravesaron su cuerpo, toda palabra es insuficiente. Música que es a la vez esencial y creada. Principio capaz de poner orden y belleza en el caos de la vida, creación se que une a la vida y que, no obstante, no puede confundirse con ella, pues todas las creencias de esta raza están basadas en la sutil distinción entre el Canto y la vida.

La vida es un don divino, pero sola, por su naturaleza se vuelve hacia el mal, se inclina hacia los sortilegios y las diabluras. Nosotros la sufrimos y quien sufre desea la vida en modo ilimitado y furioso hasta que termina por perderla, salta más allá de ella y hace acrobacias. (D, p. 31)

Sólo el Canto puede restituirle gracia y dignidad, “la pura verdad de la vida, la obra de todos, gracias a la cual nos sentimos partícipes de una vida más alta” (*idem*). Un canto de Marco expresa perfectamente el significado de esta diferencia entre la vida y el Canto. La melodía, con una simpleza sólo aparente, despliega una doble serie de sonidos que, sincrónicamente, se superponen y se acompañan: la primera serie, que “representa” la vida, es alternativamente impetuosa y dulce, en apariencia poco unitaria; su unidad está dada por la inmediatez brutal y caótica de varios sonidos que son ruidos naturales; la segunda serie (y he aquí el mecanismo poético) reproduce, desde el punto de vista exterior, las mismas armonías “pero las mueve a una esfera más alta, poniendo orden y belleza allí donde había caos”. “Cómo lo hace es inexplicable para mí” (D, p. 31), porque las dos series parecen idénticas y las variaciones están disimuladas hasta devenir imperceptibles. Tal es la extraña relación entre el Canto y la vida, que, distinguiéndose, fundan esta comunidad de pájaros que comparten sólo su soledad.

Al modo de “La secta del Fénix” borgeana, “Decadenza” narra misteriosamente el secreto a voces de la vida en su eterno flujo; no obstante, a diferencia del rito simplísimo pero efectivo de aquella, hay aquí un ritual vacío que no logra despertar el canto de los huevos y hunde a la comunidad en la oscilación entre la desesperación y el escepticismo. Lo que constituye la esencia misma de la naturaleza de su pueblo, nos cuenta el narrador, es el “Canto de la Vida”, la música que emanaba de los huevos y que ningún poeta podría jamás imitar. Esta esencia es, sin embargo, una creación, la más bella de su raza. Tal vez, lo que está en

juego aquí es la posibilidad de constitución de una comunidad a partir de cierto tipo de cohesión que produce el canto.⁵⁶ El Canto ha cesado —se agotó la posibilidad de que la vida se desarrolle en formas nuevas y múltiples a través del Canto, que la ordena— quizás en el momento en que el mito perdió su fuerza ficcionante, su capacidad creativa, y se volvió sólo poder coercitivo, en el que la ficción se quiso directriz y el mito se volvió fusional. Aunque esto último sea sólo una conjetura externa y, en el fondo, humanizante, pues nuestro pájaro nada sabe de las causas del extraño mal que se cierne sobre su raza. Su inocencia es la medida de su impotencia.

El Canto es acaso el elemento aglutinante que, sacralizando la vida, ordenándola y embelleciéndola, la hace soportable. La vida, para reproducirse, tiene que traicionarse, ella es lo que empuja siempre al borde de la muerte. El Canto es la repetición idéntica pero distinta de la vida, que la ordena y la “salva”. Sin el Canto que la constriñe, la vida no puede expandirse y se extingue. Arrojadados al abismo de la extinción irremediable, vivir les parece ahora insensato y todas las antiguas convicciones corren el riesgo de caer en el vacío.

Por ello, el cuento también presenta el conflicto de la transmisión de la cultura —cuestión que será abordada conceptualmente en *UsC*— a través de la contraposición entre las generaciones ancianas, que conocen el sentido del ritual de la incubación, recuerdan su inicio e insisten en continuarlo a pesar de la ausencia de resultados, y los jóvenes pájaros que complotan, nihilistas, contra lo que consideran sólo un engaño. Ubicado en el lugar de entrecruzamiento entre ambas generaciones en pugna, el narrador es testigo de la decadencia de su raza, de la imposibilidad de la transmisión del sentido de sus costumbres y de una espera interminable cuya finalidad le es desconocida.

He aquí un relato en el que un joven escritor construye una maquinaria literaria que amalgama la vida al arte y éste a la posibilidad de una vida en común. Preocupaciones que volverán, presagios de intereses filosóficos por venir.

He querido rastrear aquí las primeras formulaciones de un problema, el de la vida, que no será central, en el pensamiento de Agamben, sino hasta varias décadas más tarde. Formulaciones que acaso permitan, en una cierta línea de continuidad, pensar algunas “soluciones” posibles a las aporías que presenta el tratamiento político de la vida, especialmente la incursión de Agamben en la discusión biopolítica contemporánea. Así, por

⁵⁶ Como parecería sugerir M. Cacciari en relación a la expulsión platónica de los poetas, cfr. “El hacer del canto”, trad. cit., pp. 11-56.

un lado, hemos explorado una cierta idea de “lo viviente” en términos ateológicos (es decir, al margen de la jerarquía celeste de la cual la administración económica en la que vivimos es versión “secularizada”) y asubjetivos. Y, por el otro, hemos constatado que dicha idea se nos ofrece en un comienzo bajo la forma del arte. Artista y espectador, escritor de un cuento y de algunos poemas, o crítico de teatro y novelas, el joven Agamben comienza a construir su particular concepción de la “vida”.

UMBRAL

A los veintidós años y en el mismo año en el que publica su cuento, Agamben personifica a Felipe, el quinto apóstol en obedecer la llamada de Jesús, en “Il Vangelo secondo Mateo” de Pasolini. Una película con actores no profesionales que busca seguir fielmente un texto que presenta la vida humana del Cristo, desde su nacimiento en Belén hasta su muerte y resurrección. Un Cristo que no trae la paz sino la espada, un Cristo revolucionario y enojado, alejado de todos los lugares comunes del mito construido, alejado de toda una tradición pietista anquilosada especialmente en el cine del género, independientemente de la amigable acogida que tuviera por parte de la Iglesia católica y del rechazo de la izquierda italiana. No se trata aquí, al decir del propio Pasolini, de demistificar la situación histórica real, o la figura de Jesús, sino de dar una imagen a lo no demistificable mismo: el misterio del mundo, la muerte. “Es absolutamente necesario morir, porque, desde que estamos vivos, nos falta el sentido, y el lenguaje de nuestra vida (con el que nos expresamos, y al cual, por ello, atribuimos la máxima importancia) es intraducible: un caos de posibilidades, una búsqueda de relaciones y de significados sin solución de continuidad”, dirá Pasolini unos años más tarde.

A pesar de que el recuerdo que conserva Agamben en 1985, cuando le preguntan por su participación en el film, es el de las horas y horas de espera muerta, y el del clima muy desorganizado que caracterizó aquella filmación; a pesar, incluso, de que no dedicará en su obra más que alguna mención eventual a Pasolini (en *P*, pp. 51-52, o en *RG*, p. 80, por ejemplo), acaso no sea vano suponer en este encuentro una experiencia formativa definitiva, como lo hace por ejemplo D. Norris (Norris, 2004). Un interés por la relación entre la vida y la muerte, un tratamiento siempre en el límite de lo blasfemo de los dogmas cristianos, una concepción poético-política de la vida, una retórica que suscita ataques virulentos, una cierta resistencia a la clasificación, un mantenerse en el límite indiscernible de la (in)corrección. En términos generales, es fácilmente atribuible un cierto “aire de familia” a las reflexiones de uno y otro. Ha sido Didi-Huberman, en su bellissimo libro dedicado a la consideración de las posibilidades para la supervivencia de las luciérnagas, esas pequeñas y fugaces luces de esperanza que iluminan intermitentemente el Infierno, el encargado de trazar los paralelismos más sugerentes hasta hoy entre el cineasta-poeta y el ahora-sólo-filósofo. Una doble *Stimmung*, si se me permite la expresión, signa sus pensamientos: por un lado, una común desesperación política frente al infierno realizado del fascismo que sobreviene luego de los fascismos históricos. Por el otro, una “iluminación” de ciertas zonas de supervivencia, de resistencias menores, entre las cuales Didi-Huberman menciona el entusiasmo compartido por el argot y los gestos populares en la cultura napolitana, la noción de gesto y su temporalidad profunda o la atención ética a la consideración del rostro humano “cualquiera” (Didi-Huberman, 2009, pp. 60-61).



Figura 1: *Dionisos y los sátiros* (ca. 480 A. C.). Interior de una vasija ática



Figura 2: *El Baphomet* (1854). Ilustración de Eliphas Lévi (1810-1875)

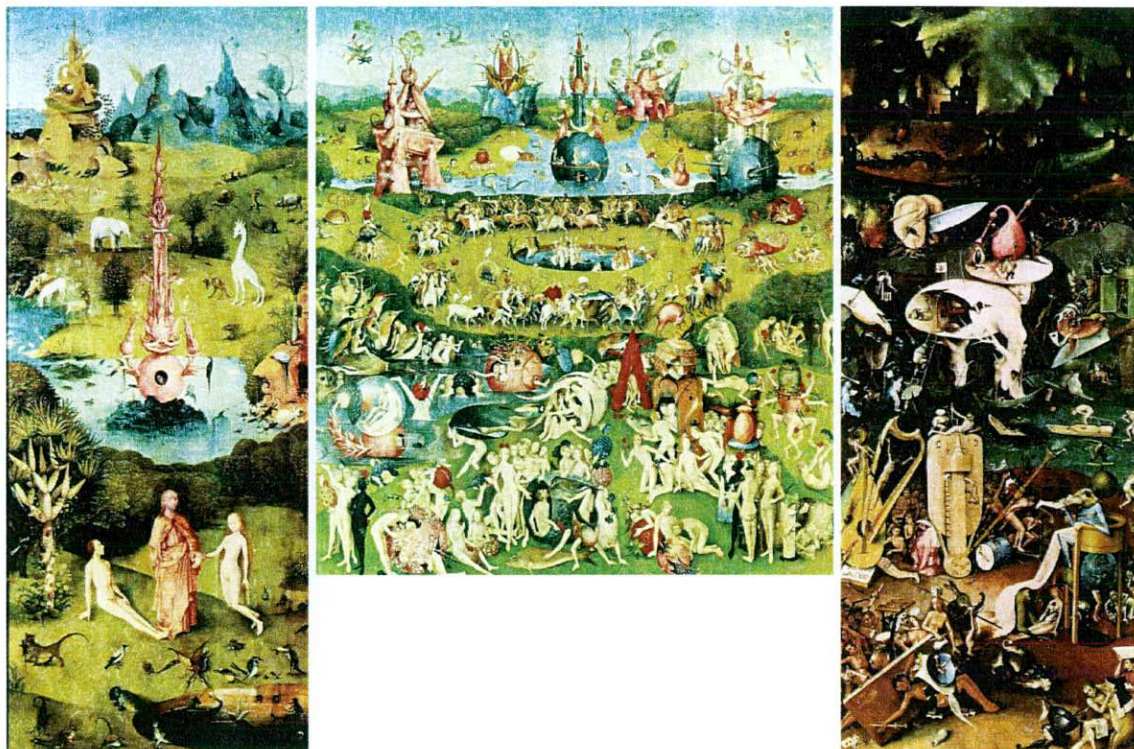


Figura 3: *El jardín de las delicias* (1480-1490). Tríptico del Bosco

1.B. LA METAFÍSICA DE LA VIDA EN LA ESTÉTICA OCCIDENTAL

“Un libro que, después de haberlo demolido todo, no se destruye a sí mismo nos habrá exasperado en vano.”

E. Cioran

Los primeros artículos de Agamben, como hemos visto, comienzan a construir una constelación problemática que se verá de alguna manera reflejada en su primer libro, *L'uomo senza contenuto* (1970).

Ya desde su título, que alude implícitamente a la monumental novela de Musil,⁵⁷ se pone en evidencia que, para el joven Agamben, ocuparse del arte no es una tarea reflexiva marginal, un punto de partida entre otros posibles, sino que implica una concepción general de la tarea filosófica similar a lo que Foucault llamó, en la huella de Kant y de Nietzsche, hacer un diagnóstico del presente, preguntar por el campo actual de las experiencias posibles.⁵⁸ Recogiendo problemáticas metafísicas, ontológicas, históricas y culturales, Agamben se propone aquí no sólo dar cuenta del estado actual del arte occidental y de la disciplina filosófica que se ha consagrado a su estudio, la estética, sino que también intenta mostrar la importancia de ese estado en la situación actual del hombre en relación con su vida y su historia. El arte será para Agamben el lugar privilegiado en el que puede observarse el

⁵⁷ R. Musil, *El hombre sin atributos* (*Der Mann ohne Eigenschaften*). Si bien Agamben menciona sólo dos veces a Musil en el texto, la alusión en el título nos ofrece por adelantado la idea de una crisis de la capacidad creativa humana. El sustantivo alemán *Eigenschaften* es un compuesto de *eigen* (propio) y *schaffen* (crear); esto permitiría comprender la analogía entre Ulrich y el artista sin contenido de Agamben a través de la idea de alienación de la capacidad poética, como bien señala de la Durantaye (cfr. de la Durantaye, ed. cit., p. 398, nota 29); pero también permitiría comprender la analogía entre ambos en lo que respecta a la desintegración de un sujeto señor de sus propiedades y a las enormes posibilidades que esta desintegración otorga a la creación. Como la sonrisa sin gato de *Alice in Wonderland*, Ulrich es un conjunto de atributos sin hombre, y, como Ulrich, el artista sin contenido, podría eventualmente emancipar al arte de su sujeción estática, en tanto expresión de una voluntad, y transformarla en la reivindicación de la posibilidad *qua* posibilidad.

⁵⁸ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, trad. cit., p. 82. Si bien el encuentro con la obra de Foucault se produce años más tarde y representa un viraje decisivo en la obra de Agamben, como argumentaré más adelante, creo que toda su reflexión puede ser comprendida como un proyecto filosófico que pregunta por las condiciones de posibilidad de la actualidad y, en este sentido, puede entenderse desde el comienzo en el marco de la herencia nietzscheana, herencia presente, aunque de modo diverso, tanto en la ontología de Heidegger como en el proyecto arqueológico-genealógico foucaultiano. Volveré sobre esta conferencia de Foucault en el Capítulo 3.A.

“destino” nihilista de Occidente y sus consecuencias para la vida humana así como un recurso privilegiado con el que contamos para salir de esa situación.

Desde la perspectiva que intentaré desarrollar, este libro puede ser leído como una descripción del proceso a través del cual Occidente llega a lo que, treinta años más tarde, Agamben llamará las “formas sin vida”, formas que —como veremos— no buscará revitalizar desde un esteticismo que disimule su muerte, sino que intentará hacer coincidir con la “vida sin formas” (aquello que será caracterizado con la expresión “vida desnuda”) en la propuesta a la vez ontológica y política de pensar una “forma de vida” (cfr. *CV*, “Apostilla” de 2001, p. 93).

Así, por un lado, no se trata aquí de un temprano interés por el arte que se desplaza en las obras posteriores hacia la ética y la política, como suele entenderse entre los comentaristas,⁵⁹ sino de una lectura del arte en la que la ética y la política están involucradas

⁵⁹ El interés por este libro es llamativamente escaso entre los comentaristas de Agamben. En la primera introducción al pensamiento agambeniano, *Giorgio Agamben zur Einführung* (2005), E. Geulen asume que se trata de un texto de 1994, dado que la versión inglesa del libro, *The Man Without Content* (1999) toma como referencia la segunda edición en la editorial Quodlibet y no la primera en Rizzoli, de 1970. De este modo, Geulen supone que la idea de una separación radical entre forma y contenido en la obra de arte es deudora de la distancia entre experiencia y conocimiento que Agamben señala en el plano de la filosofía en *IS*, cuando la evolución de su pensamiento podría, por el contrario, permitirnos suponer que es en el arte donde Agamben descubre un movimiento de escisión que luego encuentra en el seno mismo de la filosofía [cfr. ed. cit. Cap II: “Denkwege zwischen Philosophie und Literatur, 1. Das Problem der Erfahrung”, pp. 34-38]. En una introducción más reciente, *The philosophy of Giorgio Agamben* (2008), C. Mills le dedica unas páginas en las que señala que hacia el final de este libro puede encontrarse formulada una idea de tiempo que, eventualmente, llevará a Agamben a señalar en *IS* la necesidad política de pensar una concepción radical del tiempo en *IS*, y a la formulación de una tal concepción en *TR*. No obstante, el texto avanza rápidamente, como el de Geulen, hacia el análisis del proyecto *Homo sacer*, sin encontrar una relación directa entre el diagnóstico acerca del destino nihilista del arte y la filosofía política posterior [cfr. ed. cit., cap. 2: “Aesthetics: language, representation and the object”, pp. 52-58]. El libro de L. de la Durantaye, ed. cit., le dedica un capítulo entero, aunque lo considera un libro menor, “no seminal”, en el que se reproducen las ideas de Nietzsche, Wind y Heidegger sin aportes originales. Por otro lado, aunque manifiesta en el “Prefacio” su interés por restituir la importancia de las primeras reflexiones en el contexto de la filosofía posterior de Agamben, aquí no establece ninguna relación entre ambas [cfr. “Preface”, p. XX y Capítulo 2: “Art for Art's Sake: The Destruction of Aesthetics and *The Man Without Content*”, pp. 27-52]. Entre los artículos compilados en libros colectivos no suele haber referencias a este libro, exceptuando dos: la interesante, aunque sólo sugerida, correlación que establece Th. Zartaloudis entre el hombre sin contenido y la vida desnuda como dos modos de pensar el problema de la escisión producida “en el reino de lo jurídico-político, el arte autoindulgente y en los *mass media*” [cfr. “Souldblind, or On Profanation” en J. Clements, N. Heron, A. Murray (eds.), *The Work of Giorgio Agamben, Law, Literature, Life*, ed. cit., p. 134]; y el artículo de S. Santini, “Ascèse de l'inachèvement. Le sens de l' action, d' Agamben au pragmatisme”, que analiza las principales tesis de *UsC* desde una perspectiva circunscripta que busca, comparándolas con las tesis de algunos pensadores pragmatistas, pensar las posibilidades para la experiencia literaria [en G. Asselin y J.-F. Bourgeault (eds.), *La Littérature en puissance, autour de Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 156-186]. Dentro de la bibliografía escrita en castellano la tendencia a trabajar sobre textos

desde un comienzo, dado que uno de los objetivos explícitos será el de preguntar por las posibilidades que restan a la vida humana frente al diagnóstico formulado. Por otro lado, en la medida en que este libro sea leído no sólo como un análisis de problemas antropológicos y culturales sino, y especialmente, de problemas ontológicos, podemos aventurarnos en la búsqueda de una cierta reflexión sobre la “vida” que, incipiente e implícita, sin ser central en el libro, deja abierto el camino para reflexiones posteriores.

En efecto, Agamben se propone dismantelar y desactivar la estética, es decir, poner en evidencia el modo en que este discurso produce una escisión en la “unidad viviente” que era el arte antes de la modernidad, a la vez que suspender su eficacia pensando una nueva tarea para el arte que asuma, no obstante, la imposibilidad de restauración de aquella unidad. *Opus* y *aisthesis*, artista y espectador, desinterés y terror, razón y sensibilidad, así como lo histórico y lo biológico, son separados en la modernidad para que Occidente pueda, por fin, desestimar el mandato platónico de erradicar a los poetas de una *polis* que se quiera justa, para que Occidente pueda, por fin, neutralizar el peligro nietzscheano de *un arte para artistas*.⁶⁰ Frente a ello, ninguna restauración es ya posible, aunque el arte, ni autónomo ni dependiente, cumplirá, en el umbral abierto entre lo mitológico y lo histórico, un papel determinante para la vida humana *que resta*.

I. La estética como posible lugar de articulación entre “vida” y “política”

Que el primer libro de Agamben se ocupe precisamente de esta disciplina filosófica implica que un pensamiento sobre la vida y uno sobre la política están necesariamente involucrados en él. Y esto es así porque, a pesar de la opinión comúnmente difundida de que se trata de “una disciplina más bien marginal y lejana de los problemas que tienen que ver más directamente con la realidad de la existencia, con la vida” (Givone, 2008, p. 3), la estética

posteriores se repite. No obstante, en *Giorgio Agamben. Arqueología de la potencia*, E. Castro dedica algunas páginas al primer libro de Agamben y enfatiza la existencia de una preocupación temprana por el progresivo dominio de la vida biológica del hombre a través de la reducción de toda praxis al trabajo. El autor considera que este libro forma parte de una serie de primeros textos que proponen “una lectura de la modernidad que comienza con la cuestión del arte y conduce a la ética y la política”, (ed. cit., p. 15), dejando en evidencia que encuentra un desplazamiento de intereses y no una imbricación entre la preocupación estética, la ética y la política como la que intentaré sostener aquí [cfr. cap. 1: “De la poiesis a la Pólis”, pp. 15-24].

⁶⁰ Cfr. respectivamente, Platón, *República*, 595 b y 607 b; y F. Nietzsche, *La ciencia Jovial*, Prólogo, §4, trad. cit., p. 6.

misma, desde su nacimiento, está relacionada de alguna manera tanto con el problema de la “vida” como con el problema del lazo social o de la “vida en común”.⁶¹

La palabra “estética”, como se sabe, aparece en las lenguas indoeuropeas a mediados del siglo XVIII y es Baumgarten el primero en nombrar con ella, guiado por su sentido etimológico (del griego *aisthesis*, sensación), una parte específica dentro su sistema filosófico: la gnoseología inferior o teoría de la sensibilidad, concebida por primera vez como un campo teórico autónomo que complementa a su “hermana”, la gnoseología superior o lógica, ocupada del saber intelectual. La *Aesthetica* (1750-1758) plantea, entonces, la existencia de un conocimiento híbrido, mediador entre lo universal y lo particular, la razón y las sensaciones, lo superior y lo inferior.⁶² La estética surge precisamente como un discurso que busca dar cuenta de la “vida”, esa confusión amorfa de sensaciones que fluye, incontrolable, debajo de la construcción conceptual abstracta de un sujeto racional ilustrado que ha perdido su relación con lo concreto. Como señala Eagleton, la estética parece ser “una especie de prótesis de la razón que extiende la racionalidad reificada de la Ilustración a esas regiones vitales que, de otro modo, estarían fuera de su alcance” (Eagleton, 2006, p. 67).

Es en la tercera *Crítica* kantiana, esa “obra de senectud [y] desenfadada detrás de la cual sus descendientes no dejarán de correr”,⁶³ donde esta solidaridad de la estética con la consolidación del proyecto moderno se hace más evidente. En efecto, en lo que Agamben llama “la meditación más coherente que posee Occidente sobre el juicio estético” (*UsC*, p. 63), la *Crítica de la facultad de juzgar* (*Kritik der Urteilschastft*, en adelante *KU*), Kant busca trazar un “puente” para atravesar el abismo producido entre el determinismo del reino sensible descrito en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) y la libertad del reino de los fines al que dedicó su *Crítica de la razón práctica* (*KpV*). Una necesidad del sistema, y no ya un

⁶¹ Al respecto señala Perniola “La estética se ha enfrentado con los grandes problemas de la vida individual y colectiva, se ha preguntado por el sentido de la existencia, ha fomentado desafiantes utopías sociales, se ha sentido implicada en los interrogantes propios de la vida cotidiana y ha individuado sutiles distinciones cognitivas”, cfr. M. Perniola, *La estética del siglo XX*, trad. cit. p. 12.

⁶² Ya hacia el final de sus *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* de 1735, Baumgarten había delimitado la nueva ciencia como “*scientia cognitionis sensitivae*” (cfr. §CXVI, trad. cit., p. 90), ciencia que hace accesible la belleza de los objetos percibidos y que permitirá postular una estrecha unión entre arte y filosofía.

⁶³ Así la caracterizan G. Deleuze y F. Guattari indicando brevemente el modo en que se traspasan en esta obra todos los límites que Kant ha fijado en las *Críticas* anteriores, cfr. *¿Qué es la filosofía?*, trad. cit., p. 8. En *Crítica y clínica*, Deleuze volverá sobre ella para pensar la fórmula de una poética construida sobre la idea de un “ejercicio de desvarío de todas las facultades” gracias al cual se emancipa la disonancia y se define la “filosofía futura”, trad. cit., pp. 52-54.

interés antropológico por una esfera descuidada en su filosofía crítica,⁶⁴ lo lleva a emprender la búsqueda de una nueva facultad que conecte la facultad inferior del entendimiento y la facultad superior de la razón, una mediación entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Esa facultad será el sentimiento de placer y dolor, cuyo principio será el de conformidad a fin (*Zweckmassigkeit*) y su campo de aplicación serán el arte y la naturaleza (pensada ésta teleológicamente y no ya a partir de la causalidad como en la *KrV*). Así, para llegar a la consideración de la vida orgánica, es decir, a la posibilidad de formular una teoría física de la finalidad objetiva de la naturaleza, Kant dedica toda una primera parte de su última *Crítica* a la fundamentación del juicio estético y a la explicación del fenómeno del arte a partir de la figura del genio.⁶⁵

La estética, en la medida en que propone una relación —sentimental, no cognoscitiva— del sujeto con el mundo circundante y en que se ocupa de la obra de arte bella, permite a Kant formular la idea de una “técnica en la naturaleza”. El arte, tal como es pensado a lo largo de toda la *KU*, sirve de modelo explicativo del funcionamiento de la vida orgánica: acaso sólo sea a través de la demora en la consideración del quehacer artístico que puede postularse la finalidad en la organización interna de los productos de la naturaleza.⁶⁶

Ya en “La filosofía como sistema”, la Introducción a la primera edición de la *KU*, Kant enuncia una interpretación de la naturaleza como arte que permite pensar la unidad temática y la cohesión entre las dos partes de esta obra:

El concepto derivado originariamente de la facultad de juzgar y peculiar a ésta, es, por lo tanto, el de la naturaleza como arte, en otras palabras el de la técnica de la naturaleza con respecto a sus leyes especiales, concepto que no funda ninguna teoría ni contiene, lo mismo que la lógica, ningún conocimiento de los objetos y sus

⁶⁴ Antes de “despertar del sueño dogmático”, Kant había escrito las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) que constan de una serie de consideraciones antropológicas sobre los sentimientos de belleza y sublimidad, cercanas a la estética de la ilustración inglesa. Este punto de vista empírico es superado en el proyecto sistemático y trascendental de la *KU*.

⁶⁵ El texto fue publicado por primera vez en 1790 con la Introducción llamada “La filosofía como sistema” que fue reemplazada en la siguiente edición; y consta de dos grandes partes: “La crítica del juicio estético” y “La crítica del juicio teleológico”. No es mi intención aquí abordar el gran problema exegético que aún hoy genera la segunda parte de esta obra, sino señalar de modo general cómo la estética sirve a Kant para articular su consideración de la vida orgánica. Sobre la importancia de los sentimientos de lo bello y lo sublime en la formación de la teoría trascendental de la vida, cfr. A. Philonenko, “L’architectonique de la Critique de la faculté de juger”, ed. cit., pp. 43-44.

⁶⁶ Ch. Crego, en “El lugar de la belleza artística en la *Crítica del juicio*”, ofrece una interpretación de la importancia del arte en la estructura de la *KU*, que sigo aquí de cerca, contra interpretaciones como la de V. Bach para quien el arte no logra un lugar legítimo en el sistema kantiano. Cfr. V. Bach, *Essai critique sur l’esthétique de Kant*, ed. cit., p. 406 (criticado en Crego, ed. cit., p. 132).

cualidades, sino que únicamente proporciona un principio para proceder de acuerdo a leyes de experiencia que hacen posible la investigación de la naturaleza. (Kant, 1948, pp. 18-19)⁶⁷

En los párrafos dedicados al arte bello, luego de haber señalado una distancia entre arte y naturaleza al diferenciar y subordinar la belleza adherente a la belleza libre en la “Análítica de lo bello”, Kant vuelve a pensarlos juntos argumentando que el arte para ser bello debe parecer naturaleza; allí dice: “la naturaleza parecía bella cuando al mismo tiempo parecía ser arte, y el arte no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo, parece naturaleza” (*KU* §45, trad. cit., p. 278). Si aparece como arte, la naturaleza pierde su hermetismo, si aparece como naturaleza, el arte se vuelve más discreto.⁶⁸ En seguida, la introducción del concepto de genio, esa “capacidad espiritual innata mediante la cual la naturaleza da la regla al arte” (*KU*, §46, trad. cit., p. 279), permite, como señala Gadamer, “nivelar estéticamente los productos de las artes con la belleza natural”,⁶⁹ puesto que ambos comparten un fundamento común: la naturaleza. Entonces, el arte *es* naturaleza por intermedio del genio y “la naturaleza no es ya juzgada como con apariencia de arte, sino en cuanto realmente es un arte (aunque un arte superhumano)” (*KU*, §48, trad. cit., p. 282). Estas consideraciones permiten el pasaje desde el juicio estético, que determina una finalidad subjetiva y sin fin del objeto, hacia el juicio teleológico, puesto que postulan una finalidad objetiva en la naturaleza. De esta manera, a la vez que aplica a la naturaleza la idea de técnica que el arte le ofrece, Kant pone un límite al arte desmesurado al subordinarlo a la naturaleza.

Así, en la *KU* la actividad artística de la que se ocupa la estética sirve de modelo para la construcción de una ontología de la vida, entendida ésta como unidad sintética, fuerza formadora y voluntad de sí.⁷⁰ A su vez, la experiencia estética queda relacionada con la

⁶⁷ Esta Introducción será luego reemplazada por otra en la que no se menciona la noción de la naturaleza como arte, aunque en el resto de la *KU* se va construyendo una analogía entre naturaleza y arte. Sobre la importancia de esta analogía como fundamento de la unidad de la *KU*, cfr. por ejemplo, la opinión de K. Kuypers recogida en D. Sobrevilla, “La estética de Kant”, ed. cit., p. 13. La traducción de la *KU* que cito es la de M. García Morente en la edición de Porrúa, trad. cit.

⁶⁸ Acerca de la defensa kantiana de un arte clásico, cfr. J. Villacañas, “Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo” en ed. cit., pp. 13-74.

⁶⁹ Cfr. G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. cit., p. 90. Cfr. también, Ch. Crego, ed. cit., p. 140.

⁷⁰ En la segunda parte de la obra, como se sabe, Kant aborda el problema de las explicaciones mecanicistas en el ámbito biológico y advierte que, si bien el mecanicismo es la única base segura para construir una biología científica, parece inadecuado para describir los organismos vivos. Kant considera que “un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, recíprocamente, también medio” (*KU*, §66, trad. cit., p. 324) y por ello es necesario considerarlo finalísticamente. Los organismos poseen, a diferencia de los mecanismos, una capacidad formativa no explicable en términos mecanicistas de movimiento: “La posibilidad misma de la

pregunta por el sentido de la vida a través de la reconducción de estética y teleología a una misma facultad de juicio, facultad que permite pensar lo particular como algo contenido en lo universal y que nos permite, por ello, gozar al acceder a una idea coherente de la totalidad, es decir, suturar la herida que nos produce el ser habitantes de dos reinos.⁷¹

Por otro lado, además, la *KU* ha legado una idea de la experiencia estética, la experiencia de un espectador que goza desinteresadamente de la belleza del mundo, en términos de una experiencia comunitaria más íntima de lo que cualquier pacto entre ciudadanos puede garantizar. Una “inefable reciprocidad del sentimiento” funda una forma de intersubjetividad espontánea que, sin reducir a los otros sujetos a objetos de conocimiento y sin obligarnos a respetarlos abstractamente como sujetos autónomos, produce una armonía inmediata entre los sujetos no cognoscitiva pero racional (lo bello se produce gracias a un “libre juego” entre la imaginación y el entendimiento, que no ofrece un concepto sino sólo la forma de de la finalidad de un objeto).⁷² Así, la *KU* no sólo promete una reconciliación entre

materia viva no puede ni ser considerada siquiera; su concepto lleva consigo una contradicción porque la falta de vida, la *inercia* constituye la característica esencial de la materia” (*KU*, §77, trad. cit., p 344). En su libro más reciente, D. Tarizzio, *La vita, un'invenzione recente*, ofrece una reconstrucción de esta ontología de la vida, a la que volveré en las páginas siguientes (cfr. ed. cit., pp. 37-47). C.U.M. Smith ofrece un estudio de las relaciones de la *KU* con los principales problemas de la biología de su época, en el capítulo 18 de su libro: *El problema de la vida. Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico*, trad. cit., pp. 300-306. Más allá de las características específicas que adquiere en el texto kantiano, lo que me interesa subrayar aquí es la dependencia de esta consideración de la vida respecto de la formulación de una finalidad sin fin y de una idea de técnica o de fuerza formadora construida en analogía con el funcionamiento del arte.

⁷¹ En *La estética del siglo XX*, M. Perniola afirma que la estética contemporánea puede pensarse a través de cuatro campos conceptuales bien determinados heredados de Kant y Hegel: la vida, la forma, (desarrollados en la *KU*) el conocimiento, y la acción (centrales en las *Lecciones de estética*). Perniola sostiene que en cada una de estas áreas temáticas se produce un giro durante los años sesenta del siglo XX: la estética de la vida adquiere una valencia política, la estética de la forma una valencia mediática, la cognitiva una escéptica y la pragmática una comunicativa. “La estética se encuentra, hoy más que nunca, ocultamente presente y activa en la biopolítica, en la massmediología, en el anarquismo epistemológico y en la teoría de la comunicación”, trad. cit., pp. 12-13. En el capítulo dedicado a la estética de la vida, Perniola sostiene que continúa siendo un misterio, tanto para los vitalistas como para sus críticos, la razón del nexo que une vida y estética, más allá de la idea difundida pero “sin significado filosófico específico” de que “la experiencia estética comporta una agilización y una intensificación de la vida, un enriquecimiento y una potenciación de las energías vitales”, *idem*, p. 17. La genealogía breve y precaria cuyos rudimentos acabo de delinear, pretende dar cuenta de algunas de las razones de tan misterioso nexo: la “vida” que la modernidad inventa se delinea sobre algunas de las características de la creación artística entendida hiperbólicamente como autocreación de una voluntad que se quiere a sí misma, como impulso creador. (cfr. Capítulo I.B.III).

⁷² Cfr. *KU*, “Segundo momento: Del juicio de gusto según su cantidad” §§6-10 y sobre las ideas de “sentido común” y de “validez ejemplar” del juicio, el “Cuarto momento: Del juicio de gusto según la modalidad de la satisfacción en los objetos” §§18-22. Dice J. L. Villacañas en el artículo citado más arriba: “No es que tengamos la misma estructura formal de subjetividad trascendental y entonces sentimos el placer estético. Es que sentimos

naturaleza y humanidad, sino que señala la posibilidad de una experimentación del lazo entre los sujetos que componen la humanidad. El carácter “político” del gusto, por lo demás, ya había sido sancionado por Hume, quien otorgaba a la experiencia de la poesía y del arte en general la posibilidad de generar un vínculo social pacífico, por contraposición a las convicciones religiosas o doctrinarias, fuente eterna de conflictos. Para el filósofo inglés, declama Perniola, “¡el lazo social puede ser instituido por el sentimiento estético, no por la fe religiosa!” (Perniola, 1999, p. 8).⁷³ Continuator en este punto de las teorías del gusto anglosajonas, también Kant relaciona sentimiento y juicio y propone un “sentido común” que puede pensarse en analogía con el funcionamiento de las democracias liberales.

Sea que se interprete la *KU* como el germen de una filosofía política distinta, “donde la libertad es un atributo de la imaginación y no de la voluntad”, que nos permita pensar poniéndonos en el lugar de los demás, como quiso ver Arendt;⁷⁴ o que se la interprete con Eagleton, como una maniobra de ideologización cuyo objetivo es el de proporcionar una “imagen” tranquilizadora de la realidad a un sujeto radicalmente escindido, parece hoy viable interpretar que las esferas aparentemente distantes de la estética y la filosofía política se anudan de modo ejemplar en la *KU*.⁷⁵ El poder aglutinante, cohesionante, del sentimiento que

placer estético, y al ser de naturaleza formal, llegamos a la comprensión y conciencia de que aquel que lo siente como nosotros posee una subjetividad formal como la mía, y, por tanto, se halla bajo la forma de la subjetividad trascendental. Experiencia estética es experiencia de la comunidad de los sujetos”, ed. cit., p. 41. Para pensar la relación entre experiencia estética y sociabilidad sigo de cerca las consideraciones de Eagleton en el capítulo “Lo imaginario kantiano” de *La ideología estética*, trad. cit., especialmente p. 133. Además, señala Eagleton que el entero proyecto estético alemán del siglo XVIII puede leerse como una respuesta al problema del absolutismo político (cfr. trad. cit., p. 66). La tesis que anima la investigación de Eagleton y que puede leerse al menos en parte en la misma línea del diagnóstico que formulara Agamben treinta años antes y que analizaré a continuación, es que “si la categoría de lo estético asume la importancia que tiene en la Europa moderna es porque al hablar de arte habla también de todas estas cuestiones [la libertad y la legalidad, la espontaneidad y la necesidad, la autodeterminación, la autonomía, la particularidad y la universalidad, etc.], que constituyeron el meollo de la lucha de la clase media por alcanzar la hegemonía política. La construcción de la noción moderna de artefacto estético no se puede por tanto desligar de la construcción de las formas ideológicas dominantes de la sociedad de clases moderna, así como, en realidad, de toda una nueva forma de subjetividad humana apropiada a ese orden social”, trad. cit., p. 53.

⁷³ Cfr. también D. Hume, “Del criterio del gusto”, en *De la tragedia*, trad. cit., pp. 47-70; también L. Ferry ofrece una lectura integral de la disciplina estética en clave política aunque, en el caso de Kant, supone en el sentido común estético una discusión consensual, allí donde sólo hay espontaneidad del sentimiento, cfr. *Homo Aestheticus, l'invention du gout a l'age democratique*.

⁷⁴ Cfr. H. Arendt, “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro*, trad. cit., pp. 209-238 y el “Ensayo interpretativo” de R. Beiner que acompaña las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. cit., especialmente pp. 178-185.

⁷⁵ En “*La ideología estética como ideología*”, compilado en *Campos de Fuerza*, M. Jay propone una lectura del problema de las relaciones entre estética y política planteado por Benjamin en el Epílogo a “La obra de arte en la

despierta el placer en la belleza es aquí pensado desde el punto de vista del espectador; cuando, con el idealismo alemán y el romanticismo temprano, vuelva a pensarse desde el punto de vista del artista, no será la forma sino el contenido, la “nueva mitología”, lo que permitirá proclamar un nuevo tipo de vínculo social una de cuyas recepciones posibles será, tras importantes mediaciones, la “estetización de la política” que denuncia Benjamin en 1936.⁷⁶

Esta relación entre estética y política, esbozada ya en los comienzos mismos de la “ciencia de lo bello” —surgida sobre el trasfondo de una “cohesión originaria” entre arte y política que Occidente se ha propuesto, acaso infructuosamente, desde Platón hasta Kant, neutralizar— y el dilema benjaminiano entre una “estetización de la política” al modo del fascismo y una “politización del arte” como tarea del comunismo que viene, constituyen el horizonte teórico con el que, según creo, habrá de medirse toda la escritura filosófica de Agamben. No sólo porque sus críticos lo acusarán en más de una oportunidad de un “esteticismo irresponsable”, especialmente en relación a su intervención en el debate en torno a la imposibilidad de representación de Auschwitz,⁷⁷ sino porque él mismo a lo largo de su obra se enfrentará con la tarea de volver a pensar la relación entre arte y política, poniendo en evidencia e intentando evitar los peligros de la estetización de la política, a la vez que

época de su reproductibilidad técnica”, precisamente a partir de lecturas antagónicas de la *KU*: si, para los teóricos de la ideología estética como de Man, Derrida o Eagleton, todo vínculo entre estética y política conllevan una “estetización de la política”, hay al menos dos ejemplos de búsquedas de un “vínculo benigno” entre ambas esferas: la interpretación que construye Lyotard sobre lo sublime kantiano, y la interpretación del “juicio estético como modelo de una política que evite la imposición exterior de normas racionales” que propone Arendt en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cfr. M. Jay, “La ideología estética como ideología”, trad. cit., pp. 161-163.

⁷⁶Cfr. G.W.F. Hegel, “Primer programa de un sistema del idealismo alemán” (de supuesta redacción conjunta entre Hölderlin, Schelling y Hegel) en *Escritos de Juventud*, trad. cit., p. 220. Cfr. también F. Schlegel, “El discurso sobre la mitología” que forma parte del *Diálogo sobre la poesía* (1800), trad. cit., pp. 117-129. Para una interpretación de la herencia ilustrada y romántica en el el proyecto vanguardista que, a su vez, es interpretado como un compromiso y una complicidad con la “imagería nazi”, cfr. el polémico libro de J. Clair, *La responsabilidad del artista. Las vanguardias entre el terror y la razón*, Capítulo 1: “Medida de la Modernidad”, trad. cit., pp. 23-30. En este sentido también cfr. el artículo de P. de Man “Kant y Schiller”, en *La ideología estética*, trad. cit., pp. 185-230, donde se considera la “mala interpretación” que “Schiller le infligió a Kant” como un antecedente de la tradición fascista. Es importante, señalar que, además de esta recepción, otra línea de interpretación, de la que el propio Agamben formará parte, tras las huellas de Benjamin, es la que entiende que en la idea de una “mitología crítica” del romanticismo está implícita la posibilidad de extraer “al mito de su rigidez arquetípica y de su aislamiento” y devolverlo a la historia. Cfr. *IS*, “Postilla storico-filológica”, p. 150.

⁷⁷Para un detalle de estas opiniones, cfr. Capítulo 3.C. Cfr. también L. de la Durantaye, “The idea of Politics”, en ed. cit., pp. 12-14, quien señala algunas líneas de críticas posibles a la idea agambeniana de “política” en términos de una “estetización de la política”.

asumiendo el carácter eminentemente político de ese modo de “hacer” humano que es el arte sustraído de la neutralidad estética.

II. El debate italiano, la “nada” entre filosofía, literatura y política

En 1970 se publica póstumamente el así llamado “último gran tratado moderno de la disciplina estética” —la *Teoría Estética* de Adorno— en cuya primera página se denuncia la pérdida de la auto-evidencia del arte tanto en lo que respecta a su configuración inmanente como a su relación con la totalidad social.⁷⁸ En ese mismo año y desde una perspectiva más heredera de las consideraciones ontológicas heideggerianas que de la dialéctica negativa, Agamben publica *UsC* donde, como dije, propone repensar la crisis contemporánea de la estética como uno de los problemas más acuciantes para la supervivencia de la cultura occidental en su conjunto. Este libro, a pesar de que se lo ha interpretado sólo como una repetición y una combinación de ciertas hipótesis filosóficas bien conocidas (cfr. De la Durantaye, 2009, p. 52), representa, en todo caso, la contribución de Agamben, marginal tal vez, a un debate que estará muy presente en la filosofía italiana a partir de la década del setenta y que terminará delineando algunas de sus corrientes más representativas: el debate en torno a las relaciones entre el destino nihilista de la metafísica occidental, el arte y la política del que se ocuparon entre otros, y de manera antagónica, el “*pensiero debole*” de Gianni Vattimo y el “*pensiero negativo*” de Massimo Cacciari. Tracemos someramente ese mapa.

Tal como señala Cantarano, una cierta vocación nihilista se abrió paso en la filosofía italiana contemporánea tras la crisis de la razón clásica y la disolución de la dialéctica hegeliano-marxiana. La nada, arrojada por la diosa de Parménides a un camino inviable para el hombre en el gesto fundacional de la metafísica de Occidente, emerge como cuestión apremiante, como lo impensado del *logos*, como su fundamento, dando lugar a las posturas (teóricas, éticas, estéticas y políticas) más diversas, en una lucha que podría considerarse también como una disputa por la correcta interpretación de la herencia nietzscheana y heideggeriana. Según Cantarano, las dos líneas más importantes que centralizan esta discusión son: por un lado, el “nihilismo estetizante” de autores como Perniola o Vattimo que estetizan

⁷⁸ Cfr. T. W. Adorno, “La pérdida evidencia del arte” en *Teoría Estética*: “Ha llegado a ser evidente que nada referente al arte es evidente [...] ni siquiera en su derecho a la existencia” (trad. cit., p. 9). Y más adelante, agrega Adorno: “la definición de aquello en que el arte pueda consistir siempre estará determinada por aquello que alguna vez fue, pero sólo adquiere legitimidad por aquello que ha llegado a ser y más aún por aquello que quiere ser y quizás pueda ser”, trad. cit., p. 11-12. Este diagnóstico es el “clima de época” a partir del cual surgen en Italia los aportes a la disciplina estética como el de Agamben.

la nada, y, suponiendo de algún modo una reconciliación dialéctica de las diferencias, proponen según dice el propio Vattimo: “asumir el nihilismo como una *chance*, como la posibilidad de sobrevivir [...] en el mundo post-moderno de la realidad devenida fábula” (Vattimo, 1981, p. 219); y por otro lado, el “nihilismo trágico” de autores como Cacciari o Givone que, asumiendo la condición aporética del pensamiento contemporáneo, llegarían a una “lúcida desesperación” que permitiría la creación de nuevos órdenes sin suponer la posibilidad de una emancipación, “sin proyectar idolátricas vías de fuga estético-políticas” pero sin ser tampoco un pesimismo radical (Cantarano, 1998, p. 99).

La “ontología del declinar” de Vattimo, que representa según Cantarano una “apología del nihilismo”, es una cierta lectura de Nietzsche y de Heidegger, que “alude [...] a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia [...] sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad, historia” (Vattimo, 1996, p. 22) cuyo efecto práctico es el pensamiento débil que se encamina hacia una especie de “existencialismo estético y humanista”, no sin cierta tonalidad religiosa, que termina por neutralizar y disolver la nada.⁷⁹ La “ontología negativa” de Cacciari, en cambio, se elabora sobre la idea de la *Krisis* de los valores prefigurada por Nietzsche que debe interpretarse como nueva condición del mundo, como destino universal a partir del cual es posible, no obstante, construir nuevos órdenes que obtienen su valor a partir de los efectos que consiguen. De este modo, frente a la ruptura del sistema dialéctico, la política no será pensada ya como totalidad sintética, sino en su nueva dimensión: como “voluntad de poder históricamente organizada” (Cantarano, 1998, p. 317)

Aunque la presencia de Agamben en el debate italiano de esos años es secundaria respecto de estas líneas principales, en un artículo dedicado al análisis de su obra, T. Negri lo ubica en el marco abierto por el pensamiento de la *Krisis*, es decir, entre aquellos pensadores preocupados por “salvar la política marxista más allá de la crisis de la teoría marxista”, y le reconoce el “mérito” de haber logrado resistir “el pensamiento negativo en el discurso político de su tiempo” y de haber logrado pensarlo sólo como “un pasaje crítico respecto del problema de la definición de fundamento” (Negri en Calarco-DeCaroli, 2007, p. 112).⁸⁰

⁷⁹ Cfr. G. Cantarano, “Ontología del declino y metafísica dello spirito vivente” en *Immagini del nulla*, ed. cit., p. 256. Según Cantarano, al remover el elemento trágico del ser y del pensamiento, Vattimo, al final, no logra tomar en serio la *Kenosis*, la nada de las imágenes del ser del mundo.

⁸⁰ Negri no habla aquí de *UsC* sino de *LM*, y su lectura se vuelve más crítica al avanzar sobre la producción agambeniana más reciente, pero, lo que intento rescatar aquí es que Negri lo reubica en las coordenadas de la filosofía italiana contemporánea con la cual se forma y dialoga. Se trata del texto: “Giorgio Agamben: The

Sin adentrarnos en las múltiples aristas de esta prolífica disputa, y a pesar de que Agamben no forma parte de sus principales interlocutores, creo necesario restituir su primer libro, así como todo su pensamiento posterior, al contexto general del arco de filósofos italianos que, leyendo a Nietzsche, parecen haber asumido una vocación común del arte y la política, en tanto modalidades del hacer humano que se miden con la nada, es decir, que asumen la ausencia de fundamentos y producen, traen al ser, y, al mismo tiempo que producen, inventan también el modo de su producción.⁸¹ Es desde este marco común, en su conjunto, a pesar de sus notables diferencias recíprocas, que gran parte de la filosofía italiana contemporánea se ha embarcado en una discusión que piensa el problema del arte, el de la crisis actual del arte y el de la “estetización” como problemas políticos centrales para Occidente, discusión que, en los debates más recientes, al incorporar la perspectiva biopolítica del último Foucault, encara también el problema de la constitución de la subjetividad y de la comunidad —más allá del individuo moderno y su correlato político el ciudadano— desde la perspectiva más amplia de lo viviente.⁸²

Por ello, independientemente de las decisiones interpretativas que se tomen para analizar la obra de Agamben y su pertenencia a alguna de las “facciones” de este debate, resulta fundamental situarla en su entorno de pertenencia italiano para comprender el alcance de sus propuestas: para cierto sector de la filosofía italiana contemporánea, arte y política no son dos intereses paralelos, separados, sino que están entrecruzados entre sí y, en esa cohesión, son determinantes para la historia de la metafísica occidental.

Discreet Taste of the Dialectics”. Por lo demás, Negri ha sostenido una larga polémica con Cacciari y el “pensamiento negativo”, surgida luego de la ruptura en el interior del “operismo”, es por esto que aquí considera un mérito de *LM* la resolución del problema del fundamento negativo como una mistificación del pensamiento y de la política. Al respecto cfr. el artículo de Negri, “Simplex sigillum veri. Per la discussione di “Krisis” e di “Bisgoni e teoria marxista”, ed. cit., citado en G. Cantarano, *Immagini del nulla*, ed. cit., pp. 39-44. Con respecto a la pertenencia de Agamben al ámbito delimitado por la agenda de pensamiento italiana, en *Radical Thought in Italy*, también P. Virno y M. Hardt, lo incluyen entre quienes han contribuido a formar la idiosincracia particular del pensamiento político italiano contemporáneo, con un gesto contrario a las lecturas académicas surgidas especialmente en el ámbito anglosajón que consideran el pensamiento de Agamben fuera de su contexto polémico de aparición.

⁸¹ Cfr. G. Cantarano, quien caracteriza de este modo la concepción formativa del arte en Pareyson, *Immagini del nulla*, ed. cit., p. 25. (Me atrevo aquí a usar esta definición en términos más amplios).

⁸² Un ejemplo de ese itinerario es el propio Agamben, pero también R. Esposito, D. Tarizzio o G. Vattimo. Cfr. por ejemplo, los artículos de V. Fiorillo y de A. Martone compilados en la última sección del libro editado por L. Bazzicalupo y R. Esposito, *Politica della vita, Sovranità, biopotere, diritti*, ed. cit., pp. 193-209 y 234-244, respectivamente.

Una de las cuestiones que parece estar en juego en dicho debate italiano es la interpretación de la lectura heideggeriana de la cuestión del nihilismo en Nietzsche. Brevemente, según Heidegger, Nietzsche lleva a su cumplimiento la historia de la metafísica europea como progresivo olvido del ser ya que, con la voluntad de poder, del ser no queda nada, el ser deviene valor. De esta manera, el nihilismo “no es una manifestación histórica entre otras”, sino que coincide con la historia de la metafísica, porque es la historia en cuyo final el ser como tal ya no es más nada y es, “pensado en su esencia, el movimiento fundamental de la historia de Occidente”, dice Heidegger en su hoy célebre análisis de la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” (Heidegger, 1997, p. 198).

Allí, Heidegger sostiene que en *La ciencia jovial*, texto en el que encontramos por primera vez dicha fórmula, “comienza el camino de Nietzsche en dirección a la construcción de su postura metafísica fundamental” (*idem*, p. 194); esta “postura metafísica”, será, para Heidegger, “la teoría de la «voluntad de poder» como esencia de todo lo efectivamente real” que conlleva la consumación de la metafísica de la subjetividad. La voluntad de poder, a su vez, es identificada con la “vida”, cuyo procedimiento es esencialmente artístico, en cuanto creación de posibilidades.⁸³ Pero, esta teoría de la voluntad de poder, lejos de permitir la superación del nihilismo, lo ha profundizado.⁸⁴

III. Dos posibles miradas sobre la “vida”

También Agamben trabaja en su primer libro dentro del horizonte categorial abierto por Heidegger y sin cuestionar la lectura que éste hace del pensamiento de Nietzsche. Es decir, acepta el diagnóstico heideggeriano del cumplimiento del destino de la metafísica occidental en el pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder como arte, e intenta desde allí “comprender el auténtico sentido del proyecto estético occidental” (*UsC*, p. 17). Es bajo el

⁸³ Dice Heidegger: “De acuerdo con este concepto metafísico, bajo el término arte, Nietzsche no piensa sólo ni en primer lugar en el ámbito estético para los artistas. El arte es la esencia de todo querer, que abre perspectivas y las ocupa” (trad. cit., p. 218).

⁸⁴ Reproduzco sucintamente esta argumentación porque es la que está en la base del texto de Agamben. En “Nietzsche en Heidegger: contrafiguras para una pérdida”, M. B. Cragolini señala tres etapas en la interpretación heideggeriana de Nietzsche: la expuesta en el *Nietzsche I* (1936-37), la presente en *Nietzsche II* y los escritos de *Holzwege* (1940-1946) y una última a partir de 1950, tal como aparece en *Was heisst Denken?* Hice referencia aquí a lo que Cragolini llama la segunda etapa. Por lo demás, soy deudora de la crítica a la interpretación heideggeriana de Nietzsche que emprende Cragolini en este y otros artículos. Cfr. “Nietzsche en Heidegger”, ed. cit., pp. 11-25.

precepto heideggeriano de “pensar los fundamentos no pensados”, que Agamben ve en el arte el lugar donde se evidencia el destino nihilista de Occidente.

No obstante, dos lecturas de Nietzsche, superpuestas y no necesariamente compatibles, se bosquejan aquí. Nietzsche será no sólo quien consuma el último movimiento de una metafísica de la voluntad entendida como impulso vital, metafísica que culmina en una “filosofía de la vida”, es decir, en la reducción del hombre a su calidad de “ser natural activo”; sino que también será quien descubre la maniobra moderna de fabricación de un arte para ser gozado sin riesgos y, frente a esto, exige una comprensión del arte *alla* Pígalión, como aquella inquietante potencia creadora de vida. Acaso esta oscilación en la lectura de Nietzsche sea determinante para entender la doble mirada acerca del problema de la vida que puede rastrearse en *UsC*: por un lado, hay aquí un primer esbozo de lo que en el proyecto *Homo sacer* será el concepto de “vida desnuda”, es decir, se presenta un diagnóstico negativo respecto de la progresiva identificación de la vida humana con su carácter biológico.⁸⁵ Pero, por el otro lado, podemos ver aquí la continuación de una cierta lectura “afirmativa” de la vida y de su relación con el arte, que, en la estela de Nietzsche, estaba presente ya en los primeros escritos.

A su vez, también resulta determinante el hecho de que la influencia de Heidegger no sea aquí la única. En efecto, hacia el final del libro vemos surgir una dupla literario-filosófica que será cada vez más importante en los futuros textos de Agamben, Kafka y Benjamin, cuya consideración le permite pasar (de largo) de la pregunta heideggeriana por la “esencia” del arte a la pregunta, quizás más interesante, por la “tarea actual” del arte.

De este modo, *UsC* combina al menos tres grandes cuestiones: a) por un lado, una reconstrucción del surgimiento histórico de la estética como disciplina moderna, que responde a una fractura de la “unidad originaria de la obra de arte” en la que se escinden espectador y artista, goce neutral y terror creador, ejercicio de *aisthesis* y *opus* de un operari; b) también, una reposición de la “dimensión original de la obra de arte”, que implicará una consideración del “hacer” humano en general y una crítica a la metafísica de la vida; y c) hacia el final, el esbozo de una propuesta de “destrucción de la perspectiva estética tradicional” a partir de un pensamiento del arte como mensajero que sólo anuncia la posibilidad del mensaje.

⁸⁵ Así lo remarca, por ejemplo, E. Castro, en *Giorgio Agamben*, ed. cit., p. 24, quien por otro lado considera que Agamben no está interesado en asumir la tarea nietzscheana de pensar un arte para artistas (cfr. *idem*, p. 16). Por el contrario, mi hipótesis, es que Agamben intenta en este libro pensar hasta sus límites extremos los “peligros de un arte de artistas”, los desafíos de hacer arte.

Transversalmente, vemos construirse aquella doble caracterización de la vida que acabo de mencionar: la vida feliz como aquello que el arte promete pero que no puede cumplir, dado que en la medida en que se ha olvidado la condición pro-ductiva original del arte, la vida va quedando reducida a su condición biológica. La vida ha sido capturada por la metafísica de la voluntad, pero acaso esté aún abierta la posibilidad no ya de una nueva *poiesis*, sino de un tercer género dentro del “hacer” humano, al que Agamben llamará, años más tarde, “gesto”, y, con él, la posibilidad de una “*vita nuova*” para el hombre (cfr. *MsF*, p. 51 y Capítulo 2.C).

1. La estética como transformación del arte en una “forma sin vida”⁸⁶

En los primeros capítulos de *UsC*, Agamben reconstruye una historia de la disciplina estética que le permite desnaturalizar los supuestos sobre los que se funda esta “ciencia de la obra de arte”. Aunque se trata de revisar los inicios de esta historia, y se lo hace con “un cierto empeño en la erudición”, no se trata aquí de hacer una “genealogía de los comienzos”, sino de una “búsqueda del origen”.⁸⁷ Con un gesto declaradamente heideggeriano Agamben se propone pensar el arte “de forma más originaria” y, quizás, incluso situarlo “en el horizonte de la verdad el ser” ya que los momentos de esta historia serán descritos en términos de “mutaciones destinales”. Se trata aquí del carácter ontológico de la obra de arte y de su relación con la metafísica occidental en desmedro de toda consideración puramente estética.

En “El origen de la obra de arte”, Heidegger había sentenciado una conexión entre arte y verdad que Agamben asume aquí como premisa: la esencia del arte consiste en ponerse en obra la verdad del ente. Con el arte se experimenta la verdad (entendida como *aletheia*, des-ocultación) tal y como no puede alcanzarse desde otros caminos. Al comentar este texto, Gadamer señala que se trata de la inclusión del arte en el “planteo hermenéutico fundamental de la autocomprensión del hombre en su historicidad”, dado que en él se manifiesta la verdad en cuanto tensión y lucha que no sólo “es la verdad de la obra sino de todo lo que se manifiesta como siendo” (Gadamer, 1999, p. 4).⁸⁸ El arte es, para Heidegger, un dejar venir al

⁸⁶ Esta sección está basada en algunas ideas desarrolladas en un trabajo anterior: “Desinterés y terror. El destino nihilista de la estética occidental en el *L'uomo senza contenuto*”, publicado en la revista *Viso*, ed. cit.

⁸⁷ Me refiero, obviamente, a la metodología esbozada por Foucault al hablar de Nietzsche que Agamben no tiene en cuenta aquí. Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, trad. cit., p. 13. También Cacciari, en *Dell'Inizio*, aunque desde premisas distintas a las de Foucault, advierte acerca de las diferencias entre el origen, como fundamento, y el inicio, como indiferencia y composibilidad, citado en G. Cantarano, *Immagini del nulla*, ed. cit., p. 323.

⁸⁸ Para un análisis de la lectura gadameriana de este texto, cfr. J. L. Molinuevo, *El espacio político del arte, Arte e historia en Heidegger*, ed. cit., p. 17.

ente en cuanto tal, pero desde un punto de vista histórico.⁸⁹ De este modo, Heidegger prescinde de todo aquello que hasta entonces había sido pensado como el fenómeno del “arte”: el creador, la creación, las tradiciones y la recepción de la obra. Para pensar el arte, Heidegger se despoja, entonces, de las obras de arte de un modo tan radical que ya no importa si el cuadro que le revela el “mundo” campesino representa un par de zapatos de campesina, un par de zapatos del pintor del cuadro o, como sugiere torpemente Gadamer en su introducción de 1960, un par de zuecos (cfr. Gadamer, 1999, p. 7).⁹⁰ Y esto es así, porque la producción del arte no es concebida como *mimesis*, no hay aquí representación alguna, sino

⁸⁹ Podría preguntarse aquí, aunque Agamben no lo haga en el libro que estoy considerando, qué significa este recurso a la historia y cuáles son sus implicancias. Tal vez en esta cuestión, como en ninguna otra, el recurso al arte por parte de Heidegger evidencie su falta absoluta de neutralidad, su relación con el «signo de los tiempos». La serie de textos sobre el arte que surge de la “feliz época de trabajo de los años 1931-1932” y sigue luego de la renuncia como Rector de la Universidad de Friburgo, nos ofrece, tal vez, algo más que una nueva perspectiva metodológica superadora del proyecto ontológico. A lo largo de los años '30 Heidegger enfrentará el problema del carácter «histórico» de la verdad que se revela en la obra de arte. La obra presenta la verdad histórica de un pueblo y para un pueblo, que se encuentra a sí mismo en ella para cumplir su destino (cfr. M. Heidegger, “El origen de la obra de arte” en *Caminos del bosque*, trad. cit., p. 34). En noviembre del '33 Heidegger afirma que “el arte sólo llega al gran estilo cuando incluye totalmente la existencia del pueblo en la marca típica de su esencia”, y vincula de modo explícito la constitución del Estado con la obra de arte (cfr. M. Heidegger, *El estudiante alemán como trabajador*, discurso pronunciado el 23 de noviembre de 1993). Este problema de la oscilante vinculación entre obra de arte y pueblo podría introducirnos en la frondosa polémica en torno a la cuestión de la existencia o no de un significado filosófico de la adhesión, circunstancial o no, de Heidegger al nazismo. Pero, trascendiendo los límites de “lo óntico” y volviendo al “plano ontológico”, podría suponerse, como lo hará Agamben en *L'a*, que hay una «politicidad originaria» en el planteo heideggeriano de la obra de arte como conflicto íntimo entre mundo y tierra. El paradigma que reúne una apertura y un cierre haciendo devenir o advenir a partir de su fricción lo propiamente humano, es el que explica tanto la relación entre hombre y animal en los *Conceptos fundamentales de metafísica* como la relación entre mundo y tierra en “El origen de la obra de arte”. Agamben sostiene que aquel paradigma ontológico de la verdad como conflicto de latencia/ilatencia, es inmediata y originariamente, un paradigma político, un dispositivo metafísico-político de constitución de lo humano a partir del reconocimiento en lo no-humano. La cuestión del arte, como la del lenguaje, nos remitiría quizás, de esta manera, al problema político implícito en la ontología heideggeriana (*L'a*, p. 76). No obstante, una interpretación definitiva de “El origen de la obra de arte” me parece aún inviable: este texto puede ser leído como la puesta en funcionamiento de una «máquina mitológica» que recompone y decide el conflicto, y puede con ello, producir historia y destino para un pueblo, pero también como un manifiesto político de contra-vanguardia que, indiferente a la disipación, a la des-figuración del arte de su época, apuesta por la figuración como actividad ontológica fundamental, por una especie de arte a-humano, o por qué no, como un procedimiento similar al que Agamben atribuye a la estética en *UsC*, en la medida en que la posibilidad de acceder al arte, está cifrada en un des-obrar el universo de las obras de arte en un separar el Arte del arte. (Para estas dos últimas miradas, cfr. por ejemplo, el libro de Molinuevo citado en la nota anterior o el artículo de C. Moreno Márquez, “Última Palabra del Origen. Una Aproximación a la Filosofía Heideggeriana del Arte”, ed. cit., pp. 8-69).

⁹⁰ Respecto de este problema de “adjudicación” cfr. M. Shapiro, “La naturaleza muerta como objeto personal: unas notas sobre Heidegger y Van Gogh” (1968) y “Unas cuantas notas más sobre Heidegger y Van Gogh” (1994), en trad. cit., pp. 147-162 y J. Derrida, “Restituciones” en *La verdad en pintura*, trad. cit., pp. 269-396.

manifestación de la esencia de la verdad, es decir, puesta en obra de la lucha irresoluble de opuestos, mundo y tierra, *aletheia* y *lethe*, que son y se potencian como tales en ella.

La consideración de la obra de arte desde una perspectiva ontológica esencial, estará acompañada en el libro de Agamben por otra idea heideggeriana central, la idea de *Destruktion*, a partir de la cual se procederá a la demolición de la estética: sólo la destrucción de esta disciplina permitirá un acceso a la estructura originaria del arte, a su naturaleza y a su función. Como se sabe, en el §6 de *Ser y Tiempo*, Heidegger sostenía la necesidad de destruir el contenido tradicional de la ontología antigua “siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales” y precisaba el sentido de esta destrucción señalando que no implica una relativización del punto de vista ontológico y que su función no es negativa —no se trata de negar ni sepultar el pasado— sino positiva —se trata de “ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella” (Heidegger, 1993, p. 33). Esta tarea de limpieza y purificación debe ayudar a des-ocultar, desmantelar, “desmontar, escombrar y poner a-un-lado”, “abrir nuestro oído” y no meramente aniquilar, según dirá algo más adelante (Heidegger, 1960, pp. 43-44).⁹¹ Así como, para Heidegger, el del ser dejó de ser un problema fundamental, el arte ha dejado, nos dice Agamben, de cumplir el rol fundamental que tenía en nuestra cultura: ambos han dejado igualmente de ser considerados siquiera como problemas y es por ello que una *Destruktion* es necesaria.

Quizás no sea casual que, entre los herederos de Heidegger, el problema de la *Destruktion* sea una especie de divisoria de aguas. Ni que sea Nietzsche, precisamente, quien “traza el punto crítico” para las dos vías posibles frente a la “autodesticación ontológica propia de la dialéctica”, como la llama Gadamer (Gadamer, 1994, p. 355).⁹² La *Destruktion*

⁹¹ Por su parte, también Benjamin escribe en 1931 un breve artículo sobre “El carácter destructivo”, un carácter joven y alegre, cuyo objetivo es “hacer sitio” y “despejar”, más allá del odio. Este carácter, termina Benjamin, “no vive del sentimiento de que la vida es valiosa, sino del sentimiento de que el suicidio no merece la pena”, en *Discursos interrumpidos I*, trad. cit., p. 161. Creo que la destrucción agambeniana compartirá esta fluctuación entre alegría y pesimismo.

⁹² Según Gadamer, los únicos caminos de escape frente al lenguaje de la metafísica han sido su propia hermenéutica filosófica, que intenta el regreso de la dialéctica al diálogo y de allí a la conversación viva; y la deconstrucción derridiana, que disuelve el sentido en inconexión con el concepto ontológico de *écriture*. En el transfondo de esta separación de perspectivas surge, una vez más, una lectura diversa de la “interpretación” nietzscheana. Sobre las dos lecturas posibles de la interpretación nietzscheana, cfr. P. Fleisner y M. Giannoni, “La interpretación que resta. Hermenéutica y deconstrucción en la huella nietzscheana”, ed. cit.; A. Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, ed. cit.; y M. B. Cragolin, “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derrideanas en el pensamiento

heideggeriana, parece, a pesar de su nombre, un método de saneamiento más civilizado y conciliador con la tradición, menos radical que la filosofía del martillo nietzscheana, irreverente e irónica. También en este aspecto, y aunque la idea heideggeriana de *Destruktion* tiene un rol central en la consecución del ambicioso proyecto de Agamben, puede encontrarse en el tono exaltado de su prosa, en los ejemplos extremos, en un cierto dejo de ironía con el que se presenta a los representantes de la “tradición” y en la radicalidad de su propósito de aniquilar la estética, la huella del interés juvenil por el pensamiento de Nietzsche y por toda la tradición ateológica, an-árquica y blasfema que signó sus primeros artículos y poemas. Así —pensado en este contexto de interés por Artaud y de amistad con el escandaloso cineasta que reactiva el elemento dionisiaco en el catolicismo: Pasolini— puede comprenderse este plan destructivo no sólo como una prolija clarificación del campo de investigación, un desmalezar paciente, sino como una verdadera aniquilación. Se trata de descubrir la estructura de la obra de arte en el momento mismo de su desaparición: cuando la casa está en llamas, podemos ver el problema arquitectónico fundamental, reza esa especie de *slogan* con que se cierra el libro (*UsC*, p. 172). Pero, en el momento de su inteligibilidad última, la estructura originaria parece perderse irreparablemente y dar paso incluso a otro tipo de aproximación al arte. Es decir, en esta metáfora arquitectónica tan cara al *Abbauen* heideggeriano, tal vez haya todavía un resavio de la dureza aniquiladora-creadora del martillo nietzscheano (cfr. Nietzsche 1994a, p. 139).

Abordado a partir de este marco oscilante entre una perspectiva más teórica heideggeriana y una perspectiva más poética nietzscheana, el nacimiento de la estética en la modernidad responde a una fractura de la “unidad originaria de la obra de arte” en la que se escinden los puntos de vista del espectador y del artista. Un examen de ambas realidades, nos dice Agamben, además de mostrar la remisión constante de una a la otra en busca de un fundamento que no pueden darse, evidenciará un nexo entre el destino del arte y el surgimiento del “más inquietante de todos los huéspedes”, el nihilismo. Agamben emprende entonces la narración de una historia de las consideraciones de arte occidental para rastrear su progresivo oscurecimiento.

En la antigüedad, tal como lo evidencia la expulsión de los poetas de la ciudad ideal de Platón o —aún antes— la caracterización de la capacidad pro-ductiva del hombre como el poder más inquietante que hace Sófocles en su *Antígona*, el arte era experimentado como una

nietzscheano” y “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 97-112 y 137-156, respectivamente.

locura divina capaz de llevar a la máxima felicidad y a la ruina más absoluta: es esta capacidad de traer a la presencia, de hacer pasar del no-ser al ser, lo más “siniestro” (*deinon*) del hombre. En una nota al texto, Agamben señala que la hostilidad de Platón hacia los poetas debe ser entendida a partir de la teoría de la relación entre lenguaje y violencia surgida con la Ilustración sofista: la violencia es a partir de ese momento parte constitutiva del lenguaje poético y es por ello que éste deberá ser vigilado por los guardianes. Es curioso que Agamben limite aquí la “peligrosidad” del arte a la amalgama, históricamente surgida según lo señala, entre lenguaje y violencia, cuando en el cuerpo del texto por momentos parece indicar que el peligro reside en la actividad productiva misma. No obstante, esta nota muestra las implicancias políticas puntuales de la decisión platónica, evidenciando una dimensión política ineludible de la pregunta por el arte.

También en la Edad Media es aún manifiesto el profundo poder que tiene el arte sobre el ánimo. Como recuerda Artaud, la furia contra el arte interesado y egoísta está presente en la orden de destruir los teatros romanos de Escipión de Násica o en la condena del teatro en nombre del alma por parte de Agustín; así como en la oposición de la Iglesia a toda la innovación musical del *ars nova*.

Pero a partir de la modernidad, el arte se convierte en el objeto de una contemplación desinteresada para el espectador, y, simultáneamente, en una experiencia peligrosa para el artista, quien es el único que continúa considerándolo peligroso también para la sociedad. El arte, promesa de felicidad para Pigmalión y provocadora de un “divino terror” según Platón —necesariamente interesado y violento en ambos casos—, se ha vuelto *interesante* para el espectador, mero placer desinteresado, pero, a su vez, se ha vuelto estremecedor para el artista, inquietante pavor. Esteticidad neutral (ejercicio de la *aisthesis*) y experiencia creativa (*opus* de un *operari*) son los principios que recorren la historia de la estética disolviendo la integridad de la obra de arte en una contradicción vital. Y así, el destino del arte en la época en la que es confinado al *topos uranós* de la esteticidad revelará el lugar radicalmente escindido del hombre en la historia. Una lista de obras literarias clásicas (y alguna que otra obra pictórica mencionada al pasar) nos vienen al encuentro en las páginas siguientes para ilustrar, con vehemencia, lo que Paulhan llama la guerra encarnizada entre Retóricos —que hacen de la forma la única ley de la literatura— y Terroristas —que persiguen un lenguaje que sólo sea sentido—; guerra que culmina con el triunfo del Terror, el cual, no obstante, en su búsqueda del significado absoluto y su rechazo de la artificialidad de lo conocido, da a luz monstruos muertos y se transforma en su opuesto: una multiplicidad de formas sin sentido (*UsC*, pp. 19-20). Así, el arte moderno ha quedado atrapado en un círculo vicioso que fluctúa

interminablemente entre un extremo y otro, del signo al sentido, de la palabra al silencio, de la retórica al terror, de la serie de elementos sin vida a la exigencia de una realidad viviente que necesariamente culmina con la sola supervivencia de los signos sin sentido. Una exaltada descripción del cuento de Balzac “La obra maestra desconocida” ejemplifica el desdoblamiento implícito en este triunfo: Frenhofer, un viejo y extravagante pintor, busca, como Pigmalión, crear más allá del arte la realidad viva y cree haberlo logrado en una obra todavía no terminada que le ha consumido ya diez años de su vida y que no ha mostrado nunca a nadie. Eso le ha garantizado hasta ahora su “felicidad”:

¿Enseñar mi criatura, mi esposa?, ¿rasgar el velo bajo el que castamente he cubierto mi felicidad? ¡Eso sería una abominable prostitución!, hace ya diez años que vivo con esa mujer; ¡es mía, sólo mía!, ella me ama. (Balzac, 2006, p. 59)

Frente a la insistencia de su discípulo, Porbus, y de un joven aprendiz de pintor, Poussin, Frenhofer accede a mostrarla: en la tela, en cuyo extremo apenas se distingue un pie de mujer, sólo hay un amasijo de colores confusamente amontonados. Así, Poussin lo enfrenta con esa otra “realidad” de la obra estetizada, neutralizada: “¡pero tarde o temprano tendrá que darse cuenta de que no hay nada sobre la tela!” Este muchacho, algo más que un simple observador, y algo menos que un artista, desnuda la obra de arte, la despoja de su integridad y desdobra al propio Frenhofer, quien no puede sino reconocer que allí no hay nada.

Mirada desde esta perspectiva, la aparición del “hombre de gusto” en el siglo XVII implica un cuestionamiento del estatuto de la obra de arte: hasta que esté terminada, la obra es competencia exclusiva del artista y su fantasía no tiene limitaciones exteriores; el espectador tiene luego la ocasión para ejercitar el buen gusto, ese órgano receptor de la obra de arte. No sólo no hay conexión entre ellos, como la hubo, por ejemplo, entre Miguel Ángel y Julio II en la realización de los frescos de la Capilla Sixtina, sino que el hombre de gusto se vuelve una figura equilibrada y sana; mientras que el artista trabaja en una atmósfera enrarecida y excéntrica, aislado del tejido social. A partir del siglo XVIII, gusto y genio ya no pueden convivir en una única persona. El buen gusto se vuelve un principio de perversión de los valores y de los contenidos en la medida en que supone una indiferencia con respecto a la obra y una separación del principio de creación. El hombre de gusto puede captar la perfección de la obra pero no tiene la capacidad de crearla. Entonces, sin el genio, el gusto es pura inversión: encuentra su esencia en aquello que por definición no le pertenece. Agamben ejemplifica esta mutación con el libro que fascinara tanto al Hegel de la *Fenomenología del espíritu: El sobrino de Rameau*, de Diderot. En efecto, como “extrema decantación del hombre de gusto”, el arte es la única certeza que Rameau tiene de sí mismo; pero, dado que el

arte es aquello que no le pertenece, su autoconciencia es la pura nada, el absoluto desgarró, su plenitud es la privación absoluta. Dice Agamben: “en la obra de arte el espectador se ve a Sí como Otro” encuentra su propio yo en la forma del absoluto extrañamiento (*UsC*, p. 57). El gusto termina disuelto en su propia nada.

Por ello, si leemos la caracterización kantiana del juicio estético, veremos desarrollarse lo que Agamben llama una especie de teología negativa de sus determinaciones: lo bello es un placer sin interés, una universalidad sin concepto, una finalidad sin fin y una normalidad sin norma. “Pareciera que cada vez que el juicio estético intenta determinar qué es lo que bello, no sujeta entre sus manos lo bello sino su sombra: como si su verdadero objeto no fuera lo que el arte es, sino lo que no es: el no-arte” (*UsC*, p. 64).

Citando la caracterización nietzscheana del error metafísico *par excellence*, la atribución de lo distintivo del no-ser al ser-verdadero, Agamben afirma que el juicio estético separa el arte del no-arte y, al hacerlo, hace del no-arte el contenido del arte. Este es el motivo por el cual nuestra apreciación del arte comienza con el olvido del arte.

Agamben deplora el alejamiento de la vida respecto de la obra del mismo modo en que se lamenta el artista retratado por Balzac. Si al comienzo de la historia, antes de escindir y quemar toda su obra, Frenhofer se queja de la lucha entre la vida y la muerte evidente en la obra siempre incompleta de su discípulo, quien no ha logrado apropiarse “del secreto de Dios” (Balzac, 2006, p. 19); Agamben, por su parte, construye una analogía entre la *artisticidad* de la obra y un cuerpo vivo: el *quid* de la obra, lo que la hace ser una obra de arte, es, como en un cuerpo vivo, algo más que la suma de sus elementos. Por esto se queja de que:

cuando nos encontramos frente a una obra de arte, nos comportamos, sin ser conscientes, como estudiantes de medicina que han aprendido la anatomía únicamente sobre los cadáveres y que, frente a los órganos palpitantes del paciente, tienen que recurrir mentalmente a su ejemplar anatómico muerto. (*UsC*, p. 65)

La vida se ha retirado de las obras, había sentenciado Hegel con justeza, las estatuas son cadáveres, los himnos, palabras sin fe. Sin el juicio no podemos conocer la obra, pero con el juicio, la obra se nos pierde para siempre en una “laboriosa edificación de la nada”. Así, el arte es una cosa del pasado, pues ya no forma cultura.

En la actualidad, sin embargo, agrega Agamben, asistimos a una crisis del juicio estético: por un lado es el no-arte el que nos proporciona un mayor placer estético: así por ejemplo, el *kitsch*, estéticamente feo, parece rebelarse frente a la tiranía del buen gusto y proporcionarnos una “sensación liberadora” o conmovernos. Por otro lado, en el arte contemporáneo, la distinción arte/no-arte se vuelve imprecisa, tal como sucede en el *ready*

made que procede a una identificación de ambas. Agamben comprende de este modo el mandato vanguardista de volver el arte contra sí mismo en un ejercicio crítico: el arte se vuelve *logos* de sí mismo, se transforma en reflexión crítica del arte. Y así, el espectador es aniquilado en un juicio que se escinde de sí mismo y termina en la nada.

Pero también la subjetividad artística ha sufrido un desgarramiento radical con respecto al material sobre el que trabaja, como también comprendió Hegel en sus *Lecciones de Estética*. La escisión entre los contenidos, ahora devenidos objetividad prosaica, y la libertad absoluta del sujeto artista, da como resultado un arte que busca en sí mismo su propio fin y fundamento sin necesidad de un contenido exterior. El principio creativo es entonces “la absoluta inesencialidad abstracta que aniquila todo contenido en un esfuerzo por realizarse a sí mismo” y el “artista es el hombre sin contenido que no tiene otra identidad más que un perpetuo emerger sobre la nada de la expresión” (*UsC*, p. 83), volviéndose una contradicción viviente. El artista, como el hombre de gusto, busca su esencia en lo inesencial, el contenido en la forma y sólo le queda encontrar en el principio creativo formal su propio contenido y hacer del desgarramiento su experiencia fundamental, como lo hace Rimbaud, que cree poseerse, volverse “vidente” en su máxima alienación, en el máximo desarreglo de “todos sus sentidos”, o Artaud, que busca rehacer su propio cuerpo más allá del teatro. Pero, aún antes, la ironía romántica, —como la risa para Baudelaire— había mostrado la necesidad del arte de volverse objeto de sí mismo, indicando el desdoblamiento al infinito de la potencia negadora del yo poético.

Si el artista es una pura fuerza de negación que destruye el principio de negación, “una nada que se aniquila a sí misma”, como dice Hegel, se evidencia el vínculo esencial entre arte y nihilismo: el arte es la potencia pura de la negación, es en ella que el hombre toma conciencia de la muerte de Dios. “La esencia del nihilismo coincide con la esencia del arte en el punto extremo de su destino, cuando en ambos el ser se destina al hombre como Nada” (*UsC*, p. 87).

El arte, antes espacio común de todos los hombres, se quiebra disolviendo la concreción de la obra. Eso que antes hacía posible el habitar del hombre sobre la tierra y no tenía por ello identidad propia ni autonomía porque era un reflejo de todo el mundo humano, ahora ha construido un mundo aislado, intemporal en el que se entrega para un juicio estético, para una evaluación formal. En un creciente desierto de formas y contenidos, inalienable pero extraño a sí, el arte yace en una zona separada en la que ya no puede vivir, pero tampoco morir.

De este modo, la primera parte del libro, que abarca hasta el capítulo sexto, puede leerse en sintonía con lo que algunos años más tarde se conocerá como la crítica a la “ideología

estética”: hasta aquí, Agamben da cuenta del carácter ambivalente del discurso estético, a la vez liberador y sujetador, de sus implicancias metafísicas y políticas más allá de la burbuja esférica, pura y transparente en la que encerró al arte. Así pensada, la estética es complementaria y no opuesta a la razón, y, por ello, representa la culminación de la metafísica occidental en su conjunto y no su negación (cfr. Jay, 2003, p. 150 y De la Durantaye, 2009, p. 34). Antes de que Paul de Man o Terry Eagleton vean en la estética el lugar de una conciliación ilusoria del sujeto morador de dos reinos, Agamben ha señalado las aporías a las que llega esta disciplina, para decirlo con la terminología que usará más adelante, por producir una zona de indeterminación en la que intenta mantener unidas, en su distinción constante, las dos caras de la unidad viviente, pero agonizante, del arte.

2. La condición poiética del hombre y la vida como impulso creador

Todo este proceso se revela como un “destino” histórico en la medida en que se asume la premisa heideggeriana según la cual el hombre tiene una condición *poiética* sobre la tierra. Se trata entonces, como quería Heidegger, de “dar un paso atrás de la tradición subjetivista del arte” para considerar una vez más, pero de modo más originario, la experiencia griega del arte. En efecto, la crisis actual del arte debe entenderse, indica Agamben, a partir de una crisis del “hacer” humano en general, una crisis de la capacidad productiva del hombre.

Ese poder inquietante de producir es la *poiesis*, considerada en su sentido griego original, en cuanto capacidad de traer a la presencia (de ser causa del pasaje del no-ser al ser, tal como indica Platón en *Banquete* 205b). También la naturaleza tiene el carácter de la *poiesis*: en ella todo alcanza espontáneamente la presencia, aunque, como advierte Aristóteles, sus productos tienen en sí mismos su propia *arché* a diferencia de aquellos productos que tienen su causa en la actividad productiva humana, y que entran en la presencia a partir de la *techne*, sean ellos un utensilio o una estatua (*Física*, 192b). El entrar en la presencia a través de la *poiesis* es, para los griegos, asumir una figura, una forma, por ello artesano y artista producen el mismo tipo de entes. Pero, la condición unitaria de la *poiesis*, como era de esperar, se desdobra en la modernidad, momento en el que se produce una separación entre arte y técnica, y se aíslan, como característica de la obra de arte, la “originalidad”, y como característica del producto de la técnica, la “reproductibilidad”. El dogma de la originalidad, que nada tiene en común con la proximidad al origen que guarda por siempre la obra de arte, es aquello que hunde al artista en su aislamiento social: en su obra ya no se transmite la tradición viva. Dos producciones de vanguardia, el *ready made* y el *pop art*, se encargan en la época contemporánea de poner en evidencia el desgarramiento producido en la unidad de la

actividad poética al intentar producir un pasaje entre las esferas escindidas: el primero consiste en una pequeña rectificación de un producto manufacturado cualquiera y su “elevación” a la “dignidad” de la obra por sola decisión del artista, con el propósito de “anestesiarlo estéticamente”, de anular la complacencia en su contemplación;⁹³ el segundo, por un movimiento inverso, presenta una obra de arte que se acerca a la condición de un producto industrial, retomando elementos de la publicidad, de los *comics* y de la cultura de masas.⁹⁴ Pero este pasaje es imposible, sentencia Agamben, no hay puente posible entre reproductibilidad y originalidad: sus objetos quedan suspendidos en un limbo entre el ser y el no-ser y, aunque apuntan más allá de la estética, sólo evidencian la profunda crisis de la capacidad poética del hombre, su forma más alienada.

En este análisis del arte contemporáneo Agamben roza, pero descarta como su “forma más alienada”, una caracterización de la capacidad poética humana incluso más siniestra y peligrosa de lo que él mismo ha supuesto aquí, a la vez que una mirada sobre el arte que supere la perspectiva de la estética. Acaso el *ready made* y el *pop art* no pongan en evidencia más que la amenaza latente de toda *mimesis* artística, entendida ésta en el sentido que Platón supo otorgarle.

Si el primer tratado filosófico acerca de los fundamentos para la construcción de una comunidad justa, la *República*, se cierra con una consideración de la necesidad de expulsar el arte de la ciudad, es porque éste no sólo refiere mentiras —falsea el modelo y pinta dioses péfidos e irascibles—, sino que “hace” de mentira —su modo de producción no respeta la definición misma de *poiesis*—, pues es causa de un perturbador pasaje del no-ser al no-ser,

⁹³ Cfr. J. M. F. García Bermejo, *Marcel Duchamp*, ed. cit., p. II. Allí se reproduce la siguiente afirmación de Duchamp: “La elección de los *ready made* está basada en la indiferencia visual, al mismo tiempo que en la ausencia total de buen o de mal gusto”. El ejemplo por antonomasia es la obra *Fuente* (1917), el urinario que presentara bajo el nombre de R. Mutt en la Society of Independent Artists. Se trata precisamente de emular el gesto, criticado por Agamben, de separar en la esfera “sagrada” del museo o la galería, alejar de su uso común, un producto cuya dignidad no está garantizada más que por el procedimiento mismo de retiro.

⁹⁴ A modo de ejemplo, puede pensarse en las *Brillo Soap Boxes* de Andy Warhol, que también se sostienen sobre una indiferencia visual con la caja de jabón vendida en el supermercado y sobre la única diferencia de su lugar de exhibición que, por lo demás, parecería implicar una mera diferencia entre tipos de mercancías —una cuestión de precio. Desde un marco opuesto al de Agamben, pero también heredero de la sentencia hegeliana sobre el fin del arte, A. Danto ha elaborado su filosofía del arte a partir del análisis de la obra de Warhol. Según Danto, que la época del arte haya pasado significa que ya no hay un relato unificador del arte, que ya no es posible una única definición de arte. Cfr. *Después del fin del arte*, trad. cit., cap. 1, pp. 25-41. J. Fernández Vega ofrece una lectura crítica en clave política de este texto, en tanto que propuesta “democrático-liberal” que pretende desvincular el arte de la política y la historia (cfr. *Lo contrario de la infelicidad*, ed. cit., cap. 1, pp. 15-31).

pinta camas tres veces alejadas de la Verdad, desobedeciendo cualquier jerarquía ontológica (cfr. *República*, Libros II y III, 377c-392c; y Libro X, 597b y ss.). El arte imitativo es irreverente con el modelo y puede producirlo todo porque no produce más que fantasmas de las cosas, engaños o ilusiones. Ya desde la filosofía platónica, el arte evidencia, como explica con claridad Cacciari, “la posibilidad espectral de un hacer que se despliega hacia el no-ser, de un hacer que no puede considerarse productivo” (Cacciari, 2000, p. 25) y es, por este motivo, enemigo de la *polis* y de la filosofía encargada de organizarla. Así, el origen de la filosofía es la decisión irrevocable e irreversible respecto de esta *poiesis*, porque ella es un peligro para los fundamentos mismos del *logos*, ella “es el «no» de ese *logos* que lo define en sus propios términos y en su propia *timē*” (*idem*, p. 14).⁹⁵ El artista, necio y subversivo, parece transitar esa tercera vía, prohibida por la diosa a Parménides, en la que “los mortales que nada saben yerran, bicéfalos, [...] y consideran el ser y no ser como lo mismo y no lo mismo”⁹⁶ y, quizás, por ello mismo, podría resistir, en la indiferencia entre uno y otro, el avance irreductible de la nada y hacer un arte no apropiable por el dispositivo estético.

Al leer el problema de la *poiesis* del modo radical en que lo propone Cacciari, no sólo los experimentos de vanguardia exigirían ser interpretados de otro modo, sino que la mutua copertenencia entre *poiesis* y política, que, como vimos, Agamben también suscribe, queda explicitada. Pero además, y esto será determinante en la obra posterior de Agamben, esta lectura permite pensar el “hacer” del arte como un demorarse en la potencia que no necesariamente pasa al acto, y, que, no obstante, no es una detención, sino una creación incesante.

A pesar de ello (he aquí la principal diferencia de este libro con sus textos sucesivos), y, siguiendo a Aristóteles, Agamben adjudica a la *poiesis* el carácter de la *energeia*, el estar en-obra (en *ergon*), por contraposición con la *dynamis*, la disponibilidad para, que caracteriza a los productos de la técnica. La obra de arte jamás puede ser únicamente en potencia, es siempre energética: “se posee tanto en la irrepitibilidad de su propio *eidos* formal como en su fin” (*UsC*, p. 98). El producto de la técnica, en cambio, “permanece en una condición de

⁹⁵ Una lectura similar acerca del problema de la ruptura de la jerarquía copia/modelo y la creación de simulacros es la que ofrece G. Deleuze en “Simulacro y filosofía antigua”, en *La lógica del sentido*, trad. cit., especialmente, pp. 257-263.

⁹⁶ Parménides, Fr. 6. transmitido por Simplicio en *Phys.* 86, 27-8; 117, 4-13: “los mortales que nada saben yerran, bicéfalos, porque la inhabilidad en sus pechos dirige su mente errante. Son arrastrados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, una horda sin discernimiento, que considera el ser y no ser como lo mismo y no lo mismo” en G. S. Kirk y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, trad. cit. (hago leves modificaciones a la traducción).

perpetua potencialidad”, pues no se posee en su forma y fin. Es sólo en la época de la esteticidad que la obra se vuelve pura sombra, un estar disponible en museos y galerías para su goce: el desdoblamiento de la actividad productiva, que conlleva la escisión de la esencia de la obra de arte, se pone en evidencia en términos de un pasaje, entendido como un retroceso, del acto a la potencia. Así, las poéticas de la obra abierta, el *work-in-progress*, *ready made* y *pop art*, exhiben, todos ellos, la asunción conciente de la impotencia del arte, una auténtica disposición-hacia-la-nada, una forma más de la realización de la estética a la vez que un llamado de auxilio para salir de la ciénaga (*UsC*, pp. 100-101).

También este estado crítico del desdoblamiento de la actividad poiética tiene su historia, historia a la que Agamben dedica el extenso capítulo octavo en el que se muestra un progresivo solapamiento de toda actividad productiva en términos de *praxis*. Con un procedimiento aprendido de su maestro (que se volverá habitual en su pensamiento), el de encontrar en el griego taxonomías terminológicas claras que definen ámbitos diversos y que Occidente se ha encargado de oscurecer, Agamben analiza algunos textos aristotélicos con el fin de demostrar que en el mundo antiguo *poiesis* y *praxis* eran géneros distinguibles (*Ética nicomaquea* II 40b 3-6): la *poiesis* era el modo e que los griegos caracterizaban la *techne*, la capacidad productiva humana entendida como una forma de la verdad (*a-letheia*, “desvelamiento que producen las cosas desde la ocultación a la presencia”, *UsC*, p. 110) y estaba relacionada con un saber; la *praxis*, en cambio, era una acción considerada como manifestación de una voluntad, entendida ésta en el modo general de “apetito”, “deseo” y “volición” (*UsC*, p. 113). Así como la *poiesis* se relaciona con la verdad, la *praxis* involucra al hombre sólo en cuanto ser viviente, en la medida en que la voluntad es la traducción humana del apetito que caracteriza la vida, principio del movimiento.

De este modo, el “trabajo” era considerado una actividad referida inmediatamente a las necesidades de la vida biológica, y por ello reservado a los esclavos e incompatible con la condición del hombre libre. Los griegos, dice Agamben siguiendo a Arendt,

habían comprendido uno de los caracteres esenciales del trabajo, que es su referencia inmediata al proceso biológico de la vida. Mientras la *poiesis*, en efecto, construye el espacio en el que el hombre encuentra su certeza y asegura su libertad, el presupuesto del trabajo es, por el contrario, la desnuda existencia biológica, el proceso cíclico del cuerpo humano. (*UsC*, p. 105)

La formulación de este proto-concepto de vida desnuda se produce en la huella del análisis arendtiano del proceso que lleva a la vida biológica a ocupar el centro de la vida

política, del que se declarará deudor también en *HSI*. En la antigüedad, se nos dice en *La condición humana*, “ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyeran suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida” (Arendt, 2004, p. 26). Vida desnuda (la reducción de la vida humana a una *zoé*) y modo de vida (*bios*) aparecen en el horizonte de *UsC*, juntos y subrepticamente, de la mano de Arendt.

Pero el destino nihilista de Occidente, continúa Agamben, se ha erigido sobre el olvido de esta división del hacer humano, dado que ya desde la antigua Roma se ha traducido la *poiesis* como *agere*, un actuar de un *operari*, perdiendo el carácter esencial de “estar en la presencia” y reduciendo la *energeia* a *actualitas*. En la modernidad, el proceso de convergencia entre *poiesis* y *praxis* se ha consumado y todo el “hacer” humano es considerado como una actividad de una voluntad productora de un efecto real; finalmente el “trabajo”, el estrato inferior de la vida activa, ha sido erigido como prototipo de toda actividad humana, fuente de toda riqueza (A. Smith) y expresión de la humanidad del hombre (K. Marx). A su vez, la práctica se opone a la teoría (el pensamiento, la contemplación) y se entiende exclusivamente como producción de vida material.

Como vemos, Agamben presenta aquí un diagnóstico acerca de la situación del hombre en términos similares a los presentados luego en su intervención en los debates políticos: el hombre, rico en disposiciones productivas, ha sido recortado de y reconducido a su vida biológica en un único y progresivo movimiento. La insistencia en la excepción humana frente a otras formas de vida lejos de liberar al hombre de su “pasado biológico” lo ha atado empecinadamente a él: el hombre es el ser vivo que trabaja. Además, desde este análisis acerca del triunfo progresivo de la práctica y el trabajo por sobre la *poiesis* y la teoría, y acaso como una herencia de la crítica obrerista al trabajo, podrá entenderse no sólo la posterior reivindicación agambeniana del “pensamiento” como la esfera propiamente política del hombre, como vida insegregable de su forma, o como forma-de-vida; sino también la importancia de la idea de “inoperosidad” esencial del hombre contra “el énfasis ingenuo en la productividad y en el trabajo, que ha impedido permanentemente a la modernidad el acceso a la política como dimensión más propia del hombre” (cfr. *MsF*, pp. 18-19 y *RG*, p. 11). Ya desde su primer libro, frente al encadenamiento del hombre a su ciclo biológico, Agamben apuesta al pensamiento como aquella dimensión común que hará posible la libertad del hombre: esto lo llevará a considerar la política por fuera del derrotero occidental de la *vita activa*.

Por su parte, también el arte ha sufrido este proceso de solapamiento y ha sido reconducido al interior de una “metafísica de la voluntad, es decir, de la vida y de su

creatividad” (*UsC*, p. 109). Agamben considera a continuación tres grandes momentos de esta progresión: Novalis, Marx y Nietzsche. Pero antes de ello reconstruye brevísimamente, en sólo una página, la historia de la “metafísica de la voluntad” que subyace a ellos: Kant y Fichte han interpretado la razón como libertad, y ésta como voluntad; Schelling identifica el ser con el querer y construye el concepto de voluntad pura, voluntad que se quiere a sí misma, “abismo informe y oscuro” a partir del cual todo llega a la existencia (*UsC*, p. 115). Quizás valga la pena detenernos en esto más de lo que Agamben creyó necesario hacer.

Esta metafísica de la voluntad pura y autónoma, aunque Agamben aquí no lo aclare, es paralela al surgimiento de una metafísica de la vida. Voluntad y vida, como señala D. Tarizzio, se constituyen como los dos ejes complementarios, “las dos superficies de sentido de la modernidad” (Tarizzio, 2010, p. X). Continuando las sugerencias de Foucault en *Las palabras y las cosas*, Tarizzio afirma que, a partir del siglo XVIII, se construye una nueva ontología de la vida, una “ontología salvaje”, con implicaciones morales, políticas y epistemológicas, que lega una noción sintética y abstracta de la vida, como fuerza inaccesible y enigmática que se repliega sobre sí misma en cada viviente, como oscura voluntad de sí que ni es ni no es, sino que quiere ser en cada viviente. La vida así entendida será, por un lado, la condición de posibilidad de una biopolítica, o hasta de una religión de la “vida”, y por otro, condición de posibilidad de una metafísica de la vida y de “una ciencia de la vida que se mueve, sin saberlo, en el interior del mismo horizonte” (Tarizzio, 2010, p. XVII).⁹⁷ A lo largo del libro, Tarizzio intentará vincular la semántica de la voluntad autónoma a la de la vida autónoma mostrándo cómo la vida se determina en términos de voluntad de vida, y por ello, como manifestación criptada de la libertad humana. Y es en la *KU* donde encuentra la amalgama entre voluntad y vida que fija las bases para el paradigma metafísico moderno. Allí, la voluntad autónoma, “la voluntad que precede y funda la posibilidad de una meta”, se expresa fenoménicamente de dos modos: en lo bello como “voluntad pura”, como finalidad sin fin del objeto; y en el organismo, como “voluntad de sí”, como medio y fin de sí misma. Es en este momento, afirma Tarizzio, que estamos frente al primer movimiento de “reflexión” de la metafísica de la voluntad en una metafísica de la vida: vida que será una propiedad oculta e impenetrable del organismo y que se determinará como una “fuerza formatriz” que no tiene una forma en sí sino que está por sobre todas las formas y que coincide con el

⁹⁷ Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. cit., p. 267: “La vida se retira en el enigma de una fuerza inaccesible en su esencia, sólo apresable en los esfuerzos que hace por aquí y por allá a fin de manifestarse y de mantenerse”.

proceso de continua formación de los seres vivientes. Así entendida, la vida es siempre vida desnuda, privada de cualquier cualificación, y poco faltará para que sea identificada con “la mera supervivencia del viviente”, o con una “obtusa voluntad de salud del viviente” (Tarizzio, 2010, p. 46). En cualquier caso será siempre una vida abstracta en la que se refleja la abstracta voluntad de la subjetividad autónoma kantiana: “Esta es la lección del viejo Kant. La buena salud del organismo se convierte, entonces, en la prueba tangible de la buena voluntad de la persona” (*idem*, p. 46).

Si, como dijimos más arriba, la primera parte de la *KU* es la que sienta las bases para la formulación de la segunda, si la mirada sobre lo bello y el arte aseguran un pasaje a la estructura de los organismos vivos, si la vida se determina como “fuerza formatriz” al modo del arte, constatamos que esta metafísica de la vida se corresponde también con la “metafísica de artista” que Agamben describe en Novalis y Nietzsche, así como con la caracterización marxiana de la esencia del hombre.

De este modo, es Novalis el encargado de dar a la práctica humana un rango cuasi divino: en tanto unidad superior de pensamiento y acción, la *Bildung*, la actividad productiva entendida como formación, hace del hombre un ser omnipotente, redentor de la naturaleza e intermediario de la divinidad. La *Poesie* será, entonces, la encargada de entronizar a la voluntad, haciendo “un uso voluntario, activo y productivo de nuestros órganos” (*UsC*, p. 117). El arte es expresión de la voluntad creadora del artista.

Así como en Novalis la voluntad se “diviniza”, [“*Dios quiere dioses*” reza el final del fragmento 1682 citado por Agamben], en Marx, sin dejar de ser la esencia del hombre, la voluntad se “naturaliza”. Analizando los *Manuscritos de París*, Agamben llega a la conclusión de que, en tanto ser que pertenece a un género (*Gattungswesen*), el hombre es el animal que hace de su actividad vital un medio para su existencia, el objeto de su voluntad. La esencia de la praxis es reconducida a la voluntad y ésta es pensada como característica del hombre en cuanto ser vivo, a diferencia de la conciencia que es “un producto social”. Al igual que Aristóteles al definir al hombre como “ser vivo dotado de *logos*” implicaba una interpretación del carácter de ser vivo en términos de apetito, deseo y volición, Marx reconduce la idea del carácter genérico del hombre como ser humano e histórico a una caracterización del hombre como ser natural, en cuanto volitivo.

Fiel a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, Agamben ve en éste el último paso de esta metafísica de la voluntad en la que el arte llega a su nada. Nietzsche, como se nos dijo al comienzo, rechaza el punto de vista de la estética (ejercicio de una *aisthesis*) y, en este sentido, podría haberse emancipado del destino desgarrador al que la estética condena al arte.

No obstante, ha quedado atrapado en el otro extremo del dilema: en él se consume la idea, igualmente unilateral, del arte como *opus* de un *operari*. Al considerar la obra de Nietzsche como el todo sistemático y sin fisuras que la interpretación de Heidegger nos legó, Agamben sostiene que la metafísica de artista presentada en *El nacimiento de la Tragedia* debe ser comprendida en el contexto del anuncio del ascenso del nihilismo, tal como aparece en el proyecto de *La voluntad de poder*. Por ello, el arte tendrá un “valor” frente a la “desvalorización de todos los valores”. A continuación, Agamben cita la distinción entre dos tipos de arte que Nietzsche presenta en el §370 de *La ciencia jovial*: un arte surgido de la sobreabundancia de la vida, relacionado con el nihilismo activo, y un arte débil, romántico, correspondiente a una voluntad resentida con la vida, al nihilismo pasivo.

Lo que no parece tener en cuenta es que Nietzsche considera la “metafísica de artista” de su primer libro como resultado de la enfermedad romántica y decadente de la que tuvo que aprender a curarse.⁹⁸ Y, que, por contraposición con ésta, surge una “fisiología del arte” o una “psicología de artista”,⁹⁹ que difícilmente pueda ser reducida a aquella metafísica, entendida como fundamentación y estructuración jerárquica de los entes alrededor de un centro que sería, esta vez, la voluntad de poder. La voluntad de poder, lejos de ser una nueva y última entidad metafísica, es “fuerza interpretativa” o “capacidad falsificadora universal” opuesta a pero entrelazada con, la *facultad de juzgar*. De este modo, el arte ya no puede ser la suprema vocación metafísica, sino un ejercicio de la “facultad general de falsificar la concepción metafísica de la Verdad”, el arte es un “alegre mensajero” (Cacciari, 2000, pp. 92 y 95).¹⁰⁰

No obstante, Agamben continúa su lectura afirmando que en la voluntad de poder, ese nombre que adquieren alternativamente la vida y el arte, se identifica la esencia del hombre y la esencia del devenir. El hombre, redentor de la naturaleza como querían Schelling y Novalis, se libera de las sombras de Dios y se naturaliza a través de su voluntad (como en Marx). El arte es, entonces, la potencia metafísica original y cumple su destino metafísico, llegar a su

⁹⁸ Cfr. F. Nietzsche, “Ensayo de autocrítica”, en *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §3, p. 29 y “El nacimiento de la tragedia” en *Ecce Homo*, trad. cit., p. 68.

⁹⁹ Cfr. FP de otoño 1887 marzo 1888, 9 [112], en F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, vol. IV, trad. cit., p. 269 y *El crepúsculo de los ídolos*, “IncurSIONES de un intempestivo” §8, p. 90.

¹⁰⁰ Aquí, Cacciari afirma que “lejos de las retóricas decadentes del arte por el arte, Nietzsche aparece más bien como el origen de los desarrollos de Walter Benjamin sobre Baudelaire” (*idem*, p. 97). Considerado de este modo, podría acercarse la nueva mirada sobre el arte que introduce Agamben en el último capítulo de la mano de Benjamin y Kafka, con otra posible lectura de Nietzsche: la concepción del arte como alegre comunicación de una comunicabilidad, no ya de un mito común, de un contenido común, cfr. también, M. B. Cragolini, “Nietzsche en Heidegger,” ed. cit.

propia nada. Como el basilisco de Borges, el arte “reside en el desierto; mejor dicho, crea el desierto” (Borges-Guerrero, 1998, p. 593).

De este modo, todos los intentos de pensar otra vez el “hacer” humano, incluido el extremo experimento de Nietzsche de pensar “el mundo como obra de arte que se engendra a sí misma”, todos los intentos de superar la estética quedaron atrapados en la interpretación de la práctica como voluntad e impulso vital, concluye Agamben. Y por ello, se vuelve necesario salir del horizonte de esta metafísica de la voluntad de la que la estética es subsidiaria y criticar el fundamento mismo sobre el que se erige; la consideración de la *poiesis* como una *praxis*, la suposición de que el arte es expresión de una voluntad.

Aún sobre el boscoso camino del maestro, Agamben cree necesario volver a los griegos y a pensar el arte como producción de la verdad y como apertura del mundo para la existencia y la acción humana, es decir, como fundamento impensado de toda posible *praxis*. A pesar de estas premisas heideggerianas, Agamben decide aquí hablar, por un lado, de la “estructura” de la obra y no de su “origen”, y por el otro, de la idea aristotélica de ritmo que abrirá el camino hacia la consideración del tiempo de la obra, un tiempo que, como el tiempo mesiánico benjaminiano, romperá el *continuum* lineal del tiempo.

Recuperando el pensamiento de Hölderlin, Agamben sostiene que la obra de arte es una estructura única, el ritmo que introduce un detenimiento en el eterno fluir del tiempo y permite un acceso a un tiempo más original. Nuevamente, es Aristóteles quien le proporciona una caracterización adecuada del término: “ritmo” es estructura, esquema, por contraposición con “la materia elemental e inarticulada”; la naturaleza es ritmo, entendido como un todo que contiene más que la simple suma de sus partes. Por única vez Agamben refiere aquí la obra musical como ejemplo eminente del modo en que el ritmo escapa al incesante alejarse de los instantes y se convierte en la presencia de una dimensión atemporal dentro del tiempo; esto es lo que sucede en toda obra de arte: percibimos un detenerse del tiempo y somos transportados a un tiempo más original, tenemos una experiencia, ni estética ni estática, sino extática, tal como lo señalará el propio Agamben al referirse a Kafka.

Así, el arte se aleja del mero principio vital natural, el “movimiento” al que lo relega la voluntad. La obra es, ahora, una forma que abre la presencia y en esta dimensión está en juego la estructura misma del estar-en-el-mundo del hombre y de su relación con la verdad y la historia. La *poiesis* funda para el hombre el espacio original de su mundo y le permite acceder a su estar original en la historia y en el tiempo. El arte es producción del origen y es por ello condición de posibilidad de toda actividad libre y deseada; en él, como en el instante mesiánico del que Agamben se ocupará más adelante, “se rompe el *continuum* del tiempo

lineal y el hombre reencuentra, entre pasado y futuro, su propio espacio presente” (*UsC*, p. 154). Por ello, si hoy el arte está en crisis, el riesgo no es el de perder un valor cultural o la expresión privilegiada de su energía creadora, sino el espacio mismo del mundo como humanidad, como lugar donde el hombre puede encontrarse.

3. Alejándose del maestro o de venenos y antídotos

En una entrevista que le hicieran treinta años más tarde, Agamben declaraba: “Benjamin fue para mí ese antídoto que me ayudó a sobrevivir a Heidegger” (Agamben en Marongiu, 1999, p. iii). Acaso sea esto cierto incluso en lo que respecta a su primer libro, ya que, tras haber evaluado el problema de la crisis de la estética y la cuestión del origen de la obra de arte siguiendo las huellas de Heidegger, Agamben parece cambiar de perspectiva en un último capítulo que abre, no obstante, importantes cuestiones.¹⁰¹ Nos encontramos aquí con la posibilidad de pensar una “tarea” para el arte, más allá de la alienación de su esencia, en relación con el problema de la pérdida de las tradiciones y la posibilidad de cambio abierta con ella. Y es para pensar esta tarea que Agamben recuerda a Benjamin como el “primer intelectual europeo que apreció la mutación en la transmisión de la cultura y la nueva relación con el pasado que se deriva de ella” (*UsC*, p. 157).

En efecto, Benjamin había analizado los procedimientos de la cita y de la colección como modos nuevos de relación con el pasado que destruyen el contexto efectivo: “la autoridad que reclama la cita se funda en la destrucción de la autoridad que se le atribuye a un cierto texto por su situación en la historia de la cultura” (*UsC*, p. 157); y el coleccionista transfigura las cosas “privándolas tanto de su valor de uso como del significado ético-social que la tradición les había otorgado” (*UsC*, p. 158).

Es gracias a los análisis benjaminianos sobre Baudelaire, que Agamben encuentra en este poeta la figura que hace suyo el objetivo de destruir la transmisibilidad de la cultura como modo de enfrentar la disolución de la autoridad de la tradición en la nueva sociedad industrial. Con el extrañamiento, con la experiencia del *shock*, la obra es el vehículo de lo intransmisible y se vuelve el último vínculo que une al hombre con el pasado cuando sólo

¹⁰¹ Agamben publica este último capítulo en la revista *Nuovi argomenti*, N° 19, unos meses antes de la publicación del libro con el título “L'angelo malincolico”.

quedan ruinas de la tradición.¹⁰² Es por esto que en la crisis del arte está en juego la supervivencia de la cultura misma.

La interpretación benjaminiana del “Angelus Novus” de Klee (ver figura 4) como el ángel de la historia, señala la situación del hombre que ha perdido su relación con el pasado y no se encuentra a sí mismo en la historia (cfr. Benjamin, 1982, p. 183). A este ángel, Agamben le agrega una interpretación propia del grabado “Melancolía I” de Durero (ver figura 5) como el ángel de la estética que presenta una dimensión intemporal, “una especie de detención mesiánica” en la que los utensilios de la vida activa (el reloj, la balanza, la escalera) han perdido el significado cotidiano de uso y muestran su potencial de extrañamiento. El pasado, que no resulta incomprensible al ángel, es redimido “sólo a través de su imposibilidad de morir en el museo de la esteticidad” (*UsC*, p. 165). El arte cumple la tarea que anteriormente correspondía a la tradición: resuelve el conflicto entre pasado y futuro, pero lo hace destruyendo la transmisibilidad y garantizando la supervivencia fantasmal de la cultura en la forma del extrañamiento estético. De este modo, ambos ángeles son inseparables, pues el hombre está suspendido en la tensión entre futuro y pasado y no puede recuperar su historicidad.

Pero, ¿qué sucedería si se asumiera esa imposibilidad humana de reencontrarse con los propios presupuestos históricos y se hiciera de ella “el terreno mismo sobre el que el hombre pudiera encontrarse”? Agamben cree encontrar en Kafka el artista que da este salto más allá de la estética. Como la tragedia griega, Kafka muestra la precariedad de la acción humana en un intervalo histórico entre lo que ya no es y lo que aún no es. Pero al hacerlo, parecería haber invertido la imagen benjaminiana del ángel de la historia:

en realidad el ángel ya ha llegado al Paraíso, donde se encontraba desde el principio, y la tempestad y su consiguiente fuga a lo largo del tiempo lineal del progreso no son más que una ilusión que él se crea en el intento de falsificar su propia conciencia y de transformar esa que es su condición permanente en un objetivo que todavía está por alcanzar. (*UsC*, p. 169)

De este modo, Kafka sustituye la concepción de un tiempo lineal vacío por “la imagen paradójica de un *estado de la historia* [un *éxtasis* de la historia], en el que el acontecimiento fundamental de la evolución humana está permanentemente en curso” (*UsC*, p. 170). El día del Juicio es la condición normal del hombre, la meta es inalcanzable porque está siempre

¹⁰² Aunque Agamben no lo refiere aquí directamente, cfr. W. Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, donde se propone un análisis de la experiencia del *shock* como modo de disolución del aura, trad. cit., p. 36 (volveré sobre este texto al hablar del problema de la *Erlebnis* en *IS*, cfr. Capítulo 1.D).

presente y constituye su historicidad y su incapacidad de adueñarse de la historia. Así, puede entenderse que el juicio universal no es un juicio final, sino un juicio sumario (*Standrecht*), y el hombre, inocente y culpable, está desde siempre en él.¹⁰³

Entonces, ¿cuál sería la “tarea” del arte en este intervalo entre pasado futuro en el que el hombre vive? ¿Qué debe hacer el arte el día del juicio? Dado que la meta ya está presente y no hay caminos hacia ella, el arte debería convertirse en la transmisión obstinada del acto de transmisión, en un “mensajero cuyo mensaje sea la tarea misma de la transmisibilidad”. Así, haría de la incapacidad del hombre de salir de su estado histórico, el espacio concreto de su estancia en el presente. Parado en la radical escisión entre historia y mito, el arte no puede traspasar el umbral del mito, ni recuperar para el hombre su condición histórica, es decir, acceder al conocimiento total y transmutar la historia en mito. Pero, puede todavía “renunciar a la garantía de lo verdadero por amor a la transmisibilidad” (*UsC*, p. 172) y transformar la incapacidad humana de salir de su estado histórico en el lugar de su estancia en el presente.

4. Pigmalión o acerca de la posibilidad de otra relación entre el arte y la vida

¿Se esboza aquí otro modo de pensar la vida y su relación con el arte, más allá de la metafísica de la vida a la que nos condena la estética? Aunque sólo a través de algún atisbo, creo que es posible encontrar todavía en este libro la influencia que Nietzsche tuviera en el joven poeta devenido filósofo, y, con ella, alguna mirada sobre la vida a través de la perspectiva artística que no recaiga necesariamente en la crítica a la metafísica del impulso vital creador. En una especie de movimiento inverso al de la vida desnuda, podríamos ver, por ejemplo, en las menciones del sueño de Pigmalión que Nietzsche recuerda (“que la creación no pertenezca al arte sino a la vida”) o de la exigencia rimbaudiana de que el arte vaya por delante de la vida, modelándola (“la poesía no le va a poner ritmo a la vida, sino que irá delante de ella”), una manera de pensar intentos de “vestir” la vida, intentos de crear “vidas indisociables de su forma”. Aunque aquí parecen quedar devorados por la metafísica de la vida, estos intentos implican un paganismo irreverente que, como quiso Nietzsche, restituye al uso público la capacidad creadora que Occidente atribuyó a lo divino, es decir, desacraliza el

¹⁰³ El recurso a la obra de Kafka será, de ahora en adelante, muy frecuente en Agamben. Aunque aquí queda sólo esbozado en una nota, se presenta una relación entre el *Standrecht* kafkiano y el *Zeitzeit* benjaminiano como “detención del acontecer” y como exigencia de un concepto de historia que se corresponda con el hecho de que “el estado de excepción es, en realidad, la norma” (*UsC*, ed. cit., p. 174, nota 6). Como veremos, además, una cierta lectura del mesianismo kafkiano y del benjaminiano estarán presentes en la obra posterior cuando Agamben vuelva a pensar las posibles “salidas” del “estado de excepción en el que vivimos” (cfr. Capítulo 4.B).

arte —que deja indefectiblemente de ser un “teléfono del más allá”¹⁰⁴ y con ello, la vida. Se trata del rescate de una “tradición poética ateológica” constructora de figuras monstruosas, ni animales, ni humanas, ni divinas —sino algo entre todas ellas—, a la que Agamben recurrirá nuevamente y que constituye, tal vez, uno de sus referentes “afirmativos” para pensar una ontología de la vida más acá de la escisión biopolítica (cfr. *CI*, p. 92 y Capítulo 4.C).

La fascinación de Agamben por el Dionisos nietzscheano está presente, sin menguar, tanto en el poema “Al dios Dioniso” como en las últimas páginas del capítulo octavo de *UsC*, donde, paradójicamente, se termina de anudar la interpretación heideggeriana de Nietzsche con el destino aquí trazado para el arte en la era de la estética. No obstante este diagnóstico, Agamben no puede evitar citar antes del fin un fragmento en el que Nietzsche dice haber cumplido la profecía pascaliana de que sin el dios cristiano los hombres, la naturaleza y la historia, serán “un monstruo y un caos”: el artista es ese monstruo, dice Agamben, y es Dionisos, un dios que baila y que trastoca con su baile “el pensamiento más abismal en el gozo más alto” (*UsC*, p. 139). Lejos estamos, aunque pretenda ser su conclusión, de la voluntad de poder calculante de un omnipotente super-sujeto. Esta figura, que hace su aparición sigilosa pero contundentemente hacia el final de la historia, parece desbordar el planteo metafísico e inaugurar la pregunta por una tarea para el arte una vez entendido que “donde está el peligro crece también lo que salva”.¹⁰⁵ El arte, irremediabilmente pagano, es la invención zaratustriana de aquel “dios que sepa bailar”, una obstinación en las formas como vida que, como dice Cacciari, se aleja de todo vitalismo ingenuo (Cacciari, 2000, p. 101 y Nietzsche, 2005, p. 74).

La promesa de felicidad del arte no es, desde este punto de vista, la promesa de fusionar arte y vida a través de la elevación de la vida por el arte —al modo de la teoría idealista del arte—, ni tampoco una fusión producida a través del rebajamiento del arte a la vida, de la destrucción de la obra de arte —al modo de las vanguardias—, sino la promesa de asumir la indistinción en la que lo vivido y lo poetado yacen, en la que vida y poesía coinciden plenamente en tanto “forma-de-vida” (cfr. Capítulo 4.C). De este modo, la vida no está vinculada necesariamente a la voluntad de un sujeto, ni a la voluntad universal de un principio

¹⁰⁴ Cfr. F. Nietzsche, FP 12[34], otoño 1881, en *Estética y teoría de las artes*, trad. cit., p. 89 y *La genealogía de la moral*, Tratado III “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, §5, trad. cit., p. 120.

¹⁰⁵ “Nah ist/Und schwer zu fassen der Gott/Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch”, “Cercano está/y difícil de aprehender el dios/Pero donde hay peligro crece también lo salvador”, as comienza el himno a “Patmos” de Hölderlin, en *Himnos Tardíos, Otros poemas*, trad. cit., pp. 90-91. Este poema ha sido interpretado por Heidegger en relación con el problema de la técnica en “Y para qué poetas...”, ed. cit., p. 267.

metafísico, sino a la potencia de lo viviente para exceder constantemente sus formas, como se perfilará en los escritos posteriores.

Hemos llegado al final del recorrido de este primer libro. Hemos asistido a la demolición de los fundamentos mismos de la estética moderna, hemos sido exasperados con distinciones etimológicas y declamaciones en busca de orígenes cada vez más originales. Pero ¿ha sido todo esto en vano? ¿se destruye este libro a sí mismo después de haberlo destruido todo, como exige Cioran? Es difícil decirlo, aunque en la medida en que la salida kafkiana, lejos de ser un corolario de la argumentación anterior, pareciera una línea de fuga, una ventana abierta, un quiebre en el interior de la telaraña conceptual que ofrece el libro, no parece haber sido en vano. Este es un libro que lo destruye todo y se destruye a sí mismo en un último gesto que inaugura un nuevo punto de vista, gesto que traerá sus frutos en los textos futuros de Agamben.

UMBRAL

La angeología propuesta por Agamben en este libro podría quizás ampliarse. Pensemos un ángel para la nueva tarea del arte. Si el “Angelus Novus” es el pasmado ángel de la historia y “Melancolía I” representa el impávido ángel de la estética, tal vez, el ángel del arte más allá de la estética pueda encarnar en el “Angel Surrounded by Paysans” de Wallace Stevens, ese poeta que permitirá a Agamben, muchos años más tarde pensar una “ontología paradigmática”. Se sabe, Stevens escribe este poema inspirado en una naturaleza muerta, una *Still Life* de Pierre Tal Coat (ver figura 6).¹⁰⁶ No hay en este cuadro figuras celestiales de ningún tipo, sólo algunas botellas, una planta en una maceta ladeada hacia un costado, un vaso caído, una servilleta arrugada y una vasija de barro. El “Ángel” de la pintura no es, como podría esperarse de una metáfora más o menos evidente, la servilleta blanca y alada, sino una botella de vidrio veneciano alrededor de la cual los “campesinos”, la vasija de barro, las otras botellas y demás elementos, se ubican. De acuerdo con Stevens, la idea que el poema intenta expresar es que “tiene que haber en el mundo que nos rodea cosas que nos consuelen tan plenamente como podría cualquier visitación celestial” (LWS, p. 661). El poema comienza en el momento en que uno de los campesinos ha abierto la puerta para dejar entrar a un supuesto visitante que, sin embargo, no se ha presentado. Entonces, el ángel, una figura vista a medias en el umbral de la puerta, habla para desaparecer en el instante siguiente: no es un mensajero celestial,

¹⁰⁶ Resulta curioso y sugerente el hecho de que aquello que en castellano designamos bajo el nombre de “naturaleza muerta” en inglés se llame *Still Life*: aquello que en una lengua se llama naturaleza, en la otra se llama vida, aquello que en una lengua está irremediadamente muerto, en la otra aún, aunque en estado de detención y acaso no por mucho tiempo, pertenece a lo vivo. Agamben se refiere al poema “Description without a place” en *SR*, ed. cit., p. 34.

anuncia, no tiene alas cenicientas, ni tiene ropas áureas, ni siquiera una aureola, pues es el ángel de la realidad, uno más entre los campesinos, cuyo único conocimiento es el de ser uno de ellos. Y, sin embargo, es el “necesario ángel de la tierra”, porque es a través de su vista que el hombre puede ver la tierra nuevamente, liberado de su rigidez y obstinación habituales, es a través de su oído que el hombre oye el trágico sonido de su relación con la tierra. El ángel muestra el fluir de la existencia y el fluir de los significados, compuestos apenas por significados a medias, fluctuantes como la existencia. Es él mismo, como parte de la realidad, apenas una sugerencia de significado, percibido a medias, como un fantasma elusivo que desaparece y se lleva consigo la claridad de la realidad que trajo consigo. Este ángel es acaso el umbral benjaminiano, el perdido instante de la cognoscibilidad, un *Jetztzeit* o un *Stillstand* en el que el tiempo lineal se interrumpe y el pasado se une con el presente en una constelación (K, 2, 3). El ángel es acaso el arte, que, como Bartleby, detenido en la potencia de no escribir, es “la potencia perfecta a la cual una nada separa del acto de creación”, la experiencia de lo posible como tal, la potencia liberada de la sujeción a la voluntad a la que la condenaba la moral, lo que aparece en el umbral entre el ser y el no ser, “un demorarse hasta el final en la impotente posibilidad que sobrepasa el ser y la nada” que crea su propia ontología. Este ángel, mensajero de nosotros mismos, cuyo mensaje no es más que la comunicación de nuestra capacidad de ser mensajeros, acaso ya no pueda abrirnos las puertas del Edén, como había constatado Rimbaud en “Lo imposible”, pero acaso podría, perfectamente, en tanto uno de nosotros, abrirnos las puertas del Limbo, esa parodia del Paraíso y del Infierno, de la beatitud y la condena, en la que viviríamos en el alegre olvido de Dios. Pero estos ya son demasiados acasos.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Cfr. W. Stevens, *Collected Poetry and Prose*, ed. cit., p. 496. Para la interpretación del poema he tenido en cuenta el artículo de A. Filreis, “Still Life without Substance: Wallace Stevens and the Language of Agency”, ed. cit., y la sección destinada a este poema en el libro de R. Sukenick, *Wallace Stevens, Musing the Obscure: Readings, an Interpretation and a Guide to the Collected Poetry*, ed. cit., pp. 186-187. La referencia a Benjamin es al *Libro de los pasajes*, trad. cit., p. 397. La referencia a Bartleby es al ensayo de Agamben “Bartleby o della contingenza”, ed. cit. La referencia a Rimbaud es al poema “Lo imposible”, en *Una temporada en el infierno*, trad. cit., p. 79. Volveré sobre el lugar del limbo en la filosofía de Agamben, la referencia aquí es *P*, ed. cit., p. 47.

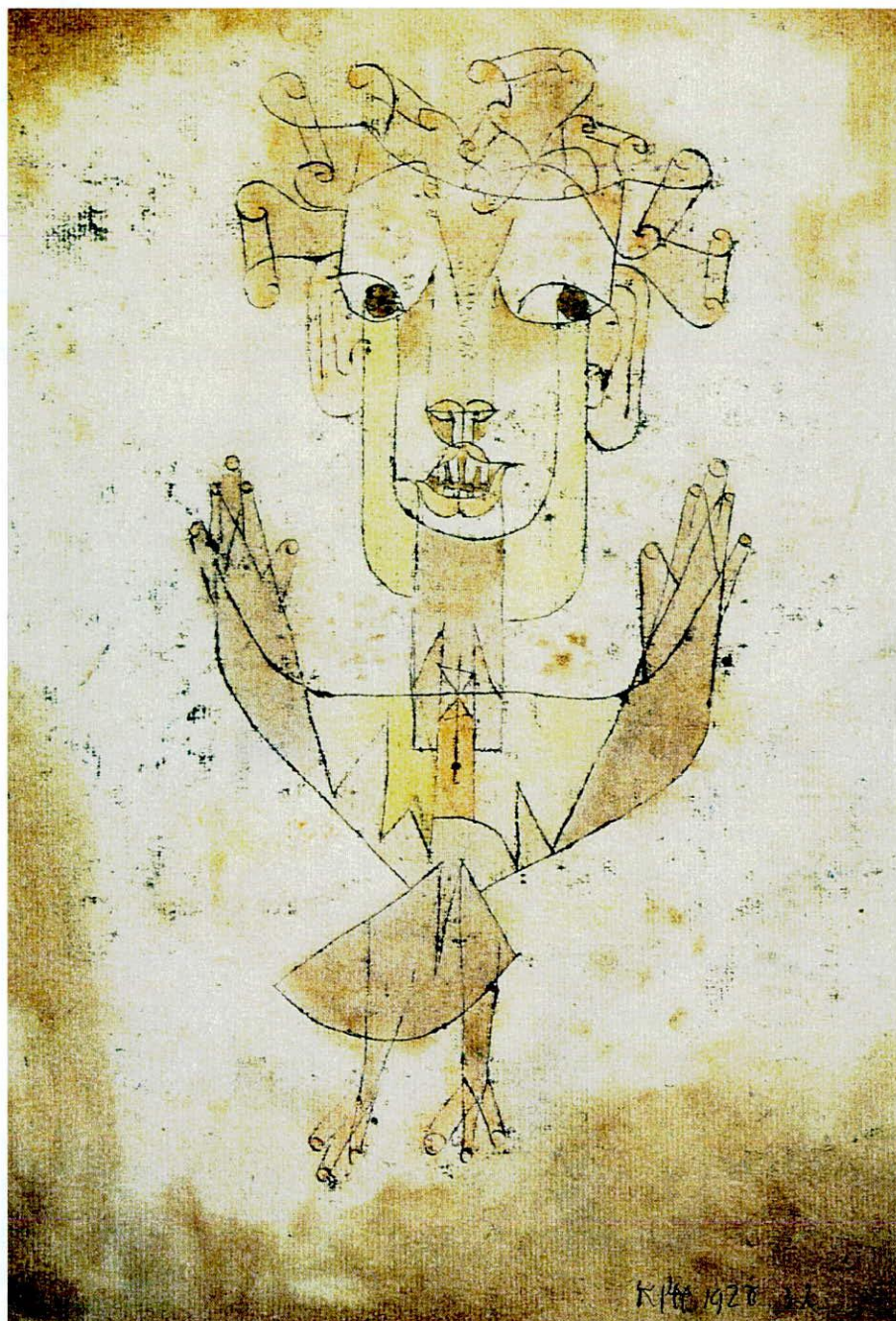


Figura 4: *Angelus Novus* (1920). Acuarela de Paul Klee

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

(Walter Benjamin, "Tesis de Filosofía de la Historia", trad. cit., p. 183.)

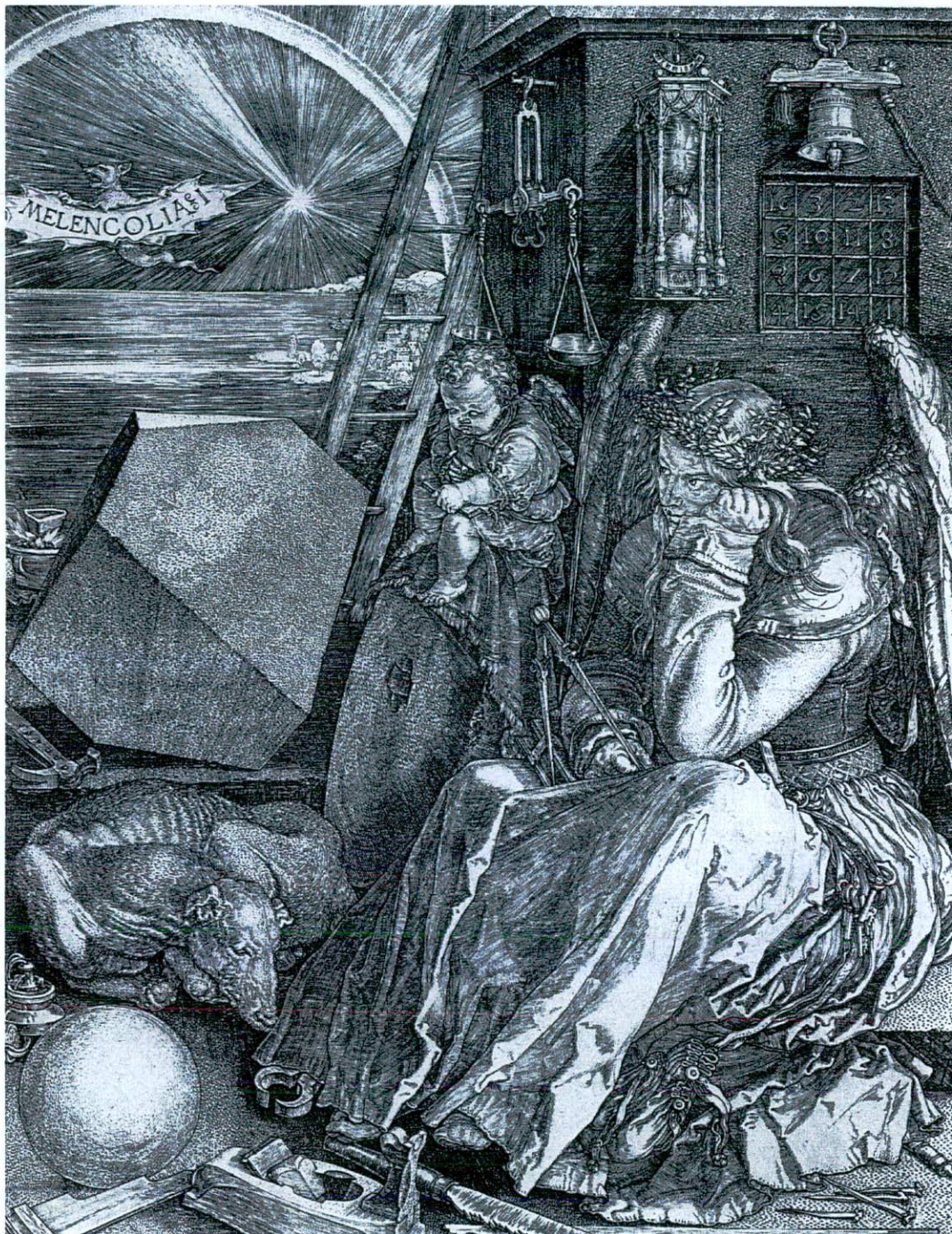


Figura 5: *Melancholia I* (1514). Grabado de A. Dürero

C'è una celebre incisione di Dürer che presenta qualche analogia con l'interpretazione che Benjamin dà del quadro di Klee. Essa rappresenta una creatura alata seduta, in atto di meditare con lo sguardo assorto davanti a sé. Accanto ad essa, giacciono abbandonati al suolo gli utensili della vita attiva: una mola, una piolla, dei chiodi, un martello, una squadra, una tenaglia e una sega. Il bel volto dell'angelo è immerso nell'ombra: solo riflettono la luce le sue lunghe vesti e una sfera immobile davanti ai suoi piedi. Alle sue spalle, si scorgono una clessidra, la cui sabbia sta correndo, una campana, una bilancia e un quadrato magico, e, sul mare che appare sullo sfondo, una cometa che brilla senza splendore. Su tutta la scena è diffusa un'atmosfera crepuscolare, che sembra togliere a ogni particolare la sua materialità. (Agamben, *L'uomo senza contenuto*, ed. cit., p. 164)



Figura 6: *Naturaleza muerta* (ca. 1945-46). Pintura al óleo de Pierre Tal Coat (1905-1985)

One of the countrymen:
There is
A welcome at the door to which no one comes?

The angel:
I am the angel of reality,
Seen for the moment standing in the door.

I have neither ashen wing nor wear of ore
And live without a tepid aureole,

Or stars that follow me, not to attend,
But, of my being and its knowing, part.

I am one of you and being one of you
Is being and knowing what I am and know.

Yet I am the necessary angel of earth,
Since, in my sight, you see the earth again,

Cleared of its stiff and stubborn, man-locked set,
And, in my hearing, you hear its tragic drone

Rise liquidly in liquid lingerings
Like watery words awash; like meanings said

By repetitions of half meanings. Am I not,
Myself, only half of a figure of a sort,

A figure half seen, or seen for a moment, a man
Of the mind, an apparition apparelled in

Apparels of such lightest look that a turn
Of my shoulder and quickly, too quickly, I am gone?

(Wallace Stevens, "Angel Surrounded by Paysans")

I.C. ANTIHUMANISMO Y VIDA PÓSTUMA DE LAS IMÁGENES

“Que peuvent bien avoir en commun le *De institutis coenobiorum* de Cassianus, la cravate du beau Brummel, le *Cratyle* de Platon, la *Melancolia* de Dürer, *Les Bijoux* de Baudelaire, *Les Petites Misères de la vie humaine* de Grandville, *Le Lai de l'ombre* de Jean Renart, le *De sensu communi* d'Alexandre d'Aphrodise, les *Rimatori del dolce stil novo* de Cavalcanti, la *Praxis medicinalis* d'Arnaud de Villeneuve et le *Cours de linguistique général* de Saussure? Ils partagent un même lieu: *Stanze* de Giorgio Agamben.[...]. Il y a, en effet, une poésie presque surréaliste dans la juxtaposition des références de *Stanze*”

É. Méchoulan

Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale (1977) es una colección de cuatro ensayos que, desde su prefacio, se aleja de toda pretensión de “demostrar una hipótesis” o de presentar una argumentación “clara” y “distinta”, en la búsqueda de un modelo de conocimiento que permita “entrar en relación con la irrealidad y con lo inapropiable en cuanto tal” (S, p. XVI). Surgido de “un inmenso trabajo de investigación en las bibliotecas de París, Londres y Roma, sobre textos de toda clase” y luego de un año en el instituto Warburg,¹⁰⁸ el libro mismo es, en cambio, un lugar, una *stanza*. El habitáculo en el que un coleccionista enamorado despoja de su contexto y de su significado tradicional una serie de objetos construidos con palabras, libros, y algunos otros hechos de imágenes. Al leerlo, visitamos, en efecto, una especie de *Wunderkammer* personalísima, organizada en función de una por momentos temeraria “ley del buen vecino” warburguiana.¹⁰⁹

No contamos, lo sabemos, con la ayuda de una Ariadna solícita que nos abra paso en el laberinto, renunciemos, pues, a su cabal desciframiento. No obstante, en el contexto de la presente investigación, una demora parcial —quizás demasiado parcial— en este libro abre

¹⁰⁸ Cfr. la entrevista con A. Sofri, ed. cit., p. 33. Allí mismo cuenta que a través de Italo Calvino conoce a Frances Yates, quien lo invita al Instituto Warburg, donde pasa un año entre 1974 y 1975.

¹⁰⁹ Sobre la *Wunderkammer*, sostiene Agamben: “per la mentalità del sapiente medioevale, essa era uná sorta di microcosmo che riproduceva, nella sua armoniosa farragine, il macrocosmo animale, vegetale e minerale”, cfr. *UsC*, ed. cit., p. 47. La ley del buen vecino a partir de la cual se organiza la biblioteca, dice Agamben, es aquella según la cual la solución del problema que presenta un libro está contenida no en ese libro sino en el que está al lado. La biblioteca de Warburg era, de este modo, “una sorta di immagine labirintica di se stesso”. Cfr. “Aby Warburg e la scienza del nome”, en *PP*, ed. cit., p. 127.

dos cuestiones que debemos dejar al menos señaladas: aunque sin un tratamiento explícito del problema de la “vida”, *Stanze* ofrece, por un lado, una caracterización de la poesía moderna como el lugar en el que la figura de lo humano se disuelve hacia algo diferente que, si bien todavía no es “lo viviente” en general, tiene las características de lo “impersonal”, algo más allá de la escisión entre sujeto y objeto que caracteriza al saber científico y filosófico tradicional. Y, por otro lado, al menos si se lo lee en relación con otros textos en los que Agamben vuelve sobre la herencia del pensamiento de Warburg, permite pensar la problemática de la “vida de las imágenes”, o de su “supervivencia”, es decir, una vida que, más allá del cuerpo biológico, sea una “vida puramente histórica”.

Abordaré esta obra con el exclusivo objetivo de señalar estos dos aspectos, que, aunque a veces olvidados entre sus comentaristas, son algunos de los supuestos sobre los que se erigen las posteriores consideraciones agambenianas de la “vida”. Comenzaré, de todos modos, señalando la interrelación especial entre arte, filosofía y política que se juega en este proyecto.

I. Filosofía y poesía, un demorarse entre la verdad y la transmisibilidad

Si en los primeros escritos la vida era dicha alternativamente a través del arte y la filosofía pero *UsC* concluía mostrando una metafísica de la vida que encerraba al hombre en su actuar biológicamente determinado, *Stanze* plantea la cuestión acerca de si se puede reconciliar poesía y filosofía. Reconciliación en la que otra relación, ni jerárquica ni fusional, entre el hablar y el saber, la palabra y la lengua, que no sea la que el proyecto metafísico del *logos* nos impuso, sea posible. Y con ello, formula por primera vez, tal vez solapadamente aún, una de las preguntas que se instalará con más fuerza en sus dos próximos libros y que acompañará todo el itinerario de Agamben: ¿qué significa vivir como seres humanos?, ¿cómo se determina la vida en los animales así llamados hombres?

En la entrada “Gusto” escrita por esos años para la *Enciclopedia Einaudi*, Agamben se pregunta: “¿Es posible una reconciliación entre el estudio sistemático que conoce la verdad pero no la disfruta, y el gusto, que disfruta de la belleza sin ser capaz de dar razón de ella?” (G, p. 1020). *Stanze* es, precisamente, la búsqueda de ese lugar común en el que verdad y belleza, saber y goce, yacen uno al lado del otro en su indeterminación.¹¹⁰ Se ocupa a lo largo

¹¹⁰ Sobre la relación entre *Stanze* y “Gusto”, cfr. L. de la Durantaye, ed. cit., p. 58. C. Mills, por su parte, analiza la noción de crítica implícita en el prefacio de *Stanze* y se detiene especialmente en el problema del

de sus cuatro estudios relativamente independientes (sobre la melancolía, el fetichismo, el amor de las imágenes y la semiología) de contestar esta pregunta encontrando una zona intermedia, ni subjetiva ni objetiva, a través de una “crítica creativa”, una especie de ciencia híbrida que no busca reencontrar un objeto propio, sino tal vez sólo “asegurar las condiciones de su inaccesibilidad” (S, p. XIII).

La antigua enemistad entre poesía y filosofía, sancionada por Platón (*Rep.* 607b-c) e interpretada en Occidente como una escisión entre la palabra que posee su objeto sin conocerlo y la palabra que lo conoce sin poseerlo (S, p. XIII), es uno de los nombres que en el pensamiento de Agamben recibe la operación de vivisección metafísica fundamental: en efecto, palabra/lengua, *phoné/logos*, placer/desinterés, o luego, animal/hombre, son algunos de los resultados de la máquina occidental de construir taxonomías a partir de una negación (mecanismo que algo más tarde será pensado en términos de una exclusión-inclusiva). Aunque Agamben no lo mencione aquí de modo explícito, fundamental para comprender su importancia resulta el contexto en el cual se alude a esta *palaiá diaphorá*: se trata ni más ni menos que del final de una argumentación tendiente a la formulación de una *polis* justa. El primer proyecto político occidental se funda sobre esta escisión de la palabra humana, poniendo en evidencia, por lo demás, una cohesión originaria, como dirá Agamben en *IS*, entre poesía y política sobre cuya oclusión se construirá el edificio metafísico.

Es por esto que Agamben puede decir en el “Programma per una rivista”, en sintonía con lo dicho en el prefacio de *Stanze*, que una crítica como la que él propone deberá “situarse en el lugar donde la fractura de la palabra que divide poesía y filosofía en la cultura occidental se vuelva una experiencia consciente y problemática” (*IS*, p. 148). Pero, además, una tal crítica deberá asumir sus relaciones con la política, continúa, y “plantearse sobre todo como antítesis de la ideología que se inserta en la disolución de esa cohesión” entre poesía y filosofía (*idem*). Se trata, así, no de preguntar si la poesía es relevante para la política, pregunta ociosa en el contexto del pensamiento agambeniano, sino de abordar el urgente problema de si la política “está todavía a la altura de su cohesión originaria con la poesía” (*IS*, p. 149).

Aunque subrepticamente, la cuestión política aflora por estos años en su conexión con la decisión metafísica fundamental de hacer del hombre un viviente dividido, una cesura ontológica: ser hombre es estar siempre ya dividido, separado. La política será la continuación

status del objeto que plantea esta obra en términos de posesión y goce, es decir como producción y contra la idea de objeto representado (cfr. *The philosophy of Agamben*, ed. cit., cap. 2, especialmente pp. 49-52).

de la violencia metafísica por otros medios, como se pondrá de manifiesto luego en *L'a*. Una política que asuma como propia la tarea de cortar incesantemente lo viviente para producir hombres, será, como veremos, un tipo de “biopolítica”, pero aquí acaso se trate de pensar, *in nuce*, dónde ubicar, qué zona construir para una política “gestual”, “a la altura de su tarea”, que se sitúe en un espacio de indiferencia entre la poesía y la vida, tal como será pensada por ejemplo en “Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*”(1992) (*MsF*, p. 64).

De este modo, si con Heidegger, a cuya memoria el libro está dedicado, puede hablarse de un olvido en la historia de la metafísica occidental, ese olvido en *Stanze* es el de la escisión de la palabra humana. Verdad y belleza, pensamiento y lenguaje, lengua y palabra, crítica y creación han sido sistemáticamente separadas una de otras, y de lo que se trata es de hacerlas converger en una zona intermedia en la que podemos encontrar al melancólico, al fetichista, a las imágenes, y a una cierta idea “esfingea” del lenguaje que asuma una “vinculación insignificable (*synápsis*) entre presencia y ausencia, significante y significado” (*S*, p. 165).

Por ello, no implica este proyecto una reivindicación unilateral de la alegría poética frente a la seriedad filosófica, sino que intenta pensar más allá de la simple rivalidad entre ellas, y sostenerse en la tensión entre ambas, en la “versura” originaria, ni poética ni prosaica, ni semiótica ni semántica, herencia poética en cuya oscilación el pensamiento deberá medirse. Esa es la ambigüedad de la palabra humana que se dirige simultáneamente hacia atrás (verso) y hacia adelante (prosa), que, antes de ser recortada, es originalmente prosimétrica, una mezcla entre verso y prosa: lugar perfecto para poeatar una *vita nuova* (cfr. *IdP*, p. 21).¹¹¹

Se trata, en todo caso, según propone Agamben en “La parola e il sapere” (1980), de pensar otra figura de la lengua, una lengua de la que, como quería Dante, ya “no es posible una ciencia sino un amor” (*PS*, p. 159), un *gay saber* como el propuesto en la gramática de la lengua provenzal conocida como *Las Leys d'Amors* que fascinó a Nietzsche, donde el saber es

¹¹¹ En “Idea della Prosa” (*IdP*, ed. cit., pp. 19-21) Agamben analiza los últimos poemas de Caproni a partir del concepto de *enjambement* (encabalgamiento), efecto poético producido cuando la pausa del verso no coincide con la pausa morfosintáctica. Este efecto es el que evidencia el carácter “prosimétrico de todo discurso humano.” Dante escribe su *Vita Nuova* en la forma de un prosímetro, siguiendo el modelo de *De consolatione philosophiae* de Boecio y de la *razo* de los trovadores stilnovistas (que funciona al modo de una explicación de las circunstancias en las que la poesía que acompaña fue escrita). Extraño género el prosímetro, surgido acaso como una parodia de la tradición poética clásica, tal como lo evidencia su uso en la sátira latina. Volveré en el Capítulo 4.C sobre la *Vita Nuova*, aquí sólo he querido adelantar la relación entre este espacio intermedio “originario” de la palabra humana como el “lugar” en el que la “vida” puede decirse/producirse.

una adoración de la lengua, un amor de las palabras (filo-logía).¹¹² Es en esta *stanza* en la que la imbricación —que perfectamente se deja traducir como trampa (*intreccio*)— metafísica de separar e implicar incesantemente el saber y el hablar ha sido desactivada, donde filosofía y poesía se encuentran en una experiencia del lenguaje que “habla por sí mismo sin decir necesariamente nada específico” (cfr. Watkin, 2010, p. 15).

Stanze no presenta aún una reflexión sobre la vida, pero en la exploración de esa zona intermedia que ofrece, no sólo “deconstruye” la subjetividad y explora figuras que la exceden, sino que comienza a pensar la *Nachleben* de las imágenes (aquí serán las imágenes que se aman) como una forma de la vida (la supervivencia) que se conserva en su ausencia, cuestiones que acaso sean fundamentales en sus formulaciones posteriores de la teoría del sujeto como testimonio (cfr. Capítulo 3.C) o de la vida producida en el arte (cfr. Capítulo 4.C).

II. Tradición poética antihumanista, más allá del sujeto

Luego de haber reconducido el temperamento melancólico a su componente erótico y amoroso, pero también potencial, en el primero de los ensayos, Agamben dedica el segundo a delinear ese tercer espacio entre sujeto y objeto en el fetiche, los juguetes y la obra de arte en la época de su mercantilización: todos ellos nos enfrentan a la paradoja de la satisfacción de la necesidad de un objeto inaferrable en su inaferrabilidad misma.

En los sucesivos capítulos Agamben presenta, primero, la idea freudiana de fetiche como algo infinitamente sustituible que remite siempre más allá de sí mismo, un objeto en el

¹¹² Agamben interpreta en este artículo de 1980 el inicio de *De vulgari eloquentia* en el que Dante opone una “*vulgaris locutio*” y una “*lingua grammatica*”, en términos de la distinción saussureana entre la palabra y la lengua, como la oposición entre un hablar materno que es pura palabra (la lengua vulgar en tiempos de Dante) y un hablar que presupone necesariamente una lengua y una gramática. Alejándose de las interpretaciones tradicionales que ven en este pasaje una alternativa entre el programa de una lengua nacional y un arte poético, Agamben afirma que: “la singolarità del programma dantesco (come, in generale, di quello trobadorico-stilnovistico) è che ciò che in esso è in questione è un rapporto fra sapere e parlare, fra l'uomo e il linguaggio, che è altro da quello su cui il *logos* ha costruito il suo potere nella cultura occidentale” (PS, ed. cit., p. 159). Programa que fue posible sólo en una determinada situación histórica europea en la que convivieron en una fecunda tensión las lenguas maternas nacies, no gramaticales, y la única lengua gramática; programa que, finalmente desapareció cuando aquellas construyeron sus propias gramáticas. No obstante, en la huella del medioevo queda abierta otra relación posible con el lenguaje que señala un camino hacia la superación de la metafísica que Agamben intentará seguir. Agamben volverá sobre esta cuestión en “Filosofía e linguistica”, al analizar la introducción a una ciencia del lenguaje de Milner, donde señalará como reemergencias genuinamente filosóficas del proyecto de construir una experiencia pura de la existencia del lenguaje, la idea de “pura lengua” benjaminiana y la de “die Sage” heideggeriana, cfr. *PP*, ed. cit., p. 72.

que se superpone un valor simbólico a su uso normal. Luego analiza el fenómeno descrito por Marx como “fetichismo de la mercancía”, en el que lo que se superpone es el valor de cambio del objeto a su valor de uso. Pero es en la consideración de Baudelaire y en su transformación de la obra de arte en mercancía absoluta (objeto cuyo valor reside en su inutilidad y su uso en su intangibilidad), donde Agamben encuentra el punto de inflexión a partir del cual se logra “la tarea más ambiciosa que ningún ser humano hubiese confiado nunca a una creación suya: la apropiación misma de una irrealidad” (S, p. 52).

Como se nos dijo ya en *UsC* y, siguiendo los análisis de Benjamin, con Baudelaire el arte renuncia a su horizonte de pertenencia tradicional, deja de transmitir el mensaje cultural de una generación a la otra, se niega a sí mismo, bajo una forma de intercambio sacrificial anterior a toda “utilidad”, para poder sobrevivir y salir del círculo del disfrute y la acumulación propio de la mercancía. El artista deberá entregarse en sacrificio para restituir a su esfera sagrada el objeto profanado por el uso servil. Pero esa restitución se realiza en un instante único en el que, en su “epifanía estética”, el objeto a la vez recupera el sentido y se disuelve. El lema *l'art pour l'art* no significa otra cosa que la destrucción del arte por medio del arte mismo.

En esa nueva relación con las cosas, el principio de la pérdida debe ser llevado al extremo: el artista debe arrojarse a una cuidadosa labor de desposesión de sí, debe atravesar el muro que lo separa de las cosas y convertirse en una cosa. Sujeto y objeto dejan de ser realidades opuestas y enfrentadas. El sujeto sale de sí y se disuelve en la inmensidad objetiva, cosificando lo incosificable. Como el *dandy* que, en su imperturbabilidad, “ha abolido todo rastro de subjetividad de la propia persona” gracias a un ascético trabajo de exageración de lo irrelevante (S, p. 62), el artista debe enajenarse, “convertirse en un cadáver viviente, constantemente tendido hacia lo *otro*, una criatura esencialmente no humana y antihumana” (S, p. 59). Podríamos decir que en la muerte del “hombre” que hay en el artista, se da vida a la obra que se anula a su vez a sí misma. Lo *otro* a lo que tiende el poeta es un lado oscuro, demoníaco, es el reverso de la cultura, el “retroceso a la opacidad de la materia” que señalaba Agamben en “121SG”, acaso la vida misma cuando ya no es el correlato objetivo que se entrega al sujeto en la relación de conocimiento, ese lugar que la poesía moderna ha inventado [sí, la vida, como hemos dicho, es una invención, no un reducto metafísico más original que el poeta “descubre” en su autodestrucción] y transformado en su inquietante hogar, su oximorónico *unheimliche Heim*.

Y es que el centro de gravedad del arte, afirma Agamben casi al pasar, nunca ha estado en la esfera humana, por ello se equivocan los críticos reaccionarios como Ortega y Gasset

cuando critican la “deshumanización” del arte moderno.¹¹³ El arte, al menos en sus grandes épocas, nunca estuvo vinculado exclusivamente a lo “humano”. Curioso. No se nos da aquí una explicación de esta afirmación, el interés de Agamben reside en este capítulo en señalar la especificidad de la poesía moderna como desenmascaramiento de la “ideología humanista” que, glorificándolo (podríamos decir aquí, retomando la reciente arqueología agambeniana de la gloria, “creándolo”), transforma al hombre en un objeto. No obstante, y en consonancia con lo que señalábamos antes sobre su cuento “Decadanza”, podemos entender aquí que un arte que no pueda ser encerrado en el “humanismo” del discurso estético, está necesariamente situado en aquella morada en la que dioses, hombres y animales se demoran antes de ser producidos/recortados/capturados por los discursos. Desenmascarar al humanismo, eso que Foucault llamó “la pequeña prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política” (Foucault, 1994, *DE II*, p. 616), es el proyecto que mancomuna a Apollinaire, Baudelaire, Rimbaud, Kleist, Lautréamont, Mallarmé, Benn, Montale y Celan, pero también a Matisse y a Klee: “¡hay todavía figuras más allá de lo humano!”, parecen gritar todos ellos.

Desarticular la subjetividad, implica, para la poesía moderna, internarse en una “región inquietante”, zona monstruosa, “en la que ya no hay hombres ni dioses” y en la que

sólo se alza incomprensiblemente sobre sí misma como un “ídolo” primitivo una presencia que es a la vez sagrada y miserable, fascinante y tremenda; una presencia que tiene al mismo tiempo la fija materialidad del cuerpo muerto y la fantomática inasibilidad del viviente (*S*, p. 60)

Un lugar de epifanía y desaparición, una irrealidad aferrada en su carácter de inaferrable, fetiche y Grial, materia muerta, fantasma vivo, a cuya búsqueda se entrega el poeta hasta disolverse. Leído en consonancia con sus primeros artículos, este proceso de resacralización a través del sacrificio del poeta no debe confundirse con un retorno a lo sagrado primigenio, como una vuelta a la concepción del artista como “ventrílocuo de dios” (Nietzsche, 1994a, p. 120), ya que se trata, en todo caso, del situarse de la poesía moderna en

¹¹³ Aunque Agamben no se refiera a ello, resulta curioso que en “La deshumanización del arte” Ortega analogue el fenómeno moderno de la deshumanización del arte con un cierto “asco a las formas vivas” y sospeche de la sensibilidad del “arte moderno” por el arte prehistórico y “el exotismo salvaje” (Ortega y Gasset, ed. cit., p. 84). Al hacerlo, manifiesta su dependencia absoluta de la mirada estética tradicional que propone a su vez, siempre, una determinada lectura humanista de lo “vivo”. Lo vivo es, desde esta perspectiva, lo humanamente determinado o determinable.

el umbral entre lo sagrado y lo profano, en esa esfera irreal, más acá y más allá de lo humano y de lo divino, mostrando y dislocando el funcionamiento de la máquina que los produce.

La problemática de la “desubjetivación” poética, volverá a aparecer una y otra vez en los textos sucesivos. En *QrA*, por ejemplo, en el seno de la construcción de su teoría del testigo, analizará la constitución paradójica de la subjetividad poética en una carta de Keats a John Woodhouse, que resume en cuatro tesis: 1) el yo poético no es un yo, no es idéntico a sí mismo; 2) el poeta es lo más impoético, porque está siempre en lugar de otro cuerpo; 3) el enunciado “yo soy un poeta” no es un enunciado, sino una contradicción en los términos; y, finalmente, 4) la experiencia poética es la experiencia vergonzosa de una desubjetivación. “En la tradición literaria occidental, el acto de la creación poética, y en efecto, todo acto de habla, implica algo así como una desubjetivación (los poetas llamaron a esta desubjetivación, Musa)” (*QrA*, p. 105).

Que la literatura y la poesía modernas han minado desde adentro el proyecto metafísico moderno de una subjetividad fundacional, es una afirmación que Agamben repite a lo largo de toda su obra. “L'io, l'occhio, la voce” (1980) ofrece un análisis del proceso de deconstrucción del *cogito* cartesiano tanto en *Monsieur Teste* como en la obra poética de Paul Valéry. En efecto, Valéry es quien comprende, incluso antes de Benveniste, que “el yo es un puro límite insustancial”, una realidad lingüística definible exclusivamente en el marco de una instancia del discurso. Al *Je* no es lícito suponerle un *Moi*, pues es sólo una máscara teatral impersonal. Y es especialmente en el “*experimentum crucis*” que es la poesía para Valéry, nos dice Agamben, donde se pone en evidencia el carácter radicalmente inhumano del yo poético. En la poesía habla siempre otro: “la Musa, Dios, Amor, Beatriz” (*PP*, p. 101).

A diferencia de Mallarmé, que aboliendo el yo llega a la instancia de la lengua misma —acaso el *impasse* al que lo arrojó la metafísica de la vida descrita en *UsC*—, Valéry logra apuntar más allá del yo hacia la sensibilidad y el cuerpo. Pues el que habla en la poesía no es el yo, pero tampoco el lenguaje, sino “el Ser *viviente y pensante*” que impulsa la conciencia de sí a la captura de la propia sensibilidad sobre la cuerda de la voz (*PP*, p. 102). Encuentra Agamben en *El diálogo del Árbol* la idea de un lenguaje que brota de la voz, donde la voz es justamente “el elemento que permite la unión entre conciencia y sensación” al que el yo y el cuerpo acceden a través de lo inefable que aquí se presenta como “la fuente de las lágrimas”. Citemos *in extenso* el pasaje que Agamben retoma:

[...] Y es allí, en el seno de las tinieblas en las cuales se funden y se confunden lo que es de nuestra especie, y lo que es de nuestra materia viva, y lo que es de nuestro recuerdos, y de nuestras fuerzas y debilidades escondidas, y lo que es, en fin, el

sentimiento informe de no haber sido siempre y de deber cesar de ser, que se encuentra eso que he llamado la fuente de las lágrimas: LO INEFABLE. Porque, nuestras lágrimas a mi entender, son la expresión de nuestra impotencia de expresar, es decir, de deshacernos por la palabra de la opresión de eso que somos... (Valéry, 2004, p. 45)

Así como, en *LM* (1982) la voz se transforma en la Voz, “fundamento negativo sobre el que descansa toda la onto-lógica, la negatividad *originaria*” (*LM*, p. 50), en su análisis de Valéry Agamben culmina señalando que, como antes Artaud, también Valéry arriba a un *impasse*, a la experiencia de un límite, de un naufragio en lo indecible, pues ninguna voz puede decir la disolución del sujeto: disolución que sólo se produce con la imposible muerte de esa ficción teatral que es el sujeto. Sin embargo, acaso podamos retener de esta cita esa idea de tiniebla confusa, en la que cohabitan sin articulación alguna los elementos fisiológicos y sentimentales, materiales y espirituales, que son forzados en el lenguaje a reunirse de determinada manera, a construir el artefacto que somos, la opresión que somos. Esta tiniebla tal vez sea aquella precariedad de la existencia común a todo lo viviente que el pájaro de “Decadenza” ponía en evidencia en su relato. Precisamente porque el sujeto es lo que no puede morir, está muerto desde el comienzo, no comparte con todo lo viviente esa existencia condicional, la posibilidad perpetua de revocación. De esa tiniebla —entre nosotros, seres recortados y pegados a una “esencia”—, sólo el llanto puede dar cuenta; el llanto como un discurso *físico* defendido por el poeta Titiro, frente al “intelectual” Lucrecio;¹¹⁴ el llanto como un encuentro no subordinante entre conciencia y sensación que descalabra la certeza del sujeto pensante.

Más adelante, el sujeto será pensado como un “resultado”, como el producto de una permanente tarea de subjetivación/desubjetivación siempre en movimiento sobre lo viviente. Aquí he querido señalar la especificidad que Agamben encuentra en la poesía moderna como discurso antihumanista que desenmascara, en el mismo momento de su creación, la falsa conciencia que ha inventado al hombre, y que ha buscado su esencia y su liberación en el mismo gesto de su sujeción.¹¹⁵

¹¹⁴ Este diálogo fue leído en el Instituto de Francia en octubre de 1943, y en esa ocasión Valéry afirmó: “Los discursos más o menos poéticos consagrados a la gloria de un Árbol, se intercambiaron entre un Titiro y un Lucrecio, cuyos nombres he tomado sin consultarlos”, (Valéry, trad. cit., p. 19). El pasaje que cita Agamben, que aquí reproduzco, es un parlamento de Titiro.

¹¹⁵ Es por ello que, a pesar de su fecundo análisis de *Stanze* como obra a partir de la cual puede comenzar a pensarse un sujeto potencial, me alejo del punto de vista de P. Bartoloni que lee aquí un intento de pensar “a new

III. *Nachleben* de las imágenes

“Noi siamo abituati ad attribuire vita soltanto al corpo biologico. Ninfe è, invece, una vita puramente storica.”

G. Agamben

Como dijimos, *Stanze* surge luego del encuentro definitivo de Agamben con el pensamiento de Aby Warburg. Ya asiduo lector de Heidegger y de Benjamin, nuestro autor se encuentra en Londres con un modo de estudiar las imágenes que trasciende el intento de comprender su “significación” y busca comprender su “vida”. Como señala Didi-Huberman, el arte es para Warburg “una cuestión vital”, no una mera cuestión de gusto (Didi-Huberman, 2009, p. 279). Tras los pasos de Burckhardt y de Nietzsche, Warburg reivindica en su lectura del arte del Renacimiento, una “vida póstuma”, a la vez natural (sensorial, emotiva) e histórica (cultural), de las imágenes, un pasaje de la vida al arte, tal vez al modo de aquella promesa de felicidad que fue el arte para el Pígalión de Nietzsche (Nietzsche, 1994a, p. 121) o para Frenhofer antes de su encuentro con Poussin (Balzac, 2006, p. 59).

Si bien en *Stanze* no hay un tratamiento detallado del problema del *Nachleben*, sabemos que Agamben se había detenido en él en un artículo de 1985 “Aby Warburg e la scienza senza nome” y que volverá sobre él en 2004 en un artículo llamado “Nimphae”.¹¹⁶ Es por ello que analizaré a continuación los tres textos en conjunto bajo la hipótesis de que una cierta lectura de esta cuestión, aunque no completamente explícita, permitiría a Agamben pensar la “vida” de un modo “estético”, más allá de la metafísica de la vida solidaria con el proyecto de la estética moderna como disciplina filosófica de la que se ocupó en *UsC*.

way of talking about the self and language” (P. Bartoloni, “The Stanza of the Self: on Agamben’s Potentiality”, ed. cit., p. 9) hacia una interpretación del pensamiento agambeniano donde el “yo” se disuelva como resto y construcción y haga lugar a una concepción más general de “lo viviente”.

¹¹⁶“Aby Warburg e la scienza senza nome” se publica en *Prospettiva settanta* en 1975, en 1983 se publica nuevamente con una apostilla en *Aut Aut* y en 2005 es compilado en *PP*, ed. cit. pp. 123-146 (cito esa edición). “Nymphae” se publica en un número especial de *Aut Aut* (321-322) dedicado a Warburg, llamado: “Aby Warburg. La dialettica dell’immagine” (cito esta edición), y lo vuelve a publicar Bolatti Boringhieri con el nombre *Ninfe* en 2007.

En efecto, leída a partir de algunas interpretaciones recientes,¹¹⁷ la idea warburgiana de supervivencia de las imágenes podría implicar una concepción de la “vida” como “fuerza” o “potencia” impersonal directamente relacionada con el “hacer” del arte, entendido éste como producción de formas sensibles. De este modo, la “vida de las imágenes” sería una especie de producto híbrido entre naturaleza y cultura, que nos ofrece una posible relación entre arte y vida no sostenida en una metafísica del impulso vital.

En el prefacio de *Stanze* Agamben inserta su investigación en el marco del diagnóstico warburgiano sobre la esquizofrenia del hombre occidental: “En nuestra cultura, el conocimiento [...] está escindido en un polo extático-inspirado y en un polo racional-consciente, sin que ninguno de los dos logre nunca reducir íntegramente al otro” (*S*, pp. XIV-XV). Pero además, Agamben parece comprender aquí su búsqueda de una “ciencia sin objeto” al modo de la “ciencia sin nombre” de Warburg, esa disciplina interdisciplinaria ubicada en el umbral de otras, no identificable con ninguna de ellas y tutelada por un “buen dios que se esconde en los detalles” (*PP*, p. 125). Es decir, con Warburg se hace posible concebir una investigación en el entrecruce de la abstracción filosófica y el detalle filológico en la que la descripción de un fenómeno nimio (la imposible traducción al italiano de la palabra *Stimmung*, la implicancia de la barra [/] que separa significado de significante en la semiología saussuriana, o el uso de determinados signos de puntuación, por ejemplo) se abra a las cuestiones ontológicas fundamentales.¹¹⁸

A su vez, en el tercer ensayo de esta obra, “La parola e il fantasma”,¹¹⁹ Agamben enmarca, explícitamente, su “genealogía de la fantasmología medieval” en la concepción

¹¹⁷ Como las del libro *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg* de G. Didi-Huberman, trad. cit., o el artículo “Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual” de F. Ludueña, publicado a modo de introducción a la traducción argentina de *Pequeño manual de inestética* de A. Badiou, trad. cit., pp. 9-39. Una mirada crítica de la recepción del pensamiento de Warburg excede las posibilidades del presente trabajo, no obstante es necesario señalar que estas lecturas son polémicas respecto de las lecturas hoy tradicionales de Gombrich (que por momentos sigue Agamben), Panofsky o el propio Wind.

¹¹⁸ En una reseña de *Stato d'eccezione*, “Il frutto maturo della redenzione”, T. Negri compara a Agamben con un “Warburg de la ontología crítica”(ed. cit., p. 21). Los ejemplos que cito entre paréntesis son investigaciones de Agamben en “Vocazione e voce” (1980), “Pardes” (1990) o *L'immanenza assoluta* (1996) compilados en *PP*, y el cuarto ensayo de *Stanze*. Puede encontrarse un análisis de esta cuestión en de la Durantaye, ed. cit., p. 66.

¹¹⁹ Este ensayo, acaso incluso en mayor medida que los otros que componen el libro, presenta un ejercicio de erudición y detenimiento en el detalle de las obras poéticas y filosóficas que no podré seguir aquí. He querido detenerme en él con la sola intención de señalar una continuidad con el pensamiento de Warburg en lo que respecta a una posible concepción de la vida.

warburgiana de la cultura como un proceso de transmisión de *Nachleben*. En su restitución del “amor heroico” al mundo de la patología médica y a la demonología neoplatónica, Agamben descubre la formación, intrínseca al desarrollo cultural de Occidente, de dos aspectos mutuamente excluyentes que conviven en una misma figura del amor. Eros está “polarizado en la tensión lacerante de dos extremos de signos opuestos”, pues el amor es para los poetas del siglo XII, una enfermedad mortal de la imaginación que, lejos de intentar curarse, debe atravesarse hasta el fondo “porque al lado de un riesgo letal encierra una extrema posibilidad de salvación” (S, p. 131). Su reconstrucción del “amor a la imagen”, que va desde la elaboración antigua de la teoría del fantasma (Platón y Aristóteles) hasta la literatura del siglo XIII, pasando Avicena y Averroes, o el *De insomniis* de Sinesio, y el stilnovismo, es una “confirmación”¹²⁰ de lo que Warburg demostró para la historia de las imágenes, es decir, de que la cultura occidental se desarrolla y transforma a través de un proceso de polarización de la tradición cultural recibida. “Las creaciones y revoluciones operan polarizando los datos proporcionados por la tradición hasta su total inversión semántica” (S, p. 131).

Agamben explica este proceso de polarización, presente hasta hoy por ejemplo en la ambigüedad de la concepción occidental de la felicidad, a partir de la “preexistencia, en el seno de la herencia transmitida por la tradición, de una tensión potencial, que precisamente se reactualiza y se polariza en el encuentro con la nueva época”; y agrega entre paréntesis:

(Aby Warburg hablaba, a propósito de los símbolos culturales como de “dinamogramas” o condensadores eléctricos que transmiten una carga energética en toda su tensión, pero sin caracterizarla semánticamente de modo positivo o negativo) (S, pp. 137-138)

Se trata aquí, como vemos, de pensar el *Nachleben* de una fórmula patética (*Pathosformel*) expresada en palabras, la fórmula del “amor por la imagen”,¹²¹ que se presenta como la cristalización de experiencias polares: la de la contemplación del fantasma interior (herencia de la teoría antigua que hace del fantasma el “centro de una constelación psíquica”,

¹²⁰ La traducción castellana de T. Segovia publicada en Pretextos contiene un error fundamental en este pasaje que consiste en traducir “riprova” por “contraprueba” en vez de por “confirmación” o “prueba”, lo cual genera confusión en el lector, porque hace suponer que Agamben está corrigiendo las tesis de Warburg cuando en realidad está expandiéndolas a otras manifestaciones culturales más allá de las imágenes (cfr. p. 192 de la edición castellana).

¹²¹ En numerosas oportunidades volverá Agamben al tema del amor a la imagen, cfr, por ejemplo, la “Glossa II: Cavalcanti e Sade” al capítulo II del primer ensayo de *IS* (ed. cit., pp. 19-23). En el segundo ensayo de ese mismo libro, “Il paese dei balocchi”, volverá también sobre la idea de *Nachleben* (*IS*, ed. cit., p. 91).

condición necesaria de la inteligencia, del sueño, de la adivinación, del carácter semántico del lenguaje, de la memoria y de la sensación) y la de la concupiscencia (heredada por una igualmente antigua teoría del pneuma como principio vivificador del universo y del hombre). Con Sinesio, afirma Agamben, se produce una asimilación entre pneuma y fantasma (entre el soplo cálido y la imagen interior) en la idea de “espíritu fantástico”, que se presenta como el perfecto intermedio entre irracional y racional, corpóreo e incorpóreo; y es a partir de aquí que puede hablarse de una pneumo-fantasmología: un mismo soplo anima al universo, circula en las arterias, fecunda al esperma y forma los fantasmas de las cosas que vemos, imaginamos, soñamos y amamos (*S*, p. 153). Esta asimilación estará a la base de la lírica stilnovista que presenta una experiencia única del amor que es a la vez contemplación y concupiscencia, movimiento espiritual y proceso fantasmático, confusión de los confines entre el deseo y su objeto.

La *Pathosformel* cuya genealogía se explora aquí no es extraída de la tradición iconográfica, aunque se rastrea al menos tangencialmente su dimensión imaginal (Agamben refiere, por ejemplo, la precisión con la que las ilustraciones del *Roman de la rose* dan cuenta de las implicancias eróticas “perversas” —lujuriosas— y “ceremoniales” —religiosas— del episodio de Pigmalión o del episodio del final del poema, cfr. *S*, pp. 76-77). No obstante, acaso sea posible extender la idea de “fórmula del *pathos*” más allá de los análisis warburgianos hacia la composición poética, como lo hace por ejemplo el propio Agamben en “*Nimphae*”, donde compara esta idea con la de composición formular de los poemas homéricos según los análisis que realizará por los mismos años que Warburg, Milman Parry.¹²² Ambos conceptos comparten un carácter híbrido entre creación y *performance*, entre materia y forma, entre primera vez y repetición, señala Agamben (Ni, pp. 55-56). Por lo demás, el propio Warburg, en “*Durero y la antigüedad italiana*”, menciona una obra de teatro como prueba de la “experiencia efectiva revivida pasional e inteligentemente en el espíritu” que implica la *Pathosformel* de la “muerte de Orfeo” en un dibujo de Durero y en el grabado sobre cobre anónimo que le sirvió de modelo. Es decir, en el mismo momento de su formulación inicial, este concepto es pensado también dentro de la esfera literaria, pues la obra de teatro de Poliziano, *Orfeo*, que expresa el sufrimiento de Orfeo “con los mismos

¹²² Aquí, como suele ser habitual en sus artículos, Agamben no refiere una obra particular de Parry. Encontramos, no obstante, en un artículo publicado originariamente en 1930, la siguiente afirmación: “The formula in the Homeric poems may be defined as a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea” (cfr. M. Parry, ed. cit., p. 272).

ritmos que Ovidio”, es una representación más de esa “voz genuinamente antigua” que sobrevive en el arte del siglo XV. Voz que no puede ser reducida, como veremos, al mero tema primario de una imagen.¹²³ Finalmente, ya en su tesis de 1893, había logrado identificar a la “ninfa” como nuevo tipo iconográfico en Botticelli gracias a un análisis de fuentes literarias que incluyen a Homero, Ovidio y a Poliziano.¹²⁴ Por estos motivos, no sería insensato entender el *locus* del “amor por la imagen” en términos de la condensación de emociones primordiales que constituye las *Pathosformeln* warburgianas.

En este ensayo de *Stanze*, Agamben no ofrece definiciones de los términos de Warburg a partir de los cuales construye su interpretación de la experiencia de amor stilnovista, pues ya lo había hecho en parte en “Aby Warburg e la scienza senza nome”. Allí se presenta el concepto de *Pathosformel* como un intento de ir más allá de la estética formalista. Este concepto implica una necesaria indistinción entre forma y contenido porque “designa una indisoluble imbricación de una carga emotiva y de una fórmula iconográfica” (*PP*, p. 125). Las fórmulas del *pathos* son el repertorio gestual de las cristalizaciones de las experiencias polares producidas por una serie de huellas de estímulos externos impresos en la *psique* (que Warburg, con Semon, llama “engramas”), huellas que producen respuestas automatizadas ante la aparición de esos mismos estímulos. Las *Pathosformeln* son, entonces, los mecanismos sensibles a través de los cuales las formas artísticas objetivan los engramas y suscitan el recuerdo de experiencias emotivas primitivas (cfr. Burucúa, 2007, pp. 28-29). En las obras de

¹²³ Los especialistas suelen situar la “explicitación” del concepto de *Pathosformel* en este artículo de 1905, donde Warburg reconduce el motivo, tanático y erótico a la vez, de la muerte de Orfeo por manos de sus amantes, en un dibujo de Durero de 1494 y en su modelo —un grabado en cobre anónimo de Italia septentrional—, al lenguaje gestual patético del arte antiguo. Cito a continuación algunos pasajes de la traducción italiana de la que dispongo, que es la misma que consulta Agamben en “Aby Warburg e la scienza senza nome”: “Il tipico linguaggio mimico patetico dell'arte antica, come la Grecia l'aveva elaborato per questa scena tragica, incide qui determinando direttamente lo stile”, e inmediatamente, enumerando una serie de obras muy diferentes que representan la “muerte de Orfeo”, Warburg afirma que todas ellas “...mostrano quasi del tutto concordi con quanta forza vitale questa medesima formula patetica, archeologicamente fedele (*archäologisch getreue Pathosformel*), ispirata a una raffigurazione di Orfeo o di Penteo [...] Qui risuona accanto all'immagine la voce genuinamente antica, familiare al Rinascimento: che la morte di Orfeo non fosse soltanto un tema di *atelier* d'interesse puramente formale, ma un'esperienza vissuta appasionatamente con piena intuizione del dramma misterioso della leggenda dionisiaca, rivissuta realmente nello spirito e secondo le parole dell'antichità pagana, è dimostrato dal primo dramma italiano del Poliziano, dal suo *Orfeo* concepito in ritmi ovidiani, rappresentato per la prima volta a Mantova nel 1471”, A. Warburg, “Dürer e l'antichità italiana”, en *La rinascita del paganesimo antico*, trad. cit., pp. 195-196. Didi-Huberman ofrece una interpretación de este texto en el libro sobre Warburg mencionado, cfr. pp. 174-175 y Agamben lo refiere, aunque confundiendo el dibujo de Durero con un grabado, y el grabado anónimo con uno de Mantegna, en “Nimphae”, ed. cit., p. 55.

¹²⁴ Se trata de “Sandro Botticelli «Geburt der Venus» und «Frühling»”, en la traducción citada: “La «Nascita di Venere» e la «Primavera» di Sandro Botticelli”, pp. 4-22.

arte este lenguaje gestual patético, estereotipado y repetitivo, es el tema imaginal con el que se mide el artista “para dar expresión a la *vida en movimiento*”, dirá Agamben en “Nimphae” (Ni, p. 55).

Según señala E. Wind, “[u]na de las convicciones básicas de Warburg era que cualquier intento de separar la imagen de la religión o de la poesía, del culto o del drama, es como privarla de su linfa vital” (Wind, 1993, p. 68). Para Warburg debe comprenderse la “necesidad biológica” de las imágenes, “como producto entre la religión y la práctica artística” (PP, p. 127) y es por ello que debe estudiarse la imagen fuera de los límites de la estética. De esta manera, Warburg ofrece a Agamben un modo de pensar la producción de imágenes más allá de la perspectiva muerta que representa la estética como disciplina abocada al ejercicio del gusto. Y lo hace restituyendo su relación con lo biológico, en la medida en que comprende, acaso de la mano de Nietzsche —como sugiere Didi-Huberman—, por un lado, la obra de arte renacentista como una fuerza vital, como un “organismo dotado de energía vital”, y por otro, la supervivencia —transmisión— en él de la polaridad entre *ethos* apolíneo y *pathos* dionisiaco inherente a la tragedia de la cultura. La obra de arte, desde esta mirada, no puede ser considerada como un objeto de conocimiento o de fruición desinteresada, sino que Warburg nos da a entender que

ante cada obra nos vemos concernidos, *implicados* en algo que no es exactamente una cosa sino más bien —y en este punto Warburg hablaba como Nietzsche— una *fuerza vital* que no podemos reducir a sus elementos objetivos.
(Didi-Huberman, 2009, p. 129)

En las numerosas páginas que Didi-Huberman dedica a la recepción warburguiana de Nietzsche y de Burckhardt, vemos construirse una interpretación del problema del *Nachleben* de las imágenes que enfatiza la segunda de las palabras que componen el concepto: *Leben*. La intención de Warburg, se nos dice, era la de comprender la “vida”, la “fuerza” o “potencia” (*Kraft, Macht*) impersonal que sobrevive en las imágenes. Pero esta vida es la vida de una cultura, una vida que, aunque conserva plenamente su carácter natural —la emotividad primordial— es también una vida histórica, no natural (cfr. Didi-Huberman, 2009, pp. 279). De esta manera, el problema de la transmisión de lo antiguo que Warburg intenta reconstruir alejándose del concepto de imitación winckelmanniano, implica una idea de *Lebensenergie*, fuerza o reflujo que sobrevive en el arte. El *Nachleben des Heidentums* en el arte del Renacimiento es entonces la supervivencia, entendida como una vida continuada en este mundo, del carácter polar y exuberante de la vida cultural antigua: una belleza a la vez superficial y terrible, humana y animal, que combate sin reconciliación duradera dentro de la

imagen. La humanidad cristiana, como ya lo había alertado Nietzsche, “estará atravesada por una *energía pagana* cuyas supervivencias fueron precisamente el objeto de toda la investigación de Warburg” (Didi-Huberman, 2009, p. 137).¹²⁵ Las fórmulas antiguas, reapropiadas y cambiadas, sobreviven en la memoria inconsciente, material, transmitida “en la carne y en la sangre”, pues es ella misma la carne de las cosas, el material plástico del que están hechas las imágenes.¹²⁶

En su ensayo de 1975, Agamben reconduce esta idea de la memoria a un pensador que había influenciado profundamente la idea de Warburg, Richard Semon. En una cita que Agamben toma del libro de Gombrich sobre Warburg, se presenta el carácter no consciente que tiene la memoria para Semon, quien la entiende como “la cualidad que distingue al viviente de la materia inorgánica” y como capacidad de reaccionar frente a un evento a través de un período de tiempo, una manera de conservar y transmitir la energía desconocida en el mundo físico (*PP*, p. 131).

Llegados a este punto, podría sugerirse, como lo ha hecho recientemente Ludueña, que la ciencia de Warburg es una “ciencia de lo viviente en cuanto ser sensitivo” (Ludueña, 2009, p. 19). La memoria warburguiana actúa a partir de polaridades psíquicas, experiencias emotivas fundamentales que sobreviven en las imágenes. Warburg se interesa primeramente por las *emociones* que las imágenes acumulan y desplazan, y por lo tanto su proyecto debe entenderse, sostiene Ludueña, como una “*patología* ultrahistórica de la cual las imágenes son solamente signos exteriores” (*idem*). Poniendo el énfasis en la supervivencia de las emociones, que invaden al hombre desde fuera y a las que el hombre tiene acceso en su condición sensitiva (animal), Ludueña despoja al pensamiento warburguiano de toda posible

¹²⁵ En efecto, en la época de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche compara el cristianismo con las fuerzas dionisiacas que dominan el mundo helénico apolíneo, elogia el evangelio de San Juan como continuidad de la voluntad sana y fuerte de Homero y de Sófocles, o, como recuerda Didi-Huberman, “evoca la supervivencia báquica en los bailes de San Vito, las tarantelas sicilianas y otras «locuras colectivas» animadas de animismo y animalidad”, Didi-Huberman, *La imagen superviviente*, trad. cit., p. 137. Cfr. *KSA*, Vol 7, FP otoño 1869 prim. 1872, 7 [3] y 7[174]; o *El nacimiento de la tragedia*, §1, trad. cit., p. 44. Por lo demás, también Agamben ha señalado, aunque al pasar, la influencia de Nietzsche en la concepción warburguiana del *Pathosformel*, cfr. *PP*, p. 138.

¹²⁶ Agamben regresa a la cuestión de la imagen en varios textos, algunos de los cuales dedicados específicamente a la pintura y compilados en *Image et mémoire* (1998). Por ejemplo, en “L'ange de la face” (1984), dice que la pintura es la exposición de la imagen misma como apariencia absoluta, es decir, como idea (*IM*, trad. cit., p. 134 o en “Le pays au-delà-des images” afirma que la imagen es el lugar en el que la metafísica occidental buscó la solución a su enigma central: la unión de lo sensible y lo inteligible. “C'est pourquoi l'image porte en elle-même une dualité irréductible et originaire: elle est, par essence, ce qui est répétable et reproductible mais, en même temps, elle est apparition d'un unique”, en *IM*, trad. cit., p. 139.

edulcoración humanista. Pues, lejos de ser una ciencia de lo humano, como había creído ver el mismo Agamben en 1975, la ciencia de Warburg da cuenta de que:

aquello que distingue al hombre del resto de los vivientes es aquel proceso biológico-histórico conocido como hominización y que podría ser descrito como el acceso al control multipolar de las emociones cósmicas por parte del viviente hombre. Desde este punto de vista, el interés warburgiano por la antropogénesis está dado en la medida en que son las emociones las que fabrican lo humano, pero, justamente por ello, éstas no tienen estricta necesidad de lo humano para subsistir en el mundo. (*Idem*)

Esta cita nos arroja algo lejos de la perspectiva de Agamben que estamos considerando. En efecto, por estos años la preocupación de Agamben todavía no está centrada en el proceso de hominización, ni su lectura de Warburg nos permite salir de la propuesta de una “ciencia general de lo humano”, sin embargo, acaso sea posible comprender algunas de sus consideraciones posteriores a partir de este espacio a-subjetivo que son las emociones en la lectura ludueñana de Warburg. En efecto, como tendremos oportunidad de discutir, en “Genius”, al trazar una idea de lo impersonal, Agamben entenderá con Simondon, que las emociones son precisamente “el umbral de toda individuación” (*P*, p. 4; cfr. también el Capítulo 4.A). Si la prerrogativa del arte es la conservación y la transformación de esa energía fisiológica, es decir, de las emociones que son la experiencia de lo impersonal, acaso pueda entonces avanzarse con ella hacia la concepción de una forma de vida que exceda los límites de lo humano, por un lado, y de lo estrictamente biológico, por el otro.

Otro género de vida, la supervivencia, se delinea en ese resto de vida que se mueve en la oscilación entre lo no totalmente vivo y lo no totalmente muerto: su forma corporal es la *Pathosformel*, que plantea una relación inédita entre forma y contenido. Como el Eros stilnovista, o como el Dionisos nietzscheano que inspiró los poemas agambenianos, esta vida (esta sobrevida) se presenta como un fenómeno dúplice, no dicotómico sino polar, siempre en la tensión entre lo extático y lo depresivo, entre violencias y latencias.

1. Vida ninfal

En “Aby Warburg e la scienza senza nome”, Agamben había señalado como uno de los dos temas centrales en la investigación de Warburg, la cuestión de la “ninfa” (*PP*, p. 137).¹²⁷ En 2004, volverá sobre esa figura con una reflexión que nos devuelve al seno de sus

¹²⁷ El otro tema es el del “revival astrológico” en el Renacimiento, tema del que se ocupará en *IS* (cfr. *IS*, ed. cit., p. 15).

preocupaciones en *Stanze*: la ninfa será, en efecto, el habitante puramente gestual, hecho de tiempo, de ese “reino de lo irreal” cuya cartografía aproximada y provisoria ha querido trazar en *Stanze*. Esta *Pathosformel* será extendida y tensada, estudiada e imaginada hasta convertirse en la cifra de toda *Pathosformel*, imagen de la imagen, en la que convergen los *fantasmata* de la teoría aristotélica de la memoria, las Vivian Girls de Darger, el tratado sobre los espíritus elementales de Paracelso, la “ninfa florentina” de Boccaccio y la aporética teoría de la imaginación “medial” de Averroes.¹²⁸ Así, en este artículo Agamben continúa el análisis warburguiano de las fórmulas patéticas independientemente de su “soporte material”, trátase de pinturas, dibujos, videos, teorías filosóficas o *locus* poéticos. Al modo de la tabla 46 del Atlante *Mnemosyne* dedicada a esta figura —que recoge 26 fotos que van desde bajorrelieves del siglo VII, frescos de Botticelli o Ghirlandaio, tarjetas postales romanas, a una fotografía de una campesina tomada por Warburg—¹²⁹, Agamben recorre diferentes manifestaciones del

¹²⁸No me detendré aquí en estas figuras, pero vale la pena retener para lo que sigue algunas de las características que Agamben señala de la “ninfa dargeriana” y de la “ninfa” de Paracelso. Con respecto a la primera, Agamben describe el procedimiento compositivo de las ilustraciones que acompañan la novela de más de treinta mil páginas que fue encontrada en 1972 en el departamento en el que vivió Henry Darger, como caso extremo de una composición artística por *Pathosformel*. Su técnica consistía en recortar imágenes de niñas de álbumes de figuritas o de diarios para disponer de un repertorio formal y gestual que combinaba en sus paneles: “Come ogni vero artista, [Darger] non voleva però semplicemente costruire l'immagine di un corpo, ma un corpo per l'immagine” (Ni, p. 57). *In the Realms of the Unreal*, tal es el nombre de la novela, es un intento pigmaliónico y genial de restituir las imágenes a la vida. Por lo demás, algo más adelante, Agamben refiere como antecedente de Warburg —con su habitual recurso de “descubrir” fuentes que han permanecido ocultas hasta el momento para los estudiosos— el tratado de Paracelso *De nymphis, silphis, pygmeis et salamandris et caeteris spiritibus*. Allí Paracelso restituye la doctrina bombastiana de los espíritus elementales, entre los cuales se encuentra la ninfa, ligada al agua. Estos espíritus, “pur essendo nell'aspetto in tutto simili all'uomo, non sono stati generati da Adamo” (Ni, p. 62) y pertenecen a un tipo de creación especial: tienen razón y habla —no son animales—, tienen cuerpo —no son espíritus—, pero no tienen alma —no son hombres. Más que animales y menos que hombres, son criaturas híbridas de cuerpo y espíritu. Creados por Dios en los elementos mundanos son condenados sin culpa a una vida puramente animal. La especificidad de las ninfas, según Paracelso, consiste en que “possono ricevere un'anima se si uniscono sessualmente con un uomo e generano con lui un figlio” (Ni, p. 63). “Condannate in questo modo a un'incessante, amorosa ricerca dell'uomo, le ninfe conducono sulla terra un'esistenza parallela. [...] La storia dell'ambigua relazione fra gli uomini e le ninfe, concluye Agamben, è la storia della difficile relazione fra l'uomo e le sue immagini” (Ni, p. 64).

¹²⁹El atlas *Mnemosyne* está compuesto por una serie de tablas constituidas por el montaje fotográfico de reproducciones de obras de diversos tipos: gran parte de las imágenes corresponden a testimonios renacentistas (obras de arte, páginas de manuscritos, cartas de juego, etc.), pero también hay un repertorio arqueológico de la antigüedad oriental, griega y romana y una serie de testimonios de la cultura del siglo XX (fotos de diarios, publicidades o estampillas). Cfr. el catálogo de la exposición crítica del Atlante *Mnemosyne* en *La rivista di engamma* (on line), Centro Studi Classici: “Architettura, civiltà, tradizione del classico”, Università IUAV di Venezia, N° 35, agos.-sept. 2004, URL: http://www.engamma.it/engamma_v4/homepage/35/index_atlante.html. Allí puede consultarse también la lista del contenido de las 26 fotos que componen la tabla 46.

arte contemporáneo, composiciones poéticas, ideas estéticas sobre la danza o ideas filosóficas, para bosquejar una vida “puramente histórica”, situada exactamente en la zona incierta entre lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento.

Tal como refiere Agamben en el artículo de 1975, Warburg se ocupa de esta “figura femenina en movimiento, con las ropas agitadas”, que aparece como tópico en los artistas del *Quattrocento* y que es explicada como un *Nachleben der Antike*, ya en su tesis sobre el “Nacimiento de Venus” y la “Primavera” de Sandro Botticelli (1893). Esta muchacha joven con sus cabellos, ropas y miembros en movimiento, es una figura recurrente en las representaciones literarias, pictóricas y ceremoniales de la época. Se trata de una *Pathosformel* clásica, conservada en las paredes de los sarcófagos antiguos, con la que los artistas del *Quattrocento* evocan la vitalidad pagana, latente en textos e imágenes antiguos pero olvidados en los siglos de cristianismo medieval. En su aparición se revela “la polaridad dionisiaca del arte clásico que, tras los pasos de Nietzsche, pero tal vez por primera vez en la esfera de la historia del arte [...], Warburg afirmó resueltamente” (PP, p. 138), y con ella, un profundo conflicto espiritual en la cultura del Renacimiento, que se corresponde con la trágica esquizofrenia de la cultura occidental en su conjunto.

Tras haber asumido la inviabilidad del proyecto de una ciencia general de lo humano que él había creído entrever en la obra de Warburg, y tras haber replanteado su objeto de estudio como el “problema del estatuto de la imagen”, reenviándolo a la investigación benjaminiana sobre la imagen dialéctica, en la “Postilla” de 1983 al artículo de 1975, Agamben culmina evocando nuevamente la figura de la ninfa:

La “ninfa” warburguiana no es, a esta altura, ni un objeto externo ni un ente intrapsíquico, sino la figura más límpida del propio sujeto histórico. Así como el atlante *Mnemosyne* [...] no es, para la conciencia del estudioso, un repertorio iconográfico, sino algo así como un espejo de Narciso. (PP, p. 146)

De este modo, Warburg comprendió que se trataba de “aferrar la pura materia histórica” (*idem*). La ninfa es una supervivencia encarnada, una imagen cargada de tiempo, un “fósil en movimiento” que desafía al tiempo cronológico (Didi-Huberman, 2009, p. 182). Y el atlas es un espejo en el que se refleja esa imagen que amamos (la ninfa), pero es, a la vez, un mapa que debe orientarnos entre los reflejos para que no se vuelvan espectros esclavizantes.

El trabajo sobre la *Pathosformel* warburguiana que se emprende en “Nimphae”, cuando Agamben ha escrito ya varios tomos de “la saga *homo sacer*”,¹³⁰ está atravesado, como el tercero de los ensayos de *Stanze*, por la pregunta acerca del amor por la imagen, y se cierra con una consideración de la imaginación que intenta dar cuenta de una dimensión medial, histórica y colectiva en la oscilación entre el *singolo uomo* y una *multitudo*. Este último será un tema recurrente al que volveremos más adelante, pero ha de notarse que ya en “La parola e il fantasma”, Agamben atribuía a Averroes un lugar central en el desarrollo de la fantasmología que culmina en la teoría del amor stilnovista, que de algún modo adelantaba ya alguna de sus consideraciones posteriores. Luego de haber recorrido los antecedentes antiguos —es decir, la teoría platónica de la imagen interior (*fantasmata*) que dibuja la fantasía (*Filebo* y *Teetetos*) y, fundamentalmente, la teoría aristotélica que conecta explícitamente la fantasía con la memoria (*De anima* y *De memoria et reminiscentia*)—, Agamben analiza el modo en que el pensamiento medieval hizo del fantasma el “lugar de una extrema experiencia del alma” (*S*, p. 90) y lo conectó con las doctrinas médicas (es el caso específico de Avicena). Pero será Averroes, antecedente fundamental de Dante y de Cavalcanti, el responsable de una doctrina polémica pero decisiva acerca de un procedimiento cognoscitivo no representativo, subjetivo o psicológico, sino “especulativo”. El conocimiento es, para Averroes, un reflejarse de fantasmas como en un espejo y la imaginación es la *copulatio* entre el fantasma y el intelecto único y separado. La experiencia cognoscitiva averroísta es la de Narciso frente al espejo: un amor en la exterioridad, no en el aislamiento de la “profundidad del alma”. Como señala E. Coccia en su libro sobre Averroes y el averroísmo que el propio Agamben prologa, “los espejos proporcionan el modelo y el paradigma a través del cual poder definir qué ocurre en todo conocimiento. En el espejo, en efecto, cada cosa consiste en la simple posibilidad de ser conocida” (Coccia, 2007, p. 230).

Aunque Agamben aquí no se detiene en la lectura averroísta del intelecto posible, indica la importancia que tiene para la teoría del fantasma la concepción de la inteligencia como algo supra-individual a lo cual se unen los individuos en el acto de intelección, a través, justamente, de sus fantasmas:

¹³⁰ En la entrevista con R. Andreotti y F. De Melis, Agamben señala: “Sono tornato su Warburg a distanza di tanti anni: ne avevo bisogno, credo, dopo questa inversione nei problemi di filosofia politica...” (“I ricordi per favore no”, ed. cit., p. 2). Intentaré mostrar a continuación que, en esta relectura se juega también la posibilidad de pensar “contrafiguras” posibles de la “vida desnuda”. Tomo el término “saga” para referir el proyecto *Homo sacer* de M. Raffin, “Metaphysics, Politics, Truth: Genocide Practices as a Way of Deploying the Modern Paradigm”, ed. cit., p. 122.

Situada en el vértice del alma individual, en el límite entre individual y universal, corpóreo e incorpóreo, [la imagen] es la escoria estragada de cenizas que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral ileso e intransitable de lo Separado y lo Eterno. (S, p. 102)

En la última sección de “Nimphae”, Agamben escribirá esta misma frase agregando a la lista la dupla sensación/pensamiento, cambiando “imagen”, por la “imaginación” (pensada en el momento de su umbral crítico y de su formulación más aporética, es decir, con Averroes), cambiando “universal” por “común” y abandonando las mayúsculas en “separado” y “eterno” (lo cual, en un filósofo que ha meditado sobre los más pequeños detalles, y que ha comenzado a pensar lo común —como lo hace ya en *CV*— más allá de la trampa dicotómica individual/universal, no deja de resultar sugerente).¹³¹ Interesado en el aspecto inhumano y común del pensamiento, en su aspecto intermitente y ausente más que en su carácter “divino”, Agamben sostiene que la facultad que define lo humano, la imaginación, es precisamente aquella que arroja al hombre a un espacio “en el que no pensamos todavía, en el que el pensamiento deviene posible sólo a través de una imposibilidad de pensar” (Ni, p. 66). Las imágenes constituyen, de este modo, la consistencia última de lo humano a la vez que el único medio de salvación, pero son “el lugar de su incesante faltarse a sí mismo” (*idem*).

Es en esta huella averroísta donde Agamben quiere situar el proyecto que ocupaba a Warburg al final de su vida, la colección de imágenes recogidas en el atlas que lleva el nombre de la madre de todas las Musas, la memoria. La “ninfa”, como cifra de toda *Pathosformel*, traslada esta ambigüedad de la imagen a un plano colectivo e histórico, como lo hizo antes Dante en *De monarchia* al interpretar la definición de lo humano como una “posibilidad de pensar” en términos colectivos: sólo una *multitudo* en el tiempo y en el espacio puede poner en acto —nunca plenamente por lo demás— la posibilidad (potencia) del pensamiento.¹³² El interés de Agamben aquí reside en mostrar no ya la mediación entre corpóreo e incorpóreo (lo cual nos mantendría acaso en un plano fisiológico, biológico) sino la que existe entre lo individual y lo colectivo, mediación que se da en la historia, en la

¹³¹ Repetirá esta frase una vez más en el “Estudio Preliminar” que antecede el libro de Coccia que acabo de citar, donde traza un linaje averroísta, que va desde Dante a Spinoza, desde Artaud a Heidegger, cuya tesis es que “los hombres no piensan, o que todavía no piensan” y donde define la imaginación como aquella facultad que define lo humano y que radica en la intermitencia del pensamiento, en sus imposibilidades. (Cfr. Agamben en Coccia, trad. cit., pp. 15-16).

¹³² Volveré sobre la interpretación dantesca de Averroes y sobre el problema del intelecto posible en el Capítulo 2. Aquí quiero dejar esbozado el desplazamiento “político” que implica esta nueva lectura de Warburg en el contexto del averroísmo, así como la posibilidad de pensar el *Nachleben* como una “vida histórica” colectiva.

sobrevivencia de las imágenes que cifran la posibilidad de encontrarse o perderse en el pasaje de las imágenes de generación tras generación.

2. Espejo y espectáculo

Vivir como hombres significa amar las imágenes, vivir entre fantasmas tendidos hacia el abismo de lo inhumano. En el curso de la tradición histórica, no obstante, las imágenes se han cristalizado, se han transformado en espectros que esclavizan a los hombres. El comercio con las ninfas, que necesitan unirse a los hombres para adquirir un alma y sobrevivir, implica un riesgo mortal para los hombres ya que pueden quedar atrapados en ello. Las imágenes atan al hombre a un destino, le dicen quién es y circunscriben su “esencia”, aunque sólo sean “el resto, la huella de lo que los hombres que nos precedieron esperaron y desearon, temido y removido” (Ni, p. 67). Por ello, los hombres necesitan estar en condiciones de suspender el “dinamograma cargado de tiempo” e invertir su carga, transformar el destino en fortuna. Para ponerlo en otros términos, podríamos decir que la historia ha devenido metafísica, hemos puesto completamente fuera, y en el lugar del fundamento, aquello que es un producto híbrido entre lo individual y lo impersonal: la nuestra es una “historia de fantasmas para adultos” (como decía Warburg de su Atlas), pues estamos sometidos a la tiranía de nuestras imaginaciones.

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. En 1967, Debord había diagnosticado la transformación de la política y de toda la vida social en “una fantasmagoría espectacular”; el espectáculo, sentenciaba, “no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes”, el núcleo irreal de la sociedad real (Debord, 2007, p. 38). La imagen espectacular “es la *afirmación* de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, o sea social, como simple apariencia”, pero en eso se revela como “la *negación* visible de la vida, como una negación de la vida que *se ha tornado visible*” (*idem*, p. 40). Todo lo vivido se transforma en una representación. Por ello, si en las imágenes al hombre se le juega su carácter de humano, como señala Agamben, el espectáculo es la expropiación de la sociabilidad humana, pues el hombre queda encerrado en una eterna separación donde el mundo real se transformó en una imagen y las imágenes se han vuelto reales (VS, p. 9).

Agamben piensa el último proyecto warburgiano como un modo crítico de hacerse cargo de la necesidad de acceder a otra dimensión de la memoria en la que el hombre no quede atrapado en la esquizofrenia de la imaginación. Atlante sosteniendo el *cosmos* acaso

sea precisamente la figura de quien puede asumir el carácter aporético, intermedio de su imaginación entre la sensación y el pensamiento y de su memoria entre el recuerdo y el olvido. En una carta escrita antes de morir, Warburg reformula el proyecto de su atlas como una “teoría de la función de la memoria por imágenes [*Theorie des Funktion des menschlichen Bildgedächtnisses*]” (Ni, p. 67), y en ello ve Agamben el intento por trazar un mapa para que el hombre pueda dominar la memoria, para que pueda acceder a una zona más allá de la escisión, en la revocación imaginaria de todas las imágenes.

La tradición de las imágenes es también su traición, la tentativa de liberarse de ellas, como indica aquella línea de pensamiento iniciada con Nietzsche a la que Warburg no fue indiferente.¹³³ En la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche denunciaba una hipertrofia de la historia que la lleva a la acumulación indiferente del pasado, a una pacificación de todo lo sucedido e instaba a dirigir el pensamiento contra sí mismo y encontrar otros modos posibles para el hacer y la comunicación.¹³⁴ En la metafísica de la presencia las imágenes se acumulan y conservan hasta digitar el destino de la humanidad: las ninfas necesitan de un sujeto, lo construyen y lo sujetan en su separación. Pero otra relación con el pasado es posible, una relación en la que el comercio con las ninfas sea siempre un proceso de subjetivación y desubjetivación provisorio, asumido en el riesgo de su infundamentación y de su imposible identificación. En las *Pathosformel*, la memoria es memoria de una huella que sobrevive —si se me permite— en su “supervivilidad”: sobrevive no como un contenido, sino como una mera forma, como una mera posibilidad de sobrevivir (como “transmisibilidad”, para decirlo con el término benjaminiano habitual en Agamben

¹³³ M. B. Cragolini ha ubicado a Agamben en esta línea nietzscheano-derrideana que concibe la memoria no como “recuerdo interiorizante que quiere «conservar»” sino como la “posibilidad siempre despresentificada, habitada por la ausencia”, en “La memoria en G. Agamben: entre Mnemosyne y la potencialidad”, ed. cit., pp. 3-9. Tengo aquí en cuenta estas consideraciones.

¹³⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Retomando a Leopardi, Nietzsche comienza este libro estableciendo una diferencia entre el animal que vive felizmente en el presente y el hombre hundido en el paso del tiempo, y propone un conocimiento de la *fuera plástica*, como “poder de transformar y asimilar lo pasado, de regenerar las formas destruidas”, que permita establecer “los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente”. Se trata, entonces, para Nietzsche, no de volver a una naturalidad deshistorizada, sino de comprender la necesaria oscilación entre lo ahistórico y lo histórico para “la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura” (cfr. trad. cit., pp. 43 y 45). Sobre la hipertrofia de la historia y la historia crítica he tenido en cuenta un texto que manifiesta una importante influencia agambeniana al pensar el problema del arte como testimonio: F. Rella, *Desde el exilio, la creación artística como testimonio*, cap. 9: “La historia y las historias”, trad. cit., pp. 89-98. Por su parte, también Agamben retomará la idea de “historia crítica” nietzscheana a la que describe como: “quella storia che critica e distrugge il passato, per rendere possibile la vita” (SR, ed. cit., p. 98) en un intento por describir la arqueología filosófica melandriana y foucaultiana en la que busca inscribirse.

desde *UsC*). De esa memoria no hay archivo posible, pues no está hecha de recuerdos sino de olvidos, o mejor, de recuerdos que no recuerdan nada, que, según afirma el poeta, son los recuerdos más fuertes.¹³⁵ La memoria humana es elegíaca, se nos dice en “Idea dell’immemorabile”, su contenido es el lamento por una ausencia. No es lo vivido lo que recordamos, en la memoria añoramos lo que nunca sucedió. La vida, por esto, es invulnerable a la memoria, pues “[l]o inmemorable, que se precipita de memoria en memoria, sin salir nunca al recuerdo, es propiamente inolvidable” (*IdP*, p. 48).¹³⁶

Acaso la historiografía warburguiana haya logrado acceder a esa “otra dimensión de la memoria” que ya no puede conservarse en el archivo (sea éste de palabras o de imágenes), pues es lo Inolvidable mismo. Y acaso haya logrado mantenerse en el umbral inmaterial que divide lo Memorable y lo Inolvidable, sin confundirlos. Porque, advierte Agamben en un breve escrito dedicado al *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* de Eisenman, “es esencial que aquellos no se confundan, que la mala conciencia que sólo quiere olvidar no cubra con la masa de los recuerdos aquello que debe permanecer (*restare*) inolvidable” (*DM*, p. 62). Lo Inolvidable resiste e interrumpe, discontinuándola, la ficción de la memoria social.

Desde esta perspectiva, el atlas warburguiano no es un repertorio inmóvil de imágenes que archiva significaciones, que determina y garantiza la imperturbabilidad de lo Memorable; cada imagen en él contenida no tiene una realidad autónoma, sino que se funde en esa especie de “representación en movimiento virtual de los gestos de la humanidad occidental, desde la Grecia clásica al fascismo”, que es el atlas (*MsF*, p. 49). Warburg, así, ha transformado la imagen en gesto, exorcizando su poder paralizante y su tendencia a cristalizarse en destino, dinamizándola. El gesto, eso de lo que están hechos el cine y la danza, “*es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal*” (*MsF*, p. 52): comunicación de una comunicabilidad.

¹³⁵ Agamben cita la frase de Dino Campana “questo ricordo che non ricorda nulla è il più forte” al final del texto que dedica al análisis del eterno retorno y la voluntad de poder nietzscheano en 1986, “L’immagine immemorabile”, texto que será recopilado luego en *PP* (cfr. *PP*, ed. cit. p. 343).

¹³⁶ Esta idea de lo inolvidable tiene, además, una ascendencia benjaminiana. Cfr., por ejemplo, la “Introduzione a Friedrich Heine” donde Agamben cita las palabras de Benjamin en el ensayo sobre *El Idiota*: “una vita che, senza monumento, e senza ricordo, anzi forse senza testimonianza, deve restare indimenticata” (en *aut aut*, N° 189-190, ed. cit., p. 27). Que esta dimensión está además más allá de lo subjetivo, queda claro por ejemplo en un ensayo posterior “Tradizione dell’immerabile” (1985), donde dirá que la memoria es recuerdo del tiempo en el que el hombre no era todavía hombre: “ciò che si ha qui da afferrare e da trasmettere è l’assolutamente non-soggettivo, l’oblio come tale” (*PP*, ed. cit., p. 149). Cfr. también, *TR*, ed. cit., p. 43, donde vuelve sobre la idea de la exigencia de lo inolvidable y sobre la relación entre el olvido y la memoria en el pensamiento de Benjamin al que pone en relación con el “mesianismo” paulino.

Así se entiende que el atlas sea la tentativa de mantenerse en la pura medialidad de la imaginación, donde las imágenes a la vez se refugian y se despiden. “El título *Mnemosyne*, nombra, en este sentido, lo sin imagen, que es la despedida —y el refugio— de todas las imágenes” (Ni, p. 67).

El contacto con el pensamiento de Warburg ha sido, como he intentado señalar, determinante en la formación de Agamben. Aún a riesgo de forzar la traza, podríamos decir que la fascinación por el paganismo latente en su obra poética juvenil de cuño nietzscheano y en el análisis de Artaud y Klossowski, *sobrevive* mutada, transformada en un interés por la tradición medieval (tan cara, por lo demás al pensamiento klossowskiano) y por esa zona de indeterminación de una pura medialidad sin fin en la que luego intentará emplazar, frente a la biopolítica, una “política que viene”.

El proyecto de una ciencia general de lo humano, tal como se planteaba en *Stanze*, o el proyecto de una “antropología histórica de lo humano”, como quiso ver en la obra de Warburg, deberá ser abandonado —tal como el propio Agamben volverá a señalar muchos años más tarde (cfr. *PP*, p. 60 o *SL*, p. 4). Si este proyecto fracasó, acaso haya sido porque aquella ciencia sin nombre y sin objeto, que localiza un tercer espacio entre el sujeto y el objeto, lejos de asumir la escisión entre lo humano y lo no humano como su “objeto” propio (al modo metafísico tradicional), la desplaza, al menos tímidamente, hacia la pregunta por lo viviente. En los libros siguientes la pregunta que guíe las investigaciones será ¿qué significa vivir como humano? o, lo que es lo mismo, ¿qué significa tener lenguaje? Pero aquí se nos habrán dado ya algunas pistas acerca de la revocabilidad del sujeto y acerca de la posibilidad de pensar una vida —sobrevida—, que sea una amalgama de lo biológico y lo histórico.



Figura 7: *La muerte de Orfeo* (1494). Dibujo a lápiz de A. Dürero

1.D. VIDA SUJETADA Y VIDA INFANTIL. LAS CONTRADICCIONES DE LA *LEBENSPHILOSOPHIE* Y LA EXPERIENCIA INFANTIL DEL LENGUAJE

El conjunto de textos reunidos en *Infanzia e storia* (1978) proporciona una mirada conjunta de dos temáticas que habían sido objeto de estudio en libros y artículos anteriores y que continuarán apareciendo en el resto de la obra: el problema del tiempo y el problema del lenguaje. Lo hace, esta vez, al modo de una glosa —siempre fiel, siempre traidora— de las ideas benjaminianas acerca de la experiencia histórica, del progreso, del tiempo, de la lengua y del método.¹³⁷ Si puede decirse de *UsC* que es un libro escrito bajo el influjo de Heidegger y de *Stanze* que es una serie de ensayos warburguanos, este libro es una relectura posible del modo en que Benjamin ha pensado el lenguaje y la historia.¹³⁸

¹³⁷ El primer ensayo aborda, como veremos a continuación, el problema de la experiencia y el cuarto, el problema del método en Adorno y Benjamin. El sexto y último ya ha sido mencionado en la sección anterior, y el quinto es una consideración sobre el pesebre que retoma el problema de la *fiaba* del que hablaré al final de esta sección. El segundo ensayo es una reflexión sobre el juego infantil que, si bien se lleva a cabo desde algunas premisas lévi-straussianas, se presenta como una extensión de la idea de “infancia” pensada desde la perspectiva benjaminiana. El tercero es una historia de la experiencia occidental del tiempo y presenta brevemente una “nueva concepción del tiempo” en la que se conjugan, además de conceptos estoicos y gnósticos, la idea del tiempo-ahora benjaminiano, “detención mesiánica del acontecer” (*IS*, ed. cit., p. 108), y las concepciones heideggerianas de la historicidad originaria del *Dasein* en *Ser y tiempo* y de *Ereignis* como “apertura de la dimensión originaria en la que se funda toda dimensión espacio-temporal” (*IS*, ed. cit., p. 109). Aunque no me ocuparé de este ensayo en lo que sigue, cabe dejar señalado que esta asociación es discutible, dado que el propio Benjamin critica la idea heideggeriana de *Geschichtlichkeit* como un intento abstracto de salvar la fenomenología. Una perspectiva crítica acerca de la vinculación entre ambos pensadores es la de Michel Löwy, que no se refiere específicamente a la interpretación agambeniana, pero retrotrae la discusión al ensayo de H. Arendt sobre Benjamin. Cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin, Aviso de incendio*, trad. cit., pp. 14-16. Sobre la influencia de Benjamin en *IS*, cfr. de la Durantaye, ed. cit., cap. 3, Scholium I, pp. 111-112.

¹³⁸ Agamben intensifica su estudio de la obra de Benjamin hacia fines de la década del setenta y durante los años ochenta. En su estancia en París en 1981, encuentra en la Bibliothèque Nationale una serie de textos y apuntes que Benjamin confió a Bataille antes de abandonar París en 1940, entre los cuales hay una serie de sonetos, la transcripción de algunos sueños y ejemplares manuscritos de *Berliner Kindheit* y de *Über den Begriff der Geschichte*. Sobre este descubrimiento da cuenta en el N° 189-190 de *aut aut* dedicado al filósofo alemán, en “Un importante ritrovamento di manoscritti di Walter Benjamin”, ed. cit., pp. 4-6. En ese mismo número publica también un ensayo sobre una cierta idea de ética benjaminiana, llamado “Walter Benjamin e il demoniaco. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin”, que será republicado en *PP*, ed. cit., pp. 205-235, e introduce y traduce algunos poemas de Friedrich Heine, amigo juvenil de Benjamin muerto a los diecinueve años, cumpliendo así, sesenta años más tarde, “il progetto benjaminiano” de publicarlos. En abril de 1982 Agamben participa de un importante congreso italiano sobre este autor en Modena: “*Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*”, con una conferencia que será publicada en parte unos meses después en la revista *Alfabeta*, con el nombre “La trasparenza della lingua” (ed. cit., pp. 3-4) y cuya versión completa se encuentra compilada en *PP* bajo el nombre “Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin” (*PP*, ed. cit., pp. 37-56). Sobre las principales ideas debatidas en dicho congreso, escribieron en ese mismo número de *Alfabeta* Vattimo y Cases. Los dos resaltan una asociación, acaso apresurada, entre Benjamin y

Abordaré aquí sólo el primero de los ensayos de este libro, con el objetivo de analizar por un lado, la crítica a la concepción de subjetividad implícita en su estudio del concepto moderno de “experiencia” que deriva a su vez en una crítica a las filosofías de la vida y, por otro, la teoría de la infancia que se ofrece como una posible respuesta frente a la metafísica de lo inefable y que se manifiesta literariamente en los géneros infantiles de la fábula y de la *fiaba* (cuento de hadas). Previamente, sin embargo, me referiré de modo breve a la relación entre lenguaje e historia que Agamben encuentra expresada en el pensamiento benjaminiano, relación que funciona como una premisa de sus propias formulaciones.

I. Lengua e historia, una lectura de Benjamin

Ya en “Sui limiti della violenza”, Agamben había orientado su análisis de “Para una crítica de la violencia” a las consideraciones benjaminianas sobre el lenguaje (cfr. Capítulo 1.A) y con ello había dejado esbozado un acercamiento fundamental entre categorías lingüísticas y categorías históricas, sobre el que volverá en distintas oportunidades. En *IS*, con el análisis de la destrucción de la experiencia y con el concepto de infancia, y luego en “Lingua e storia” (1982) de un modo más explícito aún, presenta una interpretación de la relación entre estas esferas que testimonia la influencia central de Benjamin para pensar

Heidegger en las sucesivas intervenciones de los intelectuales italianos y, especialmente, en Agamben. Vattimo, además, critica el tipo de lectura que propone Agamben, aunque sin mencionarlo, y sospecha de la “productividad teórica” de la tesis sobre una lengua pura de los nombres (G. Vattimo, “Equivoci”, ed. cit., p. 4). Por su parte, Cases señala que esta asociación, que considera lícita, ya había sido sostenida por Solmi [el poeta responsable de la primera traducción al italiano de *Angelus Novus*] en lo que respecta al rechazo de Benjamin y de Heidegger del historicismo tradicional y su concepción de un tiempo mecánico, aunque en el caso de Benjamin este rechazo no implicara una polémica contra la historia sino una reivindicación de la historia misma “nella sua attualità più urgente e immediata, la sua dimensione trascendente e messianica” (C. Cases, “Imparare dal nemico”, ed. cit., p. 4). Sobre la atmósfera general del congreso, enfatiza Cases: “Se si prèscinde da Agamben, che anche nella più compiaciuta stratosfera speculativa fa vibrare il senso di una morte non letteraria e rimanda all'utopia la coincidenza di parola e prassi, Benjamin sembra avallare la generale euforia che, non si sa come, ha colto gli intellettuali italiani” (*idem*, p. 4). Como se evidencia en el primer artículo agambeniano dedicado a Benjamin, “Sui limiti della violenza”, tal vez sea en el rastro de aquella sugerencia de Solmi y de su búsqueda de un nexo entre el rechazo a la euforia del progreso, su inversión mesiánica y la praxis revolucionaria, que Agamben comienza a pensar las relaciones posibles entre Benjamin y Heidegger. En todo caso, es importante señalar que mientras Heidegger ya en *LM* quedará incluido entre los pensadores que entienden la negatividad como principio ontológico de la metafísica occidental, Benjamin —que no es mencionado en ese libro— será por esos mismos años quien permita pensar un lenguaje que no implique el infinito reenvío a un fundamento indecible. Sobre su experiencia como editor de la obra de Benjamin en italiano para Einaudi y el relato del encuentro de los manuscritos, cfr. la entrevista con Sofri, “Un'idea di Giorgio Agamben”, ed. cit., p. 33.

la vida humana más allá de la metafísica de la negatividad que escinde voz y lenguaje (a cuyo análisis dedicará, como veremos, un seminario).

En “Lingua e storia”, Agamben afirma que ya en la Edad Media se había establecido el carácter histórico del *gramma* y que, dado que el hablante humano no inventa los nombres ni le surgen como la voz al animal, un traspaso histórico entre los nombres y el hablante humano se vuelve necesario. De este modo, el acceso humano al lenguaje es tal que “todo acto de palabra presupone siempre el plano de los nombres, penetrable sólo históricamente, en un “así se dice” que es, en verdad, un “así se decía” [...] la historia es el lugar de los nombres” (PP, p. 40). Agamben analiza a continuación tres textos de Benjamin, dos de 1916 y uno de 1921, a partir de los cuales busca pensar la concreción histórica de la “lengua universal de la humanidad redimida”, es decir, de una lengua en la que la escisión y el reenvío estén suspendidos:¹³⁹ en el primero que analiza, se indica la existencia de una condición prehistórica del lenguaje en la que no hay una dimensión del significado sino sólo la pura vida sentimental [*Gefühlslebens*] de la palabra, condición de la cual nacen, juntas, historia y significado; en el segundo, se concibe un plano original del lenguaje, el *reine Sprache* de la lengua adánica, que es la lengua que no comunica nada más que a sí misma en el nombre, una pura y simple comunicabilidad en la que lo indecible ha sido borrado; en el texto de 1921 se presenta la cohesión entre lengua e historia desde la perspectiva mesiánica proclamando que, así como la historia tiende a su cumplimiento mesiánico, la lengua tiende a un estadio último y definitivo que se expone y constituye en el devenir de las lenguas históricas: una lengua pura, una palabra sin expresión, liberada del sentido, una palabra creadora que elimina aquello indecible que arrastraba a la infinita tarea de transmisión histórica.

De este modo, Agamben traza el marco a partir del cual pensar la “lengua universal de la humanidad redimida” en la que una nueva relación entre lengua e historia es vislumbrada. Esta lengua, dice, no puede pensarse ni como el esperanto, que representa la conservación y la custodia infinita de la significación, que es aquello de lo cual la lengua pura se desprende; ni como una lengua ideal, tal como es pensada por la hermenéutica, precisamente porque deviene “el fundamento indecible que destina el infinito movimiento lingüístico sin alcanzar ella misma a la palabra” (PP, p. 48); ni como la escritura del nombre de Dios que, aunque no tiene sentido ni es proferible, sigue oficiando de originario fundamento negativo del

¹³⁹ Se trata, respectivamente, de los textos “El significado del lenguaje en el *Trauerspiel* y en la tragedia”, “Sobre el lenguaje general y el lenguaje de los hombres” y “La tarea del traductor”.

lenguaje.¹⁴⁰ Esta lengua coincide, según un apunte preparatorio para “Sobre el concepto de historia” que Agamben cita *in extenso* al comienzo de su conferencia, con la historia universal; una lengua no escrita sino “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 la lengua de los pájaros [es comprendida] por los nacidos en domingo [GS, I, 3, 1239]. (PP, p. 37)

Vemos aquí, desplegada, una serie de elementos a los que Agamben recurrirá una y otra vez para pensar la detención de la máquina metafísico-política de escindir lo viviente. Una lengua celebrada en una fiesta sin loas ni ceremonias (nada es glorificado aquí, nada es retirado del uso común y sacralizado); una comunidad que, como la que una antigua leyenda popular supone entre los pájaros y los niños nacidos en domingos, suspende todo presupuesto y yace vacía en la inmediatez de un mesías que ha dejado de esperarse. Una “idea de la prosa”, a la que Agamben dedicará el acaso más bello de sus libros, en la que la palabra se restituye a la idea y reposa en la detención de la transmisión y de la gramática. Una lengua que, como dice Delfini, “verdaderamente ya no tiene nada que decir y que, simplemente, habla” (PP, p. 53).¹⁴¹

Este es el contexto de preocupaciones al que debe remitirse *IS* y las cuestiones que de allí analizaremos en nuestra búsqueda de la concepción agambeniana de la vida. Antes que un diagnóstico sociológico y exagerado, como han querido ver algunos intérpretes, *IS* es una respuesta posible, buscada dentro de la tradición filosófica misma, al problema del fundamento negativo del lenguaje, o, dicho de otro modo, es la búsqueda de formas de vida humana que dejen en suspenso la tarea incesante de separación y sujeción de la vida llevada a cabo por la filosofía.¹⁴² En “La parola e il sapere” (1980), Agamben manifiesta haber intentado en este libro

¹⁴⁰ Se refiere aquí a la teoría cabalística del lenguaje tal como la popularizó Scholem, pero también a su “versión secularizada” en Derrida (cfr. PP, ed. cit., p. 49). Además, al referirse a la hermenéutica menciona a Gadamer, pero es preciso comprender allí también una crítica a Vattimo y a su idea de *koiné* (lengua común).

¹⁴¹ Agamben alude aquí al cuento de A. Delfini *Ricordo della Basca*, al que dedicará un ensayo en 1990, “Un enigma della Basca”, que luego publicará como apéndice en *CI*. Allí sostiene que la Basca es “la cifra di questo originario e immediato statuto della lingua, in cui essa è, como il «parlar materno» di Dante, ciò che «uno e solo è prima ne la mente» rispetto a cui non è possibile alcun sapere e alcuna «grammatica»”, *CI*, ed. cit., p. 124.

¹⁴² En este libro Agamben revisa la tradición filosófica, pero más adelante, al incluir las tradiciones teológica, jurídica, médica y política, podrá señalar la co-pertenencia entre metafísica y política y reclamar para la filosofía un lugar entre los discursos que exceda el de mera disciplina académica neutral (cfr. *L'a*, ed. cit., p. 81). No obstante, ya desde esta crítica a la historia del concepto de experiencia dentro de la tradición filosófica moderna,

interrogar filosóficamente esta diferencia [entre lengua y palabra, entre lo semántico y lo semiótico], definiendo su lugar como *in-fancia* del hombre. Porque sólo si el hombre no es el animal que tiene el *logos*, que sabe hablar, sino el animal *infante*, es decir, arrojado en la diferencia entre saber y hablar, es posible entrar en una región en la que, quizás por primera vez, una superación de la metafísica se vuelve posible. (PS, p. 165)

Así, tras los pasos de Benjamin, *IS* se ha propuesto pensar una idea del lenguaje en la que lo indecible sea eliminado y en la que lo que esté en juego sea la experiencia misma del lenguaje, en el lenguaje, con el lenguaje, suspendiendo el reenvío a toda referencia por fuera de él (*IS*, pp. IX-X).

II. Una genealogía de la experiencia

El primero de los ensayos de *IS*, que da nombre al libro, se ocupa, como los libros anteriores, de un proceso de “destrucción”. Esta vez no se trata de un llamado a la destrucción de la estética, ni de un examen de la destrucción de la tradición, sino de la constatación de la destrucción de la experiencia. Si en *UsC*, Agamben parecía combinar las ideas heideggeriana y benjaminiana de destrucción, aquí oscila entre un regodeo en la catástrofe de la falta de experiencia, un intento por comprender su estructura fundamental y una “débil fuerza” esperanzadora respecto de la posibilidad de una “experiencia futura”. No obstante, no se emprende en este libro una búsqueda de la esencia de la experiencia, ni se trata de comprender sus “mutaciones destinales” en el sentido heideggeriano; se presenta, en todo caso, una genealogía del modo en que la experiencia ha sido solapada y transformada dentro de una tradición que, declarando fundar el conocimiento sobre ella, en realidad, culmina con su destrucción.

Así, incluso antes de su encuentro con la filosofía de Foucault y de sus reflexiones sobre el método, la línea de investigación benjaminiana aleja a Agamben de la búsqueda heideggeriana de orígenes al modo de *UsC* y, aunque podría establecerse cierta continuidad —como lo hace por ejemplo De la Durantaye (2009, p. 87)— entre este análisis de la pérdida de experiencia y el análisis de la pérdida de la tradición en su primer libro, lo cierto es que el punto de partida parece aquí modificado. Se trata de trazar un mapa, sin lamentos por el ocultamiento de las esencias, a partir del cual sea posible comprender cómo se ha llegado a este punto y, fundamentalmente, qué puede hacerse o qué tipo de nueva experiencia puede

Agamben explicita sus implicancias políticas. Con relación a una posible “exageración sociológica” de la hipótesis sobre la destrucción de la experiencia, cfr. de la Durantaye, ed. cit., p. 82.

producirse tras una pérdida que también es vista como una liberación del peso del pasado y la convención.

Dos son los principales textos benjaminianos que Agamben glosa e interpreta aquí: “Experiencia y pobreza” (1933), que es el único al cual suele remitirse este ensayo (por ejemplo: Castro, 2008 p. 38); y “Sobre el programa para una filosofía futura”(1918), al que sólo menciona hacia el final del primer capítulo pero que, no obstante, es el que lo guía no sólo en el proyecto de una fundamentación de la experiencia futura, sino el que está a la base de su análisis de la concepción kantiana de la experiencia y su relación con el lenguaje.

En el primer capítulo del ensayo, Agamben se ubica en la herencia del texto de 1933 sobre la *Erfahrungsarmut*, pero redoblando el diagnóstico: ya no son necesarias las catástrofes como la de la primera guerra mundial para producir un empobrecimiento de la experiencia, sino que la opresión de la cotidiana vida en las ciudades ha culminado con la expropiación de la biografía y la experiencia del hombre contemporáneo. *Erlebnis* y *Erfahrung* se han escindido, parece denunciar Agamben: el hombre de hoy participa diariamente de numerosos acontecimientos, pero no hace de ellos ninguna experiencia.¹⁴³

¿Qué es la experiencia? En el escrito del '33, Benjamin vinculaba la experiencia a lo transmitido de generación en generación a través del relato y la palabra, a una cierta tradición oral que parece haberse disuelto. La experiencia era legada “con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración de países extraños, junto a la chimenea, ante hijos y nietos” (Benjamin, 1982, p. 167). Hoy, continúa Agamben, el proverbio ha sido reemplazado por el *slogan*; y la museificación del mundo junto con su correlato subjetivo, el turista, son la cifra de una humanidad que ya no puede ni quiere experimentar.¹⁴⁴ Pero esto no debe confundirnos, pues, “cuando la única experiencia

¹⁴³ Agamben usa el término *esperienza* que proviene del latín *experientia* y que correspondería con el alemán *Erfahrung*, que implica el atravesamiento, el traslado (*de fahren*), frente a *Erlebnis* que, aunque también puede traducirse por “experiencia”, remite al fluir de la vida o al evento vivido. En “Sobre algunos temas en Baudelaire”, Benjamin había establecido algunas diferencias entre *Erlebnis* y *Erfahrung*, cfr. trad. cit. p. 17. También Heidegger en “La esencia del habla”, texto que Agamben citará en *LM*, dedica algunas páginas a la idea de experiencia, restituyéndola al verbo *erfahren* “en tanto obtener algo al caminar, alcanzar algo en la andanza del camino”, M. Heidegger, “La esencia del habla”, trad. cit., p. 126. En *Verdad y método*, por su parte, Gadamer establece una etimología del término *Erlebnis*, que aparece en el alemán alrededor de 1870 en un momento de industrialización y urbanización, como una palabra que busca contrastar la vida, la experiencia vivida, con el “mero concepto”, trad. cit., pp. 86-91.

¹⁴⁴ El problema de la museificación será retomado en *P* cuando Agamben analice la exposición de la obra como imposibilidad de uso, el traslado a una esfera separada que reproduce el mecanismo de sacralización (cfr “Elogio della profanazione”, en *P*, ed. cit., pp. 96-97). En los comentarios finales a una conferencia de Bauman

posible es horror y mentira, entonces el rechazo de la experiencia puede constituir —provisoriamente— una defensa legítima” (*IS*, p. 8). También Agamben parece dispuesto a aceptar un “barbarismo positivo”, como el que proponía Benjamin en su ensayo, que permita comenzar riendo desde el principio, desde la desnudez no necesariamente frágil y quebradiza del hombre contemporáneo, frente a la anquilosada y solemne imagen del hombre del pasado (Benjamin, 1986, p. 170).

1. Vida sujeta

Si en *Stanze* Agamben presenta la tradición poética moderna en su carácter antihumanista, el ensayo principal de *IS* estará dedicado —luego de ese primer capítulo que ubica su búsqueda en la estela benjaminiana— a un rastreo de la idea occidental de experiencia que lo lleva a investigar el surgimiento del “sujeto moderno”. Una demora en la historia de la filosofía desde Montaigne, Descartes, Rousseau, Kant, Hamann y Hegel a Dilthey, Bergson y Husserl, le permitirá criticar el sujeto como correlato de la experiencia expropiada y construir una teoría de la infancia que se presenta a la vez como la posible solución al problema de la falta de experiencia en la época contemporánea y como una noción que quiere dar cuenta tanto del carácter creado y opresivo del sujeto, como de la ambigua relación que une al sujeto y al lenguaje (dado que, según la premisa de Benveniste, el sujeto es siempre sujeto del discurso).

Como vemos, el problema del sujeto se pone nuevamente en primer plano, pues el “proyecto fundamental de la ciencia moderna” —que construye el sujeto para oponerlo al objeto en su nueva concepción del conocimiento— es el responsable de la expropiación de la experiencia. La ciencia empírica, lejos de basar el conocimiento en la experiencia, surge de una radical desconfianza hacia ella y hacia los sentidos. Sólo una mutación en la concepción de la experiencia tradicional hizo posible que se la vincule al conocimiento porque, hasta la modernidad, experiencia y conocimiento eran dos esferas separadas, la del sentido común de

tenida en 2005 Agamben vuelve sobre la figura del turista como una figura paradójica cuya forma de vida, sin ser excedentaria desde el punto de vista económico, “queda suspendida en una especie de vida excedentaria ¿Cuál es la vida del turista? No es una vida política. Podemos incluso preguntarnos: ¿es una vida humana? Lo dudo” (Agamben, “Comentarios finales” en Z. Bauman, *Archipiélago de excepciones*, trad. cit., pp. 111-112). También en *RG* señala que el turista es la figura de la irreductible extraneidad al mundo, “una figura il cui significato «politico» è consustanziale al paradigma governamentale dominante”, *RG*, ed. cit., p. 158. En su artículo “El dispositivo-museo y el fin de la era estética” F. Costa analiza detenidamente el problema de la museificación y del turismo en la perspectiva agambeniana. Artículo compilado en R. Karmi Bolton (ed.) *Políticas de la interrupción, Ensayos sobre Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 11-23.

cada individuo, y la del *noûs* o intelecto agente que efectuaba el conocimiento sin referencia a ningún *ego*. De este modo, hasta la filosofía medieval, el problema del conocimiento consistía en el de la relación entre lo uno y lo múltiple (el intelecto separado y las inteligencias individuales que participaban de aquel a través del pensamiento). Un abismo se abría entre el conocimiento divino y la experiencia humana.

En la modernidad, dice Agamben, se anula la separación y se hace de la experiencia el lugar (*método*, en sentido etimológico, el “camino hacia”) del conocimiento: ambos, experiencia y conocimiento, además, son alojados en un sujeto único que reúne en sí las características del intelecto separado y de la experiencia individual. Tal vez, podría decirse que no se trata, como sugiere Agamben aquí, de la anulación de dicha separación, sino de su introyección en el nuevo sujeto de conocimiento: el sujeto, convertido en el fundamento sustancial de cada acto de conocimiento, sería el lugar en el que se mantiene juntos, a la vez que se separa constantemente, el conocimiento y la experiencia, lo inteligible y lo sensible, lo uno y lo múltiple. El sujeto es el producto de una operación de constante corte y reunificación al que se hace pasar por fundamento.

De esta forma, el sujeto, que en su primera formulación cartesiana era un ente puramente lingüístico-funcional, fue sustancializándose hasta heredar las propiedades del alma tradicional y unificar —manteniéndolos, no obstante, separados (aunque Agamben aquí no lo diga)— el *noûs* y la *psyché* antiguos: un nuevo concepto de conciencia psíquica que se constituye como el nuevo sujeto metafísico (*IS*, p. 17). En él, como dijimos, no se anula la separación, sino que en su propia fundación está desdoblado, como aquella figura doble, espiritual y sensible, alta y baja, flaca y gorda, que vaga perdida por la llanura manchega:

Don Quijote, el viejo sujeto del conocimiento, ha sido encantado y sólo puede hacer experiencia sin tenerla jamás. A su lado, Sancho Panza, el viejo sujeto de la experiencia, sólo puede tener experiencia, sin hacerla jamás. (*IS*, p. 18)

Contra la sustancialización del sujeto en un único yo psíquico se erige la distinción kantiana entre el sujeto trascendental y el yo empírico. Kant asume la radical dualidad del sujeto y da cuenta con ello de la contradicción implícita en la idea moderna de experiencia: la experiencia se funda en algo inexperimentable, el yo pienso, que es tan sólo una función vacía de enlace; una dimensión trascendental que corre el riesgo no sólo de caer en lo suprasensible sino de ser algo privado de sentido (*IS*, pp. 27-28). Será necesario atender a las críticas que formulara Hamann al proyecto de la *KrV*, tal como lo hiciera Benjamin en su ensayo de 1918, para encontrar en Kant la posibilidad de pensar un nuevo concepto de “experiencia trascendental”. En efecto, aunque no lo explicita, en el capítulo IV de su ensayo Agamben

vuelve sobre el “Programa de una filosofía futura” y retoma las indicaciones benjaminianas que decían:

El gran cambio y corrección que ha de introducirse en un concepto de conocimiento unilateralmente orientado hacia lo matemático-mecánico, sólo podrá lograrse mediante la relación entre el conocimiento y el lenguaje, como ya, en tiempos de Kant, intentó hacerlo Hamann [...] Kant no advirtió en modo alguno el hecho de que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas y números. [...] Un concepto de experiencia, alcanzado en una reflexión sobre su esencia lingüística permitiría abarcar regiones cuya sistematización efectiva Kant no logró. (Benjamin, 1986, p. 16)¹⁴⁵

Será en la introducción de 1989 a la traducción francesa de *IS*, “*Experimentum linguae*”, donde Agamben reconozca la deuda con el “Programa” de Benjamin que le permitió pensar la relación entre lo trascendental y el lenguaje como la experiencia de la razón pura: un experimento en el que es posible nombrar los objetos trascendentales a través de conceptos que no refieren a objetos pero que conservan un significado (*IS*, p. X). En el ensayo de 1978, Agamben retoma la crítica de Hamann para pensar tanto la relación intrínseca entre el conocimiento y el lenguaje como el carácter eminentemente lingüístico del sujeto. Pero antes, se detiene en Hegel y en el pensamiento dialéctico posthegeliano que consuma la destrucción de la experiencia en su sentido tradicional y hace de ella la esencia, la estructura, del nuevo sujeto absoluto: “Experiencia es simplemente el nombre del rasgo fundamental de la conciencia: su esencial negatividad, su ser siempre ya lo que todavía no es” (*IS*, p. 29). La dialéctica asegura la apariencia de unidad a aquello que no es más que una expropiación de la experiencia, en la medida en que la transforma en la esencia por siempre diferida de un proceso infinito de aproximación. Incluso la psicología científica del siglo XIX naufraga en el mito del yo psicosomático, esa especie de “unión mística entre *noûs* y *psyché*” que intenta dar cuenta de un supuesto paralelismo entre los fenómenos fisiológicos y los psicológicos: una máquina mitológica empeñada en hacer coincidir los elementos que con tanto esmero ha previamente separado.

¹⁴⁵ En este ensayo, Benjamin remarca, además, el carácter mitológico del concepto kantiano de conocimiento, ya que en él, dice, “el papel principal es desempeñado por la representación sublimada de un yo individual, corporal y espiritual, que recibe a través de los sentidos las sensaciones y que con ellas elabora sus representaciones. Esa representación, sin embargo, es pura mitología y, en lo que hace a su verdad, vale tanto como cualquier otra mitología epistemológica”, cfr. “Sobre el programa de la filosofía futura”, trad. cit., p. 11. Interesado en señalar “el pecado del pensamiento postkantiano” de reunificar el sujeto trascendental y la conciencia empírica, Agamben aquí no retoma esta consideración crítica de Kant.

2. Las contradicciones de la *Erlebnis*

Es en esta coyuntura donde Agamben aborda, muy someramente por lo demás, el problema planteado por las filosofías de la vida. Ellas se proponen como una crítica a la psicofisiología decimonónica en un intento de “aprehender la «vida» en una «experiencia pura»” (IS, p. 31). En principio, efectivamente, podríamos suponer que nos encontramos aquí frente a una superación de la concepción moderna de la subjetividad y, por ello, correlativamente, con una novedosa concepción de la experiencia: contra la sustancialización de la conciencia psicológica, la *Lebensphilosophie* propone un “carácter no sustancial, sino puramente cualitativo de la conciencia tal como se revela a la experiencia inmediata” (*idem*). Ella transforma la “experiencia vivida” (*Erlebnis*), concebida por Kant como el sentido interno sin valor para el conocimiento, en la “experiencia más auténtica” (*idem*).

La llamada “filosofía de la vida” —que Agamben considera aquí casi un “clima de época” de fines del siglo XIX y comienzos del XX sin presentar una caracterización precisa de ella— agrupa a pensadores no totalmente asimilables pero que comparten ciertas motivaciones irracionalistas y que consideran la actividad del espíritu como una experiencia vital indiferenciada. Se trata de una reacción frente al mecanicismo y a la primacía de las ciencias empíricas, en favor de las “ciencias del espíritu” que se consideran expresión de la dinámica vital. La vida es pensada no exclusivamente en su dimensión biológica, sino en su dimensión histórica y cultural, como la existencia humana en cuanto es vivida, como *Erlebnis*: experiencia inmediata que tiene su razón de ser y su fin sólo en sí misma. Todos estos planteos, a pesar de sus diferencias recíprocas, están centrados en la excepcionalidad humana como fuerza primaria irreductible a la racionalidad ilustrada. Agamben sólo menciona los ejemplos de Dilthey y de Bergson. Veamos de modo conciso, sin agotar la riqueza eventual de sus planteos, qué sostiene cada uno de ellos y qué hace que Agamben rechace la posibilidad de que se trate de una verdadera superación de la subjetividad moderna y de su consecuente expropiación de la experiencia.

Contrario al movimiento intelectualista del neokantismo y gran intérprete del joven Hegel, Dilthey afirma el carácter radical e irreductible al conocimiento de las ciencias naturales, de la experiencia vital: “[l]a vida, dice en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1922), es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren sólo a la vida” (Dilthey, 1944, vol. 1, p. 147). Por ello la vida no puede resumirse en una captación intelectual, pues, es, simultáneamente, lo más conocido para cada uno y el enigma más oscuro e insondable. Por lo demás, Dilthey aclara que sólo la vida

humana puede ser llamada vida. Aunque reivindicando un carácter irracional e individual de la vida, Dilthey sigue las huellas de Hegel cuando señala:

El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión.
(Dilthey, 1944, vol. 7, pp. 219-220)

Por su parte, Bergson había dedicado su tesis doctoral, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1879), a una crítica de la concepción espacial del tiempo predominante en las ciencias físicas en favor de un concepto de duración como “tiempo vivido” o tiempo psíquico; y *Materia y memoria* (1886) es un intento explícito de refutación de la psicofisiología en el que se distingue una actividad psíquica independiente de la actividad orgánica: la memoria. Algo más adelante, en *Introducción a la metafísica* (1903), Bergson distingue entre la inteligencia y la intuición: el saber científico que “espacializa” la realidad convirtiéndola en un conjunto de elementos separados e inmóviles, y el saber filosófico, inmediato y originario, que da cuenta del fluir perpetuo de lo real. La intuición, de este modo, alcanza en una “conciencia inmediata” el impulso vital (*élan vital*) que se multiplica y da lugar a la realidad diversa.

Ya Benjamin en “Sobre algunos temas en Baudelaire” había señalado el “hecho sintomático” de que la filosofía desde fines del siglo XIX “ha realizado una serie de intentos para adueñarse de la «verdadera» experiencia, en contraste con la que se sedimenta en la existencia controlada y desnaturalizada de las masas civilizadas” (Benjamin, 1999, p. 9). A través de la poesía, la naturaleza o una referencia a la época mítica, la filosofía se ha entregado a la búsqueda de una experiencia opuesta a aquella experiencia “hostil, enceguedora de la época de la gran industria” (*idem*, p. 10) de la cual ella misma ha surgido. Ejemplos eminentes de ello son, para Benjamin, *Vida y poesía* de Dilthey y *Materia y memoria* de Bergson.¹⁴⁶

Influido por la *Lebensphilosophie*, también Heidegger ha ajustado cuentas con ella en el §10 de *Ser y tiempo*, donde afirma que si bien “tiene la tácita tendencia a llegar a la

¹⁴⁶ Además de Dilthey y Bergson, Benjamin concluye la serie con Klages y Jung “quien se ha entregado al fascismo”, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, trad. cit., p. 9. A continuación presentará la “crítica inmanente” a la noción de memoria pura en Bergson llevada a cabo por Proust con su idea de la memoria involuntaria. Agamben dedicará al final del capítulo III, que estamos considerando, una “Glosa” a la carencia de experiencia que funda la poesía moderna, desde Baudelaire y Proust hasta Rilke, donde se evidencia una vez más la cercanía con este ensayo benjaminiano.

comprensión del «ser ahí», no se plantea el problema ontológico de la «vida» misma como forma de ser” (Heidegger, 1993, p. 58). Aquí Heidegger analiza los aportes de Dilthey, Bergson, la “exégesis fenomenológica” de Husserl y el personalismo de Scheler que, en definitiva, se orientan por la antropología tradicional cuyo único afán consiste en lograr una definición de la esencia del ente “hombre” y olvida la cuestión de su ser. Esa esencia, sin embargo, no puede determinarse por la adición de algo (por ejemplo lenguaje, razón) a lo “simplemente viviente” (*idem*, p. 61). La antropología desconoce el fundamento ontológico al igual que la psicología y la biología.

Acaso combinando el cuestionamiento benjaminiano a la búsqueda filosófica de experiencias auténticas en un intento de solapar la irreparable pérdida de la experiencia en el mundo de las ciudades modernas y la crítica heideggeriana a la subjetividad incluso en sus variantes vitalista y antropológica más recientes, Agamben señala las contradicciones en las que incurre la filosofía de la vida. La experiencia interior es siempre “una corriente de conciencia” que se explica de modo místico (como una intuición, al mejor estilo neoplatónico, en el caso de Bergson) o que se “expresa” en la poesía y en la literatura (transformando la filosofía en hermenéutica —búsqueda eterna e infructuosa del sentido oculto— en el caso de Dilthey). La *Erlebnis*, que era presentada como su fundamento, es la experiencia, muda y oscura, que mística y poesía deben aferrar.

Podríamos decir, desde esta perspectiva, que si la filosofía de la vida fracasa es porque continúa pensando el sujeto (la corriente de la conciencia, la esencia humana) y con él, un lenguaje que custodia lo inefable: la vida es relegada a la mística y a la literatura, ambas pensadas como experimentación de lo indecible fundamental. Allí donde se habría podido dar cuenta de la vida más allá de la perspectiva positivista, se hace del arte el lugar del mutismo de la experiencia, y se confirma al lenguaje en su función de custodia de la negatividad. Por ello, aunque nacida como una reacción frente a la primacía de las ciencias naturales que inauguran el proceso, la *Lebensphilosophie* no sale del círculo de la expropiación de la experiencia.

Será Husserl, según Agamben, el encargado de advertir la imposibilidad de que la psicología empírica suministre un dato originario a la experiencia de la conciencia, y con ello dará un paso más allá en el análisis de la relación entre experiencia y conocimiento, acercándose a la idea de una experiencia pura anterior a la subjetividad y a la supuesta realidad psicológica. En efecto, en el §16 de la segunda de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl vincula el *ego cogito* trascendental con “una multiplicidad abierta e infinita de vivencias individuales concretas” (Husserl, 1997, p. 52) pero sostiene que es necesario no

dejarse llevar por el sensualismo que interpreta la vida de la conciencia como un complejo de datos de la sensibilidad *externa* o *interna* que deberán enlazarse a partir de “cualidades de la estructura”. Por ello, afirma que:

la teoría descriptiva de la conciencia que comienza de un modo radical, no tiene ante sí tales datos y totalidades, a no ser como prejuicios. Para ella, el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido propio. Mas la expresión efectivamente primera es la cartesiana del *ego cogito*. (*Idem*, p. 54)

Aunque ha retrocedido a la experiencia *muda*, a la experiencia para la cual no tenemos nombres, Husserl la transforma en la siguiente frase en *hablante*: la identifica inmediatamente con el *ego cogito*. Sin embargo, este último estadio en la genealogía de la experiencia moderna permite cuestionar, de modo radical, tanto la fundamentación cartesiana del sujeto en su expresión, como la identificación diltheyna entre la *Erlebnis* y su expresión. Y con ello, instalar la pregunta por una experiencia muda, por una in-fancia de la experiencia.

III. Vida infantil, la superación de la metafísica

Antes de avanzar hacia la formulación de su teoría de la infancia que, en cuanto estadio potencial del lenguaje emancipado de la necesidad de actualización, permitiría pensar una superación de la infinita tarea metafísica de división, Agamben dedica una “Glosa” a pensar dos ejemplos de una experiencia no subjetiva: por un lado, un recuerdo de la caída de un caballo, relatada por Montaigne en los *Ensayos*, que proporciona la idea de una experiencia producida en un estado de inconsciencia que, sin pertenecernos, es una experiencia de lo inexperimentable, el límite de la experiencia en “su tensión hacia la muerte” (*IS*, p. 35). Por el otro, un episodio en el que un enorme perro derriba a Rousseau y lo deja tendido sobre el suelo, narrado en los *Ensueños*, que ofrece también una idea de una experiencia en la que la individualidad y la conciencia son suspendidas y que, al contrario de la anécdota de Montaigne, que concibe su experiencia como una anticipación de la muerte, es vinculada por Rousseau con la experiencia del nacimiento y con un placer infinito.

Aunque Agamben no se detenga en ello, acaso resulte pertinente resaltar que, en ambos casos, la experiencia extrema de suspensión de la subjetividad se produce en contacto con animales. En un contexto de guerras civiles en Francia, Montaigne experimenta la cercanía de la muerte no en el fuego de la batalla, sino en el refugio seguro de sus tierras: un “hombrecito” montado en un “caballo cómodo mas en absoluto resistente” fue embestido por uno de sus criados “alto y fuerte, montado en un poderoso rocín que tenía una boca muy dura,

fresco aún y vigoroso” (Montaigne, 1997, p. 56). Una muerte momentánea, una vida que cuelga de la punta de los labios, en la que el alma ya no se reconoce a sí misma. Rousseau, por su parte, es sacado de su ensoñación cuando un enorme gran danés que perseguía una carroza se lo lleva por delante y lo tumba dejándolo inconsciente. Un leve reingreso en la existencia que suspende todo dolor o temor, y despierta el placer de la indistinción.

Entregados a la naturaleza como fuerza terrible, pero no como un paisaje aterrador e irresistible, sino como una fuerza salvaje que duerme en la domesticidad de ciertos animales, Michel y Jean-Jacques han experimentado, en la impotencia física, lo contrario del sentimiento de sublimidad kantiano: no la superioridad moral del sujeto frente al todo-poder aparente de la naturaleza, no la humanidad que permanece sin rebajarse, sino el fluir de la vida más allá o más acá de la conciencia, en sus límites extremos (la tensión hacia la muerte, la posibilidad del nacimiento). Una experiencia que, como el sentimiento de lo sublime, comienza con la suspensión de las facultades vitales, pero cuyos resultados son exactamente inversos: aquí, el corte producido por el sentimiento de sublimidad en el interior del sujeto entre la impotencia física y la “facultad de resistencia distinta”, queda suspendido y la “vida” del sujeto queda restituida, al menos de modo momentáneo, a la indiferenciación común de la que había sido expropiada (cfr. *KU*; §28, trad. cit., pp. 247-250).

Sin entrar en estos detalles, Agamben encuentra en aquellos ejemplos un adelanto de concepto de inconsciente que dominó el siglo XIX hasta ser reformulado por Freud. Y en este concepto cifra los rasgos de una “nueva experiencia”. La crisis de la experiencia moderna se hace evidente precisamente cuando la experiencia inconsciente es atribuida a la tercera persona: ya no se trata de una experiencia de un *Yo*. Pero además, el “ello” freudiano ya no apunta en tensión hacia la muerte, sino que se retrotrae hacia la infancia. Por ello, una teoría de la experiencia que quiera salirse de las aporías de la experiencia moderna, deberá ser una teoría de la in-fancia.

En el siguiente capítulo, Agamben delinea esa teoría siguiendo las indicaciones de Benveniste acerca del lenguaje como origen y lugar del sujeto: el *ego* no puede definirse por medio de un “sentimiento mudo de ser uno mismo que cada cual tendría, ni mediante la remisión a alguna experiencia psíquica inefable del *ego*, sino solamente por la trascendencia del yo lingüístico con respecto a toda experiencia posible” (*IS*, p. 43). Si el sujeto es sólo el locutor, no puede ser el origen de la experiencia muda, anterior a las palabras, sino sólo su expropiación: la experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, es

aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia “muda” en el sentido literal del término, una *in-fancia* del hombre cuyo

límite, justamente, el lenguaje debería señalar. Una teoría de la experiencia podría ser solamente en este sentido una teoría de la in-fancia. (IS, p. 45)

¿Qué es la infancia? En el prefacio de 1989, Agamben aclara que no se trata de un hecho cuyo lugar cronológico podría aislarse o de una edad o un estado psico-somático: el concepto de infancia es, por el contrario, “un intento de pensar estos límites [los límites del lenguaje] en una dirección que no es aquella, trivial, de lo inefable” (IS, p. IX). Y por ello, no puede entenderse como el mito de una sustancia psíquica pre-subjetiva, que sería correlativo al mito de un sujeto pre-lingüístico, porque infancia y lenguaje se co-pertencen, coexisten y, en el círculo infinito que es la experiencia, uno es el origen del otro. La infancia no es un Paraíso perdido que abandonamos al comenzar a hablar, sino que “coexiste originariamente con el lenguaje y se constituye mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto” (IS, p. 46).

La experiencia pura, entonces, será la infancia del hombre: “*que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, eso es la experiencia*” (IS, p. 49). A diferencia de los animales, el hombre no posee el lenguaje como el animal posee su voz. Como sabía Mallarmé, los animales son siempre lengua, no entran en ella, son indisociables de su voz, son en la indistinción entre lengua y habla. El hombre, en cambio, es el animal que está privado de lenguaje y que tiene por ello que recibirlo. O mejor: el hombre es el animal que posee el lenguaje sólo en el modo de la potencia: nace sin un discurso articulado y en esa inarticulación infantil inicial, yace una potencia de decir en cualquier lengua. Como reiterará mucho más tarde, en *SL*, lo especial en el hombre no es que posea lenguaje, sino que lo adquiera (*SL*, p. 97). De este modo, la infancia es el modo en que aprehendemos el lenguaje en la separación entre habla y lengua (la *parole* y la *langue* saussureanas), lo semántico y lo semiótico y sólo porque esta diferencia existe, hay historia. “La infancia, la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, le abre por primera vez a la historia su espacio” (IS, p. 51). La historia existe porque hay una infancia del hombre, porque no hay una identidad entre el lenguaje y lo humano y porque existe esa separación entre lengua y discurso. En un libro reciente, W. Watkin explica el círculo entre infancia e historia:

Es sólo porque tenemos infancia que tenemos historia y es sólo porque tenemos una historia que somos humanos y tenemos el potencial de acceder al completo significado de esto recuperando nuestra infancia. Parecería que tenemos dos infancias: la infancia que hemos perdido y la infancia que debemos recuperar. [...] Al perder el lenguaje nos volvemos seres humanos y vivimos, al intentar recuperarlo, creamos la posibilidad de volvernos algo así como un post-humano. (Watkin, 2010, p. 8)

La infancia se vuelve el modo de pensar una alternativa a los problemas de la metafísica occidental y, como dirá Agamben en PS, el único modo de superarla (una superación que no implique, por paradójico que suene, una salida por fuera de ella). Se trata de un estado ontológico de no-habla dentro del lenguaje, que acompaña al hombre como un resto potencial nunca actualizado y que abre el espacio a lo que está más allá de lo humano. Es una experiencia del lenguaje, no de un objeto, como la experiencia moderna, sino experiencia del puro hecho de que se habla, del límite del lenguaje sin residuos de lo inefable.

De este modo, la teoría de la infancia puede dar cuenta del problema histórico de la incomunicabilidad entre la lengua y la palabra. No se trata, en efecto, del pseudo-problema filosófico-científico acerca de cómo es posible pasar de la lengua (plano de significación unitaria del signo lingüístico) a la palabra (plano de la significación engendrada en el discurso), sino del problema inverso acerca de “cómo ha sido posible *dada la palabra* construir la lengua” (PS, p. 158). La infancia es precisamente la dimensión histórico-trascendental que se sitúa en ese hiato: lo humano es el pasaje de la pura lengua al discurso y ese instante de tránsito es la historia (IS, p. 55).

Pero además, la infancia es la *khôra*, ese espacio de reunión, ese espaciamento de identidad-diferencia en el que las oposiciones binarias entran en resonancia y suspenden sus rasgos cualitativos distintos para formar parte de un único sistema: en el lenguaje humano se produce una resonancia entre la lengua natural (el patrimonio hereditario transmitido genéticamente) y el lenguaje cultural (heredado por vínculos no genéticos). Finalmente, en tanto que modo de pensar, la infancia es lo contrario del mito lévistraussiano: una máquina de transformar la pura lengua prebabélica en discurso humano, la naturaleza en historia.

Por lo demás, la infancia no será solamente una respuesta posible al problema del lenguaje, aunque ésta haya sido, en efecto, su primera función en la filosofía agambeniana. Así como ha permitido pensar el problema de la experiencia en el momento mismo de la escisión entre palabra y lengua, el momento del pasaje de la naturaleza a la historia, permitirá algo más adelante en el itinerario filosófico de Agamben, pensar la vida humana en su potencialidad inmanente: el niño será un paradigma —ejemplar y ejemplo, modelo y copia— de una vida que no se agota en eventos biográficos, una potencia que excede sus formas.

En 1996, momento en el que ya se encuentra trabajando en su proyecto diagnóstico político y en el que ha formulado ya los conceptos de “vida desnuda” y de “forma-de-vida” (conceptos que, como veremos, formula simultáneamente, como anverso y reverso de una misma preocupación por la vida), Agamben participa de un volumen colectivo dedicado a la

infancia con un texto revelador: “Per una filosofia de la infanzia”. En él, reformulando en parte un capítulo de *IdP*, llamado “Idea della infanzia” (sobre el que volveré en el Capítulo 4.A), Agamben vincula la infancia a la potencia y dice:

La infancia como vocación específica del hombre es [...] el lugar por excelencia de lo posible y de la potencia. No se trata sin embargo de una simple posibilidad lógica, de algo no real. Lo que caracteriza al niño es que él es su potencia, vive su posibilidad. Hay algo así como un experimento específico de la infancia, que no distingue ya entre posibilidad y realidad, sino que hace de lo posible la vida misma. (FI, pp. 236-237)

La infancia es la vocación: el hombre es el animal que ha declinado todo destino específico y todo ambiente determinado para atenerse a su propia inmadurez. Una inmediata coincidencia entre vida y posibilidad en la que el niño pone en juego su “vida” entera: juega, es decir, arriesga y disfruta, su vida a cada instante, incluso su vida fisiológica, transformándola a través del juego en una siempre posible, siempre revocable, forma de vida. Una inmanencia sin lugar y sin sujeto, una adherencia a la vida que no se adhiere a ninguna identidad ni a algo sino a su propia posibilidad y potencia: “inmanencia absoluta que no es inmanente a nada” (FI, p. 238). Agamben encuentra en el niño “el paradigma de una vida absolutamente inseparable de su forma, de una forma-de-vida absoluta y sin residuos” (*idem*) pues en él no se puede jamás aislar una vida desnuda o biológica y no porque tenga una vida misteriosa, fantástica e irreal sino porque él “se adhiere tan estrechamente a su vida fisiológica, que deviene indiscernible de ella” (FI, p. 139).

Una expresión latina explica este carácter infantil de estar adherido, pegado, unido (¡nunca sujetado!) a la vida: *vivere vitam*, vivir la propia vida, donde de un modo paradójico se restituye toda la fuerza transitiva al verbo vivir sin que por ello haya un traspaso a un objeto, o mejor, donde el objeto no es otra cosa que el propio vivir. Esta es la especie de vida del niño:

Y por ello él es el único ser integralmente histórico, si historia es, justamente, aquello que es absolutamente inmanente, sin, no obstante, jamás identificarse con un hecho. [...] así la infancia, la vida del niño, que parece toda disipada en pequeños hechos y episodios sin significado ni historia [...] resta en cambio inolvidable como cifra de una historia más alta. (FI, p. 240)

Infancia e historia y sus relaciones recíprocas serán vueltas a pensar en el contexto de la preocupación más reciente por la vida, como alternativas al proceso de desnudamiento emprendido metafísica y políticamente en Occidente.

IV. Literatura e infancia: fábula, *fiaba* y poema

La experiencia, en el sentido tradicional que Benjamin recogía en “Experiencia y pobreza”, está siempre vinculada al relato, a la narración. La experiencia infantil puede, por tanto, ser narrada en un relato que ofrezca al hombre otra relación con lo indecible. En la última “Glosa” del ensayo que estamos considerando, Agamben analiza la experiencia de lo indecible en las iniciaciones místicas de la antigüedad y la opone a la experiencia infantil narrada en la fábula. En los misterios, el hombre hacía la experiencia del callar, pues el misterio no era algo revelable en palabras, sino la experiencia de la absoluta separación entre lo indecible y la palabra, entre lo no lingüístico y el lenguaje, entre el ser in-fante y el ser hablante. La fábula es el reverso exacto de ese no-poder-decir. Es algo que sólo se puede contar y en ello reside la “verdad” de la infancia como originaria dimensión humana. El hombre de la fábula tampoco habla, pero no por la obligación que lo vincula a un saber iniciático, sino por un hechizo que lo arroja a “la pura y muda lengua de la naturaleza” (*IS*, p. 65). Y, en esa brecha abierta entre el lenguaje humano y la lengua de la naturaleza, en ese instante anterior a la historia, animales y hombres intercambian confusamente los roles: el animal entrega su mutismo al hombre, el hombre presta su locuacidad al animal.¹⁴⁷ Esta escena es acaso el contrapunto perfecto de aquella imagen —mencionada por Agamben en otro lugar— que ilustraba una gramática italiana del siglo XIX, *La Grammatica della signorina Mimi*, en la que una niña sentada entre un gato y un perro simboliza el peligro constante (que la metafísica, la gramática y la lógica deben conjurar de todos los modos posibles) de que la palabra humana se pierda en la voz animal (*PS*, pp. 157-158).

En 1979, Agamben publica un breve artículo en un libro homenaje a la ilustradora Giosetta Fioroni, “Fiaba e figura” donde continúa esta idea. Allí se presentan tres relaciones posibles del hombre con lo indecible: los misterios, la tragedia y la *fiaba* (el cuento de hadas).

¹⁴⁷ En el anteúltimo ensayo de *IS*, “Fiaba e storia”, Agamben analiza la escena del pesebre como captura del mundo de la *fiaba* en el instante mesiánico del intercambio de roles entre hombres y animales. “Secondo un'antica leggenda, nella notte di Natale gli animali acquistano per un istante la favella: sono le bestie della fiaba che si presentano per l'ultima volta affatate prima di rientrare per sempre nella lingua muta della natura” (*IS*, ed. cit., p. 135). El pesebre disuelve el encanto que había extrañado y animado a los gansos, a las hormigas, a los pájaros hablantes y a la gallina de los huevos de oro. “Mentre tutto, nella favola, è ambigua gesticolazione del diritto e della magia, che condanna o assolve, proibisce o permette, affata o disincanta, ovvero cupa statura enigmatica di decani e figure astrologiche, che sancisce il vincolo destinale che stringe ogni creatura (anche se su tutto ciò la fiaba spiega il velo tramortito dell'incanto), nel presepe, invece, l'uomo è restituito all'univocità e alla trasparenza del suo gesto storico.” (*idem*, p. 139). En la noche mesiánica, concluye Agamben, el gesto de la criatura se deshace de todo espesor mágico-jurídico y adivinatorio y deviene simplemente humano.

La tragedia exhibe, también, como los misterios, una experiencia de la imposibilidad de decir: el héroe quiere decir su inocencia pero “desespera del lenguaje y esta desesperación lo hunde en lo indecible” (FiFi, p. 13). Éste es el conflicto trágico que abre a los griegos el ámbito ético. Misterio y tragedia quedan, acaso, atrapados en la negatividad del lenguaje, y, con ello, en la dimensión metafísica que condena al hombre a escindirse en la búsqueda de un sentido que por siempre se le escapa. La *fiaba*, en cambio, es una nueva figura de lo indecible y “la cifra de esta nueva relación del hombre con lo indecible es el encanto” (*idem*). En ella es un hechizo —y no la participación en un secreto o en una culpa inconfesable— lo que quita la palabra al hombre.

Y, así como en la rima el hombre encantado anuncia su deshacerse en la palabra, las criaturas indecibles del universo místico (que sobreviven en la *fiaba* como gnomos, hadas, orcos y duendes) se despiden de la realidad en la rima. (FiFi, p. 14)

En ese hablar en rima de las criaturas de la *fiaba*, lo indecible afirma su pertenencia a la esfera del lenguaje, “tiene como inexpressado su demora en el lenguaje” (*idem*), desatando al héroe trágico del silencio y abriendo la dimensión ética más propia. La *fiaba* tiene un carácter figural, es decir, anuncia o presenta un evento futuro: las criaturas de la *fiaba* ya no son *misterio*, “son *figuras* de lo indecible, que no reenvían a un significado escondido sino que «portan la figura» de la infancia del hombre” (FiFi, p. 15).¹⁴⁸

Finalmente, también el poema, como no podía ser de otro modo en el pensamiento de Agamben, abre al hombre esa dimensión infantil, una dimensión que no pertenece a lo vivido ni al lenguaje, una zona intermedia entre espíritu y materia, entre lo formal y lo material que

¹⁴⁸ En este artículo Agamben remite, aunque sin mayores detalles, el concepto de figura a los análisis de Auerbach sobre el método figural en la Edad Media (cfr. FiFi, p. 14). El texto de Auerbach, *Figura*, ofrece un estudio de semántica histórica acerca de los sentidos de esta palabra desde la antigüedad hasta Dante, y, con ello, presenta un modelo de comprensión de lo histórico en el que se conectan “el decurso de la temporalidad y el discurso del lenguaje” según señala M. Cuesta Abad en su “Introducción” a la versión española del texto (Abad en Auerbach, trad. cit., p. 27). De este modo la interpretación figural, al contrario de las interpretaciones simbólicas o alegóricas aferradas al horizonte lingüístico, permitiría interpretar un acontecimiento desde otro ulterior preservando al mismo tiempo el carácter único, singular y “real” de ambos. Dice Auerbach: “La interpretación figural establece entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume. Los dos polos de la figura están temporalmente separados, pero ambos se sitúan en el tiempo, en calidad de acontecimientos o figuras reales [...] La interpretación figural pone una cosa en lugar de otra, haciendo que una represente y equivalga a la otra [...] se distingue claramente de la mayor parte de las formas alegóricas [...] debido al hecho de que en ella nos las tenemos con la historicidad real tanto de la cosa significante como de la cosa significada”, E. Auerbach, *Figura*, trad. cit., p. 100.

es el centro a partir del cual es posible “el advenimiento mismo de la palabra poética” (PP, p. 85). Tal como lo señala Agamben en “Vocazione e voce” (1980),¹⁴⁹ esa dimensión aparece en “la razón o el fondo de la poesía (*Grund des Gedichts*)” hölderliana, heredera de la concepción provenzal de la *raza de trobar*. Este es el espacio que permite al hombre salirse de la “simple vida, de la infancia originaria (*ursprüngliche Kindheit*), y elevarse al puro eco (*reine Wiederklang*) de esta vida y de esta infancia”, que Hölderlin define como una *Stimmung* pura y sin materia (PP, p. 86). *Stimmung*: palabra de difícil traducción y larga tradición, afirma Agamben, cuyo sentido se desplaza de la esfera acústico-musical (de ahí su relación con *Stimme*, voz) a la esfera psicológica (en la que excede el mero “estado de ánimo”, ya que implica una unidad armoniosa entre lo objetivo —el mundo circundante— y lo subjetivo —el sentimiento que se experimenta frente a aquel—). Pasión o vocación, estado de ánimo o tonalidad emotiva, una *Stimmung* especial, un sentimiento trascendental, es el lugar de pasaje entre el viviente y el lenguaje, entre la materia sensible (lo representado en el poema) y el espíritu (la elaboración ideal). De este modo, en este instante del tener-lugar de la palabra poética, vida y *Stimmung* se encuentran, más allá de toda determinación idealista, sea ésta una “mera tensión vital” *alla* Schelling o una “intuición intelectual con su mítico, plástico sujeto-objeto” *alla* Hegel. Distanciado de sus antiguos compañeros de seminario, Hölderlin entiende la relación entre ambas como un mutuo desborde de una en la otra: un espiritualizarse de la vida en pura *Stimmung* y sentimiento, un hacerse palabra viva y real de la *Stimmung*. Como el Amor stilnovista —esa “experiencia de la demora en el principio de la palabra”— la *Stimmung* es la “condición para que el hombre pueda, sin estar siempre ya anticipado por un lenguaje extraño, proferir una voz *propia*, encontrar la *propia* palabra” (PP, p. 88). Hacer experiencia del nacimiento de la palabra, captar el origen mismo de la función significante que siempre anticipa al hombre: esa es la tarea que el proyecto poético hölderliano se ha impuesto. Encontrar, en la libertad de la naturaleza y del lenguaje, sin destinaciones ni reenvíos, una palabra que sea verdaderamente humana, como el canto es de

¹⁴⁹ “Vocazione e voce” fue inicialmente leído en una conferencia en Padua en 1980, luego publicado con el título “Hölderlin-Heidegger” en el número de febrero de 1985 en la revista *Alfabeto*, ed. cit., pp. 4-5 y compilado más tarde en PP, versión que cito aquí. Se trata de un análisis de la palabra alemana *Stimmung* a partir del cual Agamben formula una teoría de las pasiones como lugar en el que el hombre occidental piensa la propia relación fundamental con el lenguaje, es decir, la relación de articulación y desarticulación entre *zoon* y *logos*, viviente y lenguaje, naturaleza y cultura. La *Stimmung*, de este modo, pone en cuestión la in-vocación del lenguaje, “nel duplice senso di *situazione in una voce* e di *richiamo*, di *vocazione storica* che il linguaggio rivolge all'uomo”, en PP, ed. cit., p. 84. Algunos pasajes de este artículo serán retomados en LM, por ejemplo la relación *Stimme/Stimmung* en la “Sesta giornata”, LM, ed. cit., p. 70.

los pájaros. Agamben lanza al final de este artículo algunas preguntas que lo guiarán en lo que sigue: “Pero, ¿puede la *Stimmung*, deviniendo *Stimme*, dar al lenguaje un lugar [...]? ¿Puede la apasionada *vocación* histórica que el hombre recibe del lenguaje transformarse en *voz*?” (*idem*). Preguntas que podemos, tal vez, y sin prometer una respuesta asegurante, dejar resonar en la siguiente sección a modo de guías dentro del trabajo de diagnóstico emprendido en *LM*.

Un recorrido por el modo en el que hemos adquirido el lenguaje nos muestra que esta bifurcación entre lengua y habla se ha transformado en una subordinación de la lengua al habla y finalmente en una negación de la lengua: negación de toda experiencia de la naturaleza del lenguaje comparable al modo en que los animales experimentan el lenguaje (cfr. Watkin, 2010, p. 8). En el prefacio de 1989 a *IS*, cuenta Agamben que, entre *IS* y *LM*, había planeado escribir un libro al que llamaría *Voce umana* o *Etica ovvero della voce* cuyas preguntas centrales, según unos apuntes de la época, serían: “¿Existe una voz humana, una voz que sea voz el hombre como el canto de la cigarra o el rebuzno es la voz del asno? Y si existe, ¿es esta voz el lenguaje?, ¿cuál es la relación entre voz y lenguaje, entre *phoné* y *logos*?” (*IS*, pp. VIII-IX). Ese proyecto quedó trunco. No obstante, *LM* será una crítica de la metafísica occidental como proyecto en el que se captura la voz confusa de los animales en la voz humana articulada (*enarthros*: una voz que puede escribirse) y en el que se impone lo inefable como el fundamento del lenguaje en tanto aquello que debe presuponer para poder significar. Por su parte, *IS* ha permitido poner en cuestión dicha tradición metafísica, en la medida en que ha introducido otra figura del lenguaje, la infancia, que, como quería Benjamin, no reenvía a un significado escondido.

1.E. VIDA ANIMAL Y MUERTE HUMANA. VIDA, LENGUAJE Y VOZ

“Avviene come quando camminiamo nel bosco e a un tratto, inaudita, ci sorprende la viarietà delle voci animali. Fischii, trilli, chioccolii, tocchi come di legno o metallo scheggiato, zirli, frulli, bisbigli: ogni animale a il suo suono, che scaturisce immediatamente da lui. Alla fine, la duplice nota del cucco schermisce il nostro silenzio e ci rivela, insostenibile, il nostro essere, unici, senza voce nel coro infinito delle voci animali. Allora proviamo a parlare, a pensare.”

G. Agamben

El animal no puede tener experiencia de la muerte ni puede hablar, sanciona Heidegger en “La esencia del lenguaje”.¹⁵⁰ Y de allí deduce una esencial relación, fulgurante e impensada, entre el lenguaje y la muerte. Experimentar la muerte, ser capaces de morir y de hablar, he aquí lo que puede un ser humano y lo que no puede el animal. La voz inarticulada del animal lo vincula a la vida, la articulación de la palabra humana envía a la muerte. Este es el mitologema que Agamben se propondrá revisar en el libro que analizaremos a continuación.

Sabemos ya, no obstante, que es posible experimentar el tener-lugar del lenguaje, alejándose de la tradición metafísica occidental que lo ha transformado —con la expropiación de la experiencia en nombre del conocimiento— en la esencia por siempre ausente y diferida de lo humano; hacer esta experiencia es aquello que puede, como hemos visto, una vida infantil. El niño, figura de vida inseparable de sus formas —“figura” en el sentido pre-cristiniano de imagen plástica que se transforma—¹⁵¹, que es uno con su cuerpo y con su

¹⁵⁰ Se lee en la versión castellana: “Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar. Puede, sin embargo, hacernos una seña acerca del modo como la esencia del habla nos de-manda y nos retiene así a ella para el caso en que la muerte pertenezca junto a lo que nos de-manda”, M. Heidegger, “La esencia del habla”, trad. cit., p. 159. (Dejo en el cuerpo del texto la palabra “lenguaje” en vez de “habla” para traducir *Sprache*, porque es la traducción que Agamben prefiere). Estas palabras finales, que Agamben cita para comenzar su seminario, coronan la búsqueda heideggeriana de “caminos” para pensar la posibilidad de una experiencia del habla, caminos que recorre eminentemente recurriendo a poetas (S. George, G. Benn y el infaltable F. Hölderlin). Aquí Heidegger afirma que el lenguaje, “en tanto Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones” (*idem*, p. 159).

¹⁵¹ Me refiero aquí al significado de este término en la antigüedad pagana que reconstruye Auerbach en el libro citado en la sección anterior. Por su parte, Agamben sólo refiere, como hemos indicado, a la segunda parte del

mundo narrativo. El niño frente a un sujeto escindido. El poema, la *stanza*, la *fiaba*, una demora en la palabra que habla sin decir necesariamente nada específico, frente a la división metafísica entre el placer del sonido sin sentido (la *phoné*) y el dolor de la palabra articulada (el *logos*), frente al misterio que custodia lo inefable.

Il linguaggio e la morte es un libro surgido del encuentro con otros bajo la forma de un seminario. Siguiendo la indicación que diera su maestro en aquellos seminarios que abrieron para él la posibilidad de la filosofía, Agamben se entrega al ejercicio de saltar más allá de los límites del pensamiento heideggeriano y de pensar, a través de ello, el problema de la presuposición occidental de un nexo indisoluble y fundante entre las facultades humanas de la muerte y del lenguaje. Esta presuposición, además, revela el carácter negativo esencial que se atribuye al hombre y por ello, la pregunta acerca del lugar y la estructura de la negatividad es la que guiará el seminario (*LM*, p. 4). El problema metafísico se muestra, por lo demás, como un problema ético: dado que en un mismo fundamento negativo descansan la lógica y la ética en el horizonte de la metafísica, la Voz es el fundamento negativo, la morada habitual desde siempre escindida del hombre. Y, así como en *UsC* se puso en evidencia el fundamento negativo de la estética, fundamento que la llevaba irreparablemente al cumplimiento nihilista del arte, aquí la ética, también entendida heideggerianamente como morada habitual del hombre, será reconducida a su fundamentación negativa, pero no para aceptarla con resignación sino para “comprenderla” y evitar repetirla ulteriormente (*LM*, p. 6). De ahí que, en el “Excursus” final, Agamben plantee abiertamente el problema político implicado en esta discusión de la tradición filosófica occidental: la filosofía es la justificación de la violencia innatural, no biológica del hombre.

Si, como veremos, *L'a* es el libro en el que Agamben afirma explícitamente la necesidad de hacer una genealogía de la “vida” y propone revisar el funcionamiento de la máquina antropológica a partir de los cortes establecidos en lo viviente, leeremos, a continuación, *LM* como un análisis de esa relación hombre/animal desde el punto de vista del lenguaje: como un estudio de la antropogénesis, operada a partir de la escisión *phoné/logos*, en tanto que modo de fijación para el hombre de un fundamento negativo. Una superación de la metafísica como la que aquí se propone implica no ya sólo una crítica al “sujeto” del conocimiento sino también, de un modo más abarcativo, una nueva mirada sobre el modo en que se construyó en Occidente ese artefacto que llamamos “hombre”, es decir, un análisis del proceso de ensayo donde se propone una interpretación del análisis figural medieval. Cfr. E. Auerbach, *Figura*, trad. cit., 43-67.

hominización que se produce en el lenguaje y gracias al contacto con la muerte. Agamben propone aquí 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.

I. Sólo vivir, sólo morir: el lenguaje como máquina de separar la vida

Agamben se propone discutir aquí la lógica de la fundación negativa del lenguaje y la presuposición metafísica de que el “lenguaje” y la “muerte” son dos facultades esenciales del ser humano (la definición del hombre como viviente hablante y mortal).¹⁵² Tracemos, en gruesas pinceladas, el recorrido propuesto.

Toda búsqueda de un fundamento ontológico, mostrará Agamben, gira en torno a la definición de lo decible, que es una repetición del ser-dicho; y por ello, el fundamento se reduce a la expresión: el ser-dicho no es un fundamento, es pura voz. Agamben propone, entonces, una reconstrucción del problema del fundamento (es decir, de la relación entre el fundamento ontológico y la voz que lo expresa), a partir de una lectura de la cuestión en Hegel y Heidegger.

Un análisis del *Diese*, el “esto” de la certeza sensible, tal como Hegel lo presenta en la *Fenomenología del espíritu*¹⁵³ muestra la imposibilidad, que el lenguaje resguarda, de decir lo que se quiere-decir: intentar asir la cosa sensible, decir “esto”, es siempre ya hacer la experiencia negativa de lo que permanece indecible en el lenguaje. Un análisis del carácter de “ahí” del *Dasein* heideggeriano muestra que esa “esencial apertura” es una experiencia de la anticipación de la posibilidad de la *propia* muerte.¹⁵⁴ Una negatividad esencial recorre al

¹⁵² En su introducción al pensamiento de Agamben, C. Mills da cuenta de la importancia de *LM* en el marco de la obra, no sólo por su alejamiento crítico de la perspectiva heideggeriana, sino porque presenta la discusión más acabada de Agamben con la metafísica occidental. Cfr. C. Mill, *The Philosophy of Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 10-21.

¹⁵³ Agamben cita extensamente el primer capítulo “La certeza sensible o el «esto» y la «suposición»” de la primera sección dedicada a la Conciencia. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. cit., pp. 63-70.

¹⁵⁴ Se hace referencia aquí al complejo y polémico tratamiento heideggeriano del ser-para-la muerte en los §§50-53 de *Ser y tiempo*. Brevemente, Heidegger sostiene que la muerte del *Dasein* no es un hecho que se hará en algún momento presente (“no es «lo que falta» últimamente”), sino un elemento que constituye su ser actual como proyecto (“una «inminencia»”), trad. cit., p 273. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad y, por ello, la posibilidad más propia del *Dasein*. Establece Agamben un paralelismo entre la estructura puramente negativa de la anticipación de la muerte como posibilidad ontológica (la aceptación de

Dasein, pues el “Da” le revela su estructura de ser-para-la-muerte, por contraposición con el animal, el sólo-viviente.

¿Qué comparten el *Diese* y el *Da*? Su carácter deíctico: pertenecen, ambos, a la esfera del indicar que se ha escindido de la significación ya en el comienzo mismo de la filosofía, en el momento en que Aristóteles aborda el problema del ser. La fractura aristotélica de la *ousía* entre esencia primera y las esencias segundas (*Cat.* 2a 11) se corresponde con la fractura entre el pronombre demostrativo (*tis*) y el nombre común. El pronombre será por ello el lugar en el que se produce el traspaso de la indicación a la significación, del mostrar al decir; será el encargado de transformar el puro ser en algo significable. A continuación la lingüística contemporánea (Benveniste y Jakobson) viene en ayuda para caracterizar la especificidad del pronombre: se trata de un signo vacío que remite sólo a una instancia del discurso, el tener lugar del discurso, la enunciación. La enunciación, como instancia independiente de lo dicho y de lo significado, se corresponde con el ser o la *ousía* de la filosofía: aquello que “sin ser nombrado está indicado en el decir” (*LM*, p. 36).

Es aquí donde aparece el problema de la voz, que se revelará como la “dimensión ontológica fundamental” (*LM*, p. 44) y que llevará a la distinción hombre/animal que es definitoria en la caracterización de la negatividad esencial del hombre. Pero hemos de tener paciencia, puesto que “voz” se dice en este texto de muchas maneras: es en efecto la voz del animal, la voz humana que se caracterizará como ausencia, la Voz (capitalización metafísica de la voz como condición del ser en retirada), y, finalmente, la voz que surja de la negación de la Voz, como una experiencia del lenguaje que no se funda en la escisión. Podemos, por ello, estar de acuerdo con Watkin cuando afirma que en el texto que estamos considerando “la voz es siempre, a la vez, el villano y la víctima de la filosofía” (Watkin, 2009, p. 23).

La voz es la que profiere la enunciación y es con ello “pura intención de significar”, “puro querer-decir en el que algo se da a entender sin que todavía se produzca un acontecimiento determinado de significado” (*LM*, p. 45). La pureza original de la voz, anterior a toda comprensión lógica, se evidencia, según Agamben en un pasaje del *De trinitate*

todas las posibilidades como puras posibilidades) y su concreción existencial en el hacerse auténtico del *Dasein* a través de la “voz de la conciencia”: una voz que no dice nada y que anuncia en silencio la culpabilidad originaria del *Dasein*. El concepto de culpa implica una negatividad que constituye el estado-de-yecto del *Dasein*. De este modo, el ser-ahí lleva en sí su fundamento, pero no dispone de su estado-de-yecto en el que se encuentra: él es fundamento de una negatividad (cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. cit., pp. 272-291).

agustiniano (X 1.2) que cita con frecuencia en esos años,¹⁵⁵ donde se presenta la idea de “lengua muerta”: es posible con ocasión de la escucha de una palabra muerta, la experiencia —no lógica sino amorosa— del habla, en la que sin ser ya sólo sonido, todavía no sea significado. La lógica medieval retoma esta idea para pensar una dimensión más original del significado que es pensada como una “categoría de las categorías” subyacente en todo proferimiento verbal. En “L’idea del linguaggio” (1984) Agamben se detendrá particularmente en una objeción que Gaunilo hace al argumento ontológico de Anselmo [argumento que Agamben entiende, desde un punto de vista lingüístico, como la prueba de la existencia del lenguaje: “el ser cuya simple nominación lingüística implica la existencia” es el lenguaje, lo cual equivale a decir que si hablamos es porque hay una preexistencia de la función significante (*PP*, p. 28)]. Gaunilo imagina la experiencia de lenguaje que puede hacer un idiota o un bárbaro frente a un discurso significante que, no obstante, no tiene para él ningún significado: entiende que hay un evento del lenguaje pero no logra aferrar el sentido del enunciado. Hay aquí un “pensamiento de la voz sola” que indica el puro tener lugar del lenguaje y que muestra una palabra que no significa nada y que a la vez significa la significación misma. Pero, la voz aquí no es meramente la *phoné* animal, un flujo sonoro que podría emanar espontáneamente del hombre, sino que es precisamente aquello que debe quitarse para que el discurso significante tenga lugar. Se muestra aquí la operación nihilizante de articulación de la voz humana implícita en la metafísica:

El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el evento de significado es la otra Voz, cuya dimensión ontológica hemos visto emerger en el pensamiento medieval y que en la tradición metafísica constituye la articulación originaria del lenguaje humano. Pero en cuanto esta Voz [...] tiene el estatuto de un *ya-no* (voz) y de un *todavía-no* (significado), constituye necesariamente una dimensión negativa. (*LM*, pp. 48-49)

La Voz es el fundamento negativo, lo que desaparece en el fondo para que ser y lenguaje (que se han mostrado como idénticos) tengan lugar. Es por ello que también en las reflexiones de Hegel y de Heidegger podrá encontrarse, vaticina Agamben, “un pensamiento de la Voz como articulación negativa originaria” (*LM*, p. 51).

En las lecciones juveniles de Jena de Hegel, Agamben rastrea el problema de la necesidad de quitar lo viviente, el ser empírico múltiple, para convertir el signo natural en un nombre, el ideal simple en sí. Para que emerja la esfera del significado y de la conciencia es

¹⁵⁵ En efecto, vuelve a citar estos pasajes y a analizarlos en el mismo sentido en “Pascoli, esperienza della lettera”, ed. cit., p. 7 y en “La glossolalie comme problème philosophique”, ed. cit., p. 64.

necesario abolir la cosa, como Adán “constituyó su señorío sobre los animales” al darles un nombre y negarlos como seres independientes. Allí Hegel presenta la idea del lenguaje humano como “voz de la conciencia” que, en tanto articulado, es la interrupción de la voz animal como puro sonido vocal.¹⁵⁶ Lo humano se constituye por oposición y negación de lo animal: la articulación del lenguaje humano se muestra como una operación a través de la cual se produce una diferenciación, una interrupción y una conservación de la voz animal: podríamos decir, inclusión exclusiva de lo animal en el hombre, gracias a la cual, como en la teología negativa, eso que el hombre es permanece como esencial indecible que debe decirse por siempre a través de lo que no es. Se pregunta Agamben: ¿qué hay en la voz animal que permite esta escisión y este pasaje? Y responde con un pasaje de las lecciones del año siguiente: “Todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa como sí mismo quitado (*als aufgehobnes Selbst*)” (*Jenenser Realphilosophie II*, citado en *LM*, p. 58). La voz como expresión y memoria de la muerte del animal, contiene en sí el poder de lo negativo, es “voz de la muerte”. El animal que muere exhala el alma en una voz en la que se conserva en cuanto muerte. “La voz es muerte que conserva y recuerda al viviente como muerte y, a la vez, inmediatamente rastro y memoria de la muerte, negatividad pura” (*LM*, p. 59). La voz del animal no está vacía, pues contiene su muerte y, sobre ella, se articula la voz de la conciencia humana, que es su tumba.

Y la muerte, recuerda inmediatamente Agamben, tiene en el sistema hegeliano un carácter antropogenético central, por ello hay una correspondencia entre la dialéctica voz/lenguaje de las lecciones de Jena y la dialéctica amo/esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*: la pura negatividad del goce del amo, ya no animal (deseo), pero todavía no humano (trabajo) es el preciso lugar en el que Hegel ubica la articulación originaria de la “facultad de la muerte” característica de “lo humano.” Por ello, la Voz (ya no signo natural y todavía no discurso significativo) es el lugar en el que se articulan el lenguaje y la muerte, puesto que se ha revelado como voz de la muerte. Ella cumple la articulación de las dos facultades definitorias de lo humano y, como tal, es la figura de la Idea Absoluta, objeto y contenido únicos de la filosofía.

Si bien Heidegger, interesado como está en distinguir al *Dasein* del viviente, no deduce, en principio, como Hegel, el lenguaje humano de la inclusión-exclusiva de la voz animal, Agamben reconstruye en su pensamiento una negatividad aún más original que reintroduce la

¹⁵⁶ Cita aquí Agamben las lecciones de 1803-1804 publicadas por Hoffmeister como *Jenenser Realphilosophie I*.

temática de la voz a través de la idea del reclamo (*Anruf*), de la Voz de la conciencia que llama sin proferimientos vocales, que da a comprender sin decir nada. Así, el silencio vacío de la *Stimmung*, la tonalidad emotiva que abre la dimensión más propia de lo humano, se convierte en una *Stimme*, que, aunque no revela simplemente el ser-sido de la voz animal, es otra Voz que llama en el modo del silencio desde la angustiada experiencia de estar arrojado del *Dasein*. También aquí esta Voz estará relacionada con la muerte: sólo dejándose llamar por ella el *Dasein* puede acceder a la posibilidad insuperable de la muerte y pensarla.

Así, reconducido a los límites de su pensamiento en lo que respecta al problema de la antropogénesis y la división entre el hombre y el animal (tal como sucederá más adelante en *L'a*), Heidegger parece no haber podido salir del horizonte metafísico que piensa la experiencia del lenguaje a partir de la dimensión negativa de la Voz. La duplicidad, articulada siempre de modo negativo, entre el mostrar y el decir, entre la voz confusa y el lenguaje articulado sigue estando a la base de la distinción heideggeriana entre “*die Sage*, el decir originario y silencioso del ser que se muestra”, pero que es indecible por la palabra humana, y el discurso humano, “la palabra de los mortales” que es la única que puede responder a la Voz silenciosa del ser (*LM*, p. 77).¹⁵⁷

Una doble negatividad se le impone al hombre desde la estructura misma de la experiencia deíctica del *Diese* y del *Da* que remiten al puro tener lugar del lenguaje, a la dimensión del ser o de la enunciación. La Voz está doblemente supuesta, en tanto que negación de la voz, como fundamento esencial de la humanidad: como voz quitada, ser-sido de la *phoné* natural y como Voz que muestra el tener lugar del lenguaje y que, por ello mismo no es dicha por ningún discurso. Esta dimensión de articulación-desarticulación constante entre *phoné* y *logos*, naturaleza y cultura, animal y hombre, es la que se ha fabricado como lo

¹⁵⁷ En “Il silenzio del linguaggio” (1984), un artículo que acompaña una selección de textos de los padre sirios sobre la plegaria, Agamben vincula la idea de “plegaria espiritual” de esa tradición con la tradición filosófica occidental analizada en *LM* que concibe un fundamento negativo del lenguaje. Los padres sirios, en efecto, hablan de una experiencia extrema alcanzada a través del silencio y el estupor. Pero el itinerario a través de las figuras del silencio es un itinerario por las figuras del discurso, en el que se alcanza los límites pensado por la ciencia y en proposiciones y piensa sólo el ser, lo absolutamente simple (cfr. “Il silenzio del linguaggio”, ed. cit. p. 74). El silencio, como la *Sigé* del pensamiento gnóstico se muestra como el fundamento negativo del *Logos*, como la demora abismal (infundada) del lenguaje. En la plegaria silenciosa y asombrosa también se hace la experiencia del incomprensible nacimiento de la palabra, del fundamento negativo del lenguaje. Agamben ha dedicado el quinto “Excursus” de *LM* al análisis del mitologema de la voz silenciosa como fundamento ontológico del lenguaje en la mística tardía y en la filosofía gnóstica de la *Sigé* que asimila al *logos* cristiano (cfr. *LM*, ed. cit., pp. 79-81). No obstante, otra experiencia del silencio de la palabra será posible en la pintura (cfr. “Le visage et le silence”, en *IM*, ed. cit., p. 148)

propio del *zoon logon echon*: el lugar donde se finge una captura de la voz confusa en la letra. Por ello, “el hombre es aquel viviente que se quita y a la vez se conserva —como indecible— en el lenguaje: la negatividad es el modo humano de *tener* [*avere*]¹⁵⁸ el lenguaje” (LM, p. 105). Así, muerte y lenguaje comparten la misma estructura negativa: experimentar la muerte es experimentar el quitarse la voz y el comparecer de otra Voz. La Voz es el fundamento místico de la cultura occidental y es el lugar en el que la filosofía ha pensado el fundamento (negativo) de la palabra humana, o, como se nos dice en “Vocazione e voce”, el lugar donde se produce una radical desconexión y una eterna articulación entre el viviente y el lenguaje (cfr. PP, p. 84).

La tarea de la filosofía ha sido un intento de pensar la Voz, ese viaje desde sí a sí de la palabra humana, que, bajo el nombre de Idea absoluta, Bien, *noesis* o *Ereignis*,¹⁵⁹ es la dimensión de lo propio que existe de modo autónomo. En “*Se, l'Assoluto e l' «Ereignis»” (1982), Agamben reconstruye el horizonte semántico del reflexivo indoeuropeo *se que implica no sólo un salir de sí y un hacer que retorne, sino también una relación de una cosa consigo misma, “su ser propia a sí misma” (PP, p. 167). Es en este horizonte de sentido donde ubica no sólo la Idea Absoluta hegeliana (“absoluto” es el participio pasado del verbo *solvo*: operación de soltar que conduce algo al propio *se) y el *Ereignis* heideggeriano (el “acontecimiento” que tiene relación etimológica con el adjetivo *eigen*, lo propio), sino también la sentencia heraclíteica acerca del *ethos* como el *daimon* del hombre, (ft 119) que interpreta del siguiente modo: la morada habitual del hombre, la demora en el *se, es para el hombre aquello que lo divide, el lugar de una escisión (PP, p. 165). Así se comprende que lógica y ética tengan el mismo fundamento, la Voz impensable y silenciosa.

Sin embargo, en este artículo, intenta Agamben pensar una salida de la negatividad en los conceptos de Absoluto y de *Ereignis*. En efecto, la filosofía intenta absolver a lo propio de su escisión: Hegel piensa lo Absoluto como un resultado, un proceso, un devenir similar al movimiento del nombre, que es primero un sonido privado que se niega y determina en una proposición con sentido: “la lógica, sentencia el final de la *Ciencia de la lógica*, expone el

¹⁵⁸ El verbo “avere” aquí podría significar tanto “tener” el lenguaje como el “haber” del lenguaje, su tener-lugar.

¹⁵⁹ Agamben se referirá en este texto fundamentalmente a *Zur Sache des Denkens*. El concepto de *Ereignis* es central en el pensamiento de Heidegger a partir de la década del treinta. Además de en *Acerca del evento* (*Beiträge zur Philosophie. Von Ereignis*) este concepto aparece por ejemplo en *Identidad y diferencia* y en las conferencias “La esencia del lenguaje” y “Tiempo y ser”. Sobre la importancia de este concepto en la filosofía de Heidegger, cfr. M. Berciano, “El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger”, ed. cit., pp. 91-118.

automovimiento de la Idea absoluta como palabra originaria que es una preferencia” (citado en *PP*, p. 176). ¿Es posible pensar aquí lo Absoluto como el cumplimiento del recorrido enajenante y retornante, como una vuelta a sí del hombre al final de la historia? ¿qué forma tendría ese retorno? ¿sería un retorno a la animalidad? ¿una vuelta al sonido sin sentido proferido directamente como el canto del pájaro? ¿una glosolalia, un hablar en glosas con palabras cuya significación es desconocida?¹⁶⁰ ¿una lengua que sin dejar de ser humana y viva, se demora sobre sí misma sin reenvíos históricos o gramaticales, y coincide con su hacer y su praxis? (cfr. *PP*, pp. 176-177). La absolución no se cumple, asegura Agamben, pues, aunque se muestre radicalmente el esencial in-fundamento del hombre, éste se vuelve su fundamento: acaso el hombre sigue teniendo, más allá de los intentos koyevianos, un rostro humano, demasiado humano.

Heidegger, por su parte, intenta distinguir su pensamiento del *Ereignis* del Absoluto hegeliano, que se muestra como una abolición de la finitud humana. Pero, en el análisis de Agamben, también el *Ereignis* es la idea de un cumplimiento, de un demorarse al final en lo propio. Y, aunque se presenta como un intento de pensar la Voz absuelta de la negatividad, no deja de ser una expropiación y un ocultamiento que muestra al pensamiento como tal: puro destinar-se que no se sustrae en lo que es destinado (*PP*, p. 182). Además, en el pensamiento del *Ereignis* hay todavía destinaciones históricas, más desvelamientos: aunque no destinado a una naturaleza, el lenguaje humano sigue estando históricamente destinado y el *Ereignis* es el movimiento en el que el lenguaje es llevado como *Sage* al *Sprache* humano.

De este modo, si en Hegel lo indecible está siempre dicho como ser-sido en todo discurso, en Heidegger lo indecible es lo que queda no dicho en la palabra humana pero que es posible realizar como tal. Absoluto y *Ereignis* están orientados a un ser-sido del que son consumación, condenando (en el mismo momento en que parecen absolver) al hombre a su

¹⁶⁰ En “La glossolalie comme problème philosophique” (1983), Agamben explica el fenómeno de la glosolalia como un hablar con palabras cuya significación es desconocida, hacer la experiencia de una palabra que siendo palabra no quiere decir nada. La glosolalia coincide, así, con el instante en que la voz se articula con el lenguaje: experiencia de la pura instancia nihilizante de la palabra al comienzo. Por ello, hacia el final de este artículo, sostiene que en la tradición onto-teo-lógica, Dios, la Idea y la Nada son todas ellas una glosolalia: palabras insignificantes que fundan toda significación (ed. cit., pp. 63-69). Años más tarde, en *QrA* reanuda esta idea desde el punto de vista del sujeto que la padece, al delinear la figura del sujeto a través de la vergüenza: “La glosolalia presenta, cioè, l'aporia di un'assoluta desoggettivazione e «barbarizzazione» dell'evento di linguaggio, in cui il soggetto parlante cede il posto a un altro, fanciullino, angelo o barbaro, che parla «all'aria» e «senza frutto»”, en *QrA*, ed. cit., p. 106. Palabras insignificantes dichas por un sujeto desubjetivado, la condición existencial de viviente-hablante se revela aquí como una glosolalia ontológica, una radical desconexión entre ambos elementos (cfr. *idem*, p. 120).

humanidad. Con ellos, sin embargo, la tradición llega al final: la demora del hombre y su fundamento negativo más propio permanece como puro destinar sin destino. “El hombre, el animal parlante, es lo infundado que se funda a sí mismo yendo hasta el fondo de su propio abismo y, como in-fundado, repite incesantemente el propio in-fundamento” (PP, p. 186). Por ello, si se quiere salir del pensamiento metafísico y no repetir su problema fundamental,¹⁶¹ es necesario asumir que la fundación del hombre como ser humano ya está cumplida y que lo que debe pensarse ahora es la demora ética, más allá de Hegel y Heidegger, la “palabra simple del hombre, el *volgare illustre* de la humanidad redimida que es lo que queda por decir a una palabra que no tiene ya nada que decir y por hacer a una praxis a la que no le queda nada por hacer” (PP, p. 187).

La fundación ya se ha cumplido, el recorte de lo humano es el dato a partir del cual se debe continuar. En efecto, Agamben está convencido de una cierta excepcionalidad del hombre como animal parlante: el lenguaje no está inscripto en el código genético, es algo histórico: anticipa al hablante y le adviene al infante desde fuera, privándolo de su voz. Usando la imagen wittgensteiniana, dice Agamben que el hombre está en el lenguaje como la mosca atrapada en la botella, lo que no puede ver es justamente aquello a través de lo cual ve el mundo. El lenguaje es 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.

La tradición metafísica ha pensado al animal como un *Nur-lebenden*: podríamos entonces decir que al hombre le resta —como su posibilidad más propia— ser un *Nur-sterbenden*. El animal sólo vive, la vida es por ello lo más im-propio: la radical alteridad inaferrable en cualquier *se. La única posibilidad de aferrarse a una especificidad, para el

¹⁶¹ En este punto, tanto en LM y en el artículo que estamos considerando como en “Idea del linguaggio”, Agamben elaborará una crítica a algunas corrientes del pensamiento contemporáneo que han querido repetir el gesto de Hegel y de Heidegger quedando atrapadas en el problema metafísico del envío que no envía a nada, la ausencia de destino y de fundamento convertidos en un destino y en un fundamento infinito. La filosofía no puede decir la voz, el pensamiento contemporáneo lo ha comprendido y sabe que no existe un metalenguaje último y absoluto al cual referir toda instancia discursiva. Así, la hermenéutica asume la irreductible prioridad de la función significante: fundamento indecible que arroja al hombre en la historia y en el destino. El pensamiento de la diferencia, por su parte, afirma que el lenguaje se mantiene en el principio, pero la demora en el *arché* tiene una estructura negativa de la escritura y del *gramma*: el lenguaje es la nulificación y el diferimiento de sí y el significante es la cifra irreductible de este in-fundamento. Por ello, en estos intentos queda en la sombra lo que debería ser la tarea de la filosofía: la eliminación del presupuesto, su absolución. Frente a esto, Agamben pregunta: si estamos atrapados en el lenguaje como la mosca en la botella, ¿es posible salir de la botella? ¿es posible un discurso que sin ser un metalenguaje ni hundirse en lo indecible diga el lenguaje mismo? (cfr. LM, ed. cit., pp. 105-106 y PP, ed. cit., pp. 185-186, y PP, ed. cit., pp. 30-34).

animal al que no le incumbe ninguna naturaleza o identidad, es la de hacer de su muerte y de su nada su patrimonio antropogenético. De esta manera, sólo separando su muerte de su vida, y volviéndola su posibilidad más propia, el hombre puede fingir su diferencia. Pero en esta administración (gestión) de la propia muerte, se ha convertido en el regulador de la muerte y de la vida de todas las especies, ha construido sobre la nada, su propia soberanía: el dominio de su propia muerte se ha transformado en dominio de la vida animal. Hay entre vida y muerte un hiato, ya no son la continuación natural una de la otra, sino que al volverse la posibilidad más auténtica, la muerte se erige como el parámetro de la vida verdadera frente a la vida animal que se nos muestra ahora como mera vida, una vida de la que es posible disponer. Iniciado el proceso de distinción, es imposible detenerlo: hombre/animal, hombre/mujer, *logos/phoné*, ario/judío: una misma máquina de separar y jerarquizar la vida operando en distintos contextos. La preocupación agambeniana por la vida tendrá siempre como premisa el proceso de hominización aquí descrito en abstractos términos metafísicos que, incluso en este mismo libro, no oculta sus derivas políticas.

II. Vivir y poeatar, pensamiento de la voz y la experiencia de la letra

Antes de seguir con las implicancias políticas de esta investigación metafísica, retrocedamos unos pasos y veamos si el arte, en este punto, puede venir en ayuda. En la séptima jornada del seminario, acaso celebrando el *shabbat*, Agamben propone el análisis de textos poéticos con el objetivo de pensar la existencia de una experiencia posible del lenguaje que, a diferencia de la filosófica eminentemente considerada aquí, no repose en fundamentos indecibles. Difícil resulta adivinar las motivaciones de esta jornada pues, lejos de poner en marcha la respuesta al problema que se está considerando, la experiencia del advenimiento de la palabra poética aquí analizada, será pensada en consonancia con la palabra filosófica como experiencia de una nada que sólo puede indicarse negativamente. Poesía y filosofía muestran aquí su esencial copertenencia en la escisión. Y es que, como ya hemos visto, no se trata de reivindicar unilateralmente una sobre la otra, sino que poesía y filosofía, verso y prosa, deberán entrar en una zona de indistinción para que algo así como una “palabra humana” pueda tener lugar.

El advenimiento de la palabra poética entre los trovadores del siglo XII, sostiene Agamben, se evidencia como una experiencia de la nada, “trovar” es hacer experiencia de la

razo, del evento del lenguaje, como *introvabile*.¹⁶² La experiencia poética coincide con la experiencia filosófica: el tener-lugar del lenguaje es indecible, en su advenir la palabra queda no dicha en eso que se dice. La poesía es el lugar de la memoria y la repetición: el elemento métrico-musical que permite el eterno retorno del advenimiento, es la conmemoración de la inaccesibilidad originaria y dice, como la filosofía, sólo la indecibilidad del acontecimiento del lenguaje.¹⁶³

En esos mismos años, Agamben reflexiona sobre la obra poética de Giovanni Pascoli,¹⁶⁴ un poeta enamorado del “mundo infantil” que busca alejarse del carácter logócrata de la poesía. No obstante, a pesar de sus intentos, también la poética de la lengua muerta de Pascoli se mostrará como una experiencia del advenimiento original de la palabra en la que pensamiento y poesía hacen “experiencia de la muerte de la palabra”. Frente al texto pascoliano, plagado de onomatopeyas, fonosimbolismos y palabras provenientes de lenguas muertas, estamos como el bárbaro que no conoce la *dynamis* de las palabras. Hay en esta poética, reconoce Agamben, una salida de la dimensión semántica del lenguaje y un retorno a la esfera originaria del puro querer-decir: la voz en su pureza originaria, un sonido que no simboliza. Sin embargo, sigue tratándose de una experiencia de la muerte y la negatividad, pues “sólo muriendo en la letra, la voz animal se destina como puro querer-decir al lenguaje significante y sólo muriendo la lengua articulada puede retornar al confuso seno de la voz de la que ha salido” (*CI*, p. 75). Así, también en la poesía de Pascoli las palabras sin vida devienen nuestra viva voz: “por un segundo, en el corazón del poeta, las letras muertas, cantan y viven” (*CI*, p. 78). Por ello, la pregunta persiste: “¿es posible hablar, poetar, pensar más allá de la letra, más allá de la muerte de la voz y de la muerte de la lengua?” (*idem*) Y resuena todavía en el análisis de la plegaria espiritual de los padres sirios que citábamos antes:

¿Y si el lenguaje antes que tener-lugar como in-fundado en el silencio, no hubiese, en cambio, tenido lugar jamás? ¿Qué sería una palabra que se hubiera emancipado

¹⁶² Juego de palabras entre “trovare”, la experiencia de la palabra propia del canto y la poesía y “trovare” en el sentido del italiano actual de “encontrar” (cfr. *LM*, ed. cit., p. 84).

¹⁶³ Es de notar el modo en que se conjuga una exégesis de los textos poéticos y trágicos a un mismo nivel que la exégesis filosófica. El arte no es un ejemplo para validar hipótesis sino que la literatura es un espacio discursivo en el que debe evaluarse igualmente la constitución de los mitologemas que han dirigido nuestras vidas.

¹⁶⁴ Con pequeñas variantes, Agamben escribe dos artículos muy similares dedicados a este poeta. Se trata de “Pascoli, esperienza della lettera” publicado en *Alfabetica* en 1981 y “Pascoli e il pensiero della voce” publicado originalmente en 1982 como prefacio al libro de Pascoli *Il fanciullino* y republicado en 1996 en *CI*, ed. cit., pp. 67-78 (las citas corresponden a esa edición). La idea de infancia agambeniana, aunque podría parecer deudora del interés pascoliano por la cándida experiencia del niño, muestra sus distancias respecto de ella.

completamente de la *Sigé*, que no estuviera ya ni fundada ni in-fundada en el abismo de Dios? Una tal palabra no demoraría más en estupor y silencio, pero no estaría tampoco más allá de éstos en un lugar más originario. Mejor, no habiendo tenido lugar jamás, ella sería la simple, habitual palabra humana.
("Il silenzio del linguaggio", p. 79)

III. Vida y muerte de la lengua: decir lo nunca sido

La Voz, ya dijimos, es el fundamento místico sobre el que se apoyan la lógica, la ética, la teología y, como veremos a continuación, la política occidentales. Es necesario por ello llevar a cabo una impiadosa liquidación de lo místico y construir una morada, una Casa de la Vida —si se me permite volver por un momento a la imagen del cuento agambeniano— cuyos basamentos ya no sean fundamentos indecibles, sino la infancia del hombre. El nihilismo se ha cumplido, "toda la experiencia humana del lenguaje ha sido reconducida a la última realidad negativa de un querer que quiere-decir nada" (*LM*, p. 115). Ahora es necesario —pues, como se nos indicaba en *UsC*, sólo cuando la casa está en llamas puede verse su problema arquitectónico fundamental— "hacer visible la morada infantil (sin voluntad y sin Voz, y no obstante *ética*, habitual) del hombre en el lenguaje" (*idem*).

Es de la mano de otro poeta, Giorgio Caproni, que Agamben trazará la cartografía de ese País de Nunca Jamás. Un poema de 1971, "Ritorno", que Agamben transcribe al final de *LM* —tras haber descartado el discurso filosófico, la poesía y la tragedia— abre el espacio para pensar una posibilidad de revocar la vocación humana por el misterio y la negatividad:

Sono tornato là
dove non ero mai stato.
Nulla, da come 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.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Una posible traducción sería: He vuelto allí/donde nunca había estado./Nada, de como no fue, ha cambiado/En la mesa (sobre el hule/ a cuadros) a medias/ en reencontrado el vaso/jamás llenado. Todo/ha quedado todavía tal/como nunca lo había dejado. El poema está compilado en G. Caproni, *Tutte le poesie*, ed. cit., p. 392. En esa edición se recopilan, además, algunos artículos críticos sobre su obra. El artículo de Italo Calvino (*idem*, pp. 999-1002) resulta de particular interés dado que muestra una afinidad con algunas de las hipótesis agambenianas. Por ejemplo la idea de un *suspense* entre lírica y prosa que habría en la obra de Caproni o "un elementare attaccamento alla vita" que Calvino encuentra como confirmación de la idea de que "ciò che è, è poca cosa, mentre il resto (il tutto, o quasi) è ciò che non è, che non è stato, che non sarà mai" (*idem*, p. 999) y que Calvino entiende como una ontología negativa de Caproni; ontología que, de todos modos, desde el punto de

Estar en el lenguaje sin ser llamado por la muerte: ninguna voz silenciosa nos empuja como el canto las sirenas hacia el mar de lo indecible, pues ni siquiera estamos de viaje. Un país sin dolor, alejado de aquella morada inquietante de la poesía moderna (cfr. Capítulo 1.C), la *khôra* —tomemos nota, otra vez la *khôra*— donde “ninguna voz se profiere en la muerte”, como la dimensión más propiamente humana, única en la que es posible al hombre un no haber nacido y un no tener naturaleza (*LM*, p. 121). No un viaje que nos separe de lo habitual para atravesar maravillas y terrores y retornar eternamente a un origen. Sino un hábito que suspende en un puro medio lo sido y lo no sido, lo abandonado y lo recuperado, y retorna, dislocadamente, a un imposible no haber sido.

Todo el seminario, agrega Agamben entre paréntesis en el “Excursus” final, ha querido orientar el pensamiento hacia un *nunca sido*, por contraposición al ser-sido de la voz por siempre diferida que funda la Voz como transmisión indecible. La tarea que viene es la de pensar una palabra y una historia universales nunca sidas que por ello no se destinan en una gramática o una transmisión, tal como lo ha señalado al hablar de Benjamin.

En el mismo año de publicación de *LM*, Agamben publica un ensayo dedicado al *Hypnerotomachia Poliphili* (ver figura 8), un extraño libro del *Quattrocento* italiano célebre por el preciosismo de su edición y por el uso de una lengua queridamente difícil que mezcla términos en italiano y latín, palabras griegas, árabes y hebreas, así como unos falsos jeroglíficos egipcios. En “Il sogno della lingua”, Agamben arriesga una interpretación de esta obra que acaso pueda darnos nuevas pistas para pensar aquella palabra nunca sida que podría ser la morada infantil del hombre en el lenguaje.

Desde el punto de vista de la lengua aquí empleada, los especialistas han querido ver en la obra una tentativa de resolver la querrela humanística entre el vulgar y el latín, aunque esto no explica, estima Agamben, la complejidad sintáctica que llega al extremo de desvincularse de la esfera semántica y genera un efecto de rigidez absoluta. En cuanto a la historia, se narra aquí un sueño, el sueño de Polifilo que vaga en busca de su amada, Polia, cuyo nombre Agamben interpreta como “la gris”, “la vieja” (aunque otros intérpretes han traducido como “muchas cosas”) y que está ya muerta al escribirse el libro: Polia es una muerta que sólo el sueño hace vivir y el libro es su obra pero a la vez su mausoleo (*CI*, p. 54).

vista agambeniano, no podrá ser pensada como una teología negativa, que reenvíe a algo que por siempre se escapa. Allí mismo, unas páginas más adelante se publica también un ensayo de Agamben (*idem*, pp. 1013-1027) que luego publicará en *CI* con el nombre “Disappropriata maniera”, al cual volveré en el Capítulo 4.C.

La primera hipótesis que Agamben sugiere es que Polia es la vieja lengua, la lengua muerta, el latín, que Polifilo restituye a su arcaica rigidez lexical en el discurso vulgar. Una reflexión sobre el lenguaje implícita pero articulada yace en el *Hyperotomachia*: una teoría de la relación entre el latín y el vulgar que, por lo demás, es muy frecuente en el humanismo del siglo XV. Sin embargo, luego de un detallado análisis de la idea de lengua muerta, Agamben descarta esa hipótesis porque no es posible definir la lengua de Polifilo ni como una lengua viva ni como una lengua muerta, ni como una lengua materna ni como una lengua gramatical, sino como todas ellas a la vez: la lengua es aquí un campo de batalla —amorosa— entre exigencias inconciliable y por ello

el *Hyperotomachia* es un desacuerdo de tipo novísimo, en el que las diversas lenguas han penetrado una dentro de la otra y muestran, así, la íntima discordia de toda lengua consigo misma, el bilingüismo implícito en toda palabra humana.
(*CI*, p. 64)

Así, Polia no es una lengua muerta, ni una lengua viva, sino una lengua soñada: el sueño de una lengua desconocida y novísima que existe sólo mientras dura su realidad textual. El amor entre Polia y Polifilo es la figura de la perfecta autorreferencialidad de la lengua, en la que se realiza el proyecto de una absoluta demora de la palabra en el principio. Donde la máquina de diferir, reenviar, transmitir y construir misterio, podríamos completar, se detiene. Este sueño de perfecta autorreferencialidad es soñado una y otra vez evocando aquella pura lengua “faltante en toda lengua instrumental, hace posible la palabra de los hombres” (*CI*, p. 65).

Otra “experiencia” del lenguaje y de la muerte es posible. Leamos la idea con la que abre el siguiente libro de Agamben: al experimentar los límites del lenguaje es posible salir de la prisión de las representaciones, pues “donde acaba el lenguaje comienza no lo indecible, sino la materia de la palabra” (“Idea della materia” en *IdP*, p. 15); del mismo modo, una experiencia de cercanía con la muerte (volver a la vida tras una muerte aparente) no nos libera de tener que morir alguna vez, pero sí de las representaciones de la muerte: quienes han tenido una experiencia así “no tienen nada que decir sobre la muerte, pero encuentran materia para muchos cuentos y muchas bellas fábulas sobre sus vidas” (*IdP*, p. 15). En una glosa a Kafka, Agamben vuelve sobre la idea de la muerte aparente y dice:

Esta muerte aparente, este retorno de donde no hemos jamás estado, es el lenguaje. [...] Vueltos de donde nunca hemos estado, estamos finalmente aquí, donde no podremos regresar. Lo no-lingüístico, callado en la palabra, es ahora perfectamente decible. (*QgK*, pp. 37-38)

Una vida poetada surgida de la liberación de las representaciones: una potencia que es, en realidad, el asunto y la materia de nuestras vidas. Un volver de la falsa muerte que nos devuelve un uso del lenguaje puramente humano en el que la máquina presupositiva se ha detenido.

De este modo, al menos aquí, así como en los textos de la época dedicados a Benjamin que analizamos en la sección anterior y en el final de *LM*, parecería que la voz puede ser absuelta de la negatividad de la que ha sido portadora y transformarse en *poiesis*, en palabra creadora que, liberada de su genealogía de la negatividad, es pensada de otro modo en la relación lingüística pero también en la relación ética de lo existente.

IV. Metafísica y política: fundamento negativo y vida sagrada

La investigación aquí emprendida sobre el lenguaje está relacionada con la política: el lenguaje, como dirá más adelante, es lo común que liga a los hombres, y, por ello, si se concibe como un presupuesto deviene algo irreal e inalcanzable frente a lo cual el “singular” está desarmado. Estamos a un paso de la primera formulación de la experiencia política como la de una comunidad sin presupuestos, pero, en *LM* Agamben termina su diagnóstico estableciendo una complicidad entre el “indecible saber sacrificial de los misterios, como iniciación a la destrucción y a la violencia, y el fundamento negativo de la filosofía” (*LM*, p. 131).¹⁶⁶

Dado que el hombre tiene como propio fundamento sólo su propio hacer (su propia violencia), la antigua función sacrificial religiosa tiene como objetivo fingir un fundamento que no es más que el propio hacer humano, algún hacer determinado que queda separado, excluido, convertido en *sacer* e investido con prohibiciones y prescripciones rituales. La comunidad está fundada en aquello que está excluida de ella. De allí la ambigüedad de lo

¹⁶⁶ La implicancia política de este libro ha sido muy bien descrita por T. Negri (“Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic” en Calarco-De Caroli, ed. cit., pp. 109-125) quien lo restituye a su contexto de aparición. Entendiendo *LM* como “Agamben's first fully philosophical and substantially metaphysical book after a long literary apprenticeship” (ed. cit., p. 110) —observación por lo demás unilateral y poco sustentable, según la lectura de la obra agambeniana aquí propuesta—, Negri supone que éste presenta tanto una “negación teórica” como un “rechazo ético” de la asimilación entre inmanencia y dialéctica. Pero este rechazo de la dialéctica, compartido con el post-estructuralismo francés, surge de una particular situación del pensamiento en Italia: la crisis del marxismo de la que ha querido hacerse cargo la “filosofía de la *Krisis*”. En este libro, sostiene Negri, Agamben enfrenta el problema de la negatividad tal como lo presentaba el pensamiento de la *Krisis*, pero afrontando el problema de la mistificación política a la que es llevada toda filosofía que proponga un fundamento negativo.

sagrado que es abyecto y augusto, ignominioso y reservado a los dioses: sagrada es la ley y sagrado es quien viola la ley, es decir el *homo sacer* que es excluido de la comunidad y abandonado a sí que puede ser muerto sin cometer delito.

el infundamento de toda *praxis* humana se oculta aquí en el ser abandonado a sí mismo de un hacer [...] sobre el cual se funda, sin embargo, todo hacer lícito: eso es lo que permaneciendo indecible e intransmisible en todo hacer y en toda palabra humana, destina al hombre a la comunidad y a la transmisión. (*LM*, p. 132)

Muchos años antes de comenzar con *Homo sacer*, Agamben vincula la máquina lingüística y metafísica a la máquina sacrificial separadora de lo viviente. Metafísica y política son una misma operación sobre el viviente que ha de ser suspendida para poder seguir viviendo. “Indecible” y “sagrado” describen el mismo proceso de separación. Y es que la violencia del sacrificio no es “un dato biológico originario”, es la ausencia misma de fundamentación del hacer humano lo que constituye su carácter violento. La innaturalidad de la violencia humana es una producción histórica del hombre y “está implícita en la concepción de la relación naturaleza y cultura, viviente y *logos*, en la que el hombre funda su propia humanidad” (*LM*, p. 132). De igual modo, así como con el mitologema sacrificial se busca fundar la vida de la comunidad, con el mitologema de la Voz la filosofía intentaba absolver al hombre de su infundamento, pero la liberación queda incumplida y la filosofía termina, de este modo, justificando la violencia.

¿Es posible fundar la humanidad en sí misma sin reenvíos a misterios sacrificales? El final de *LM*, que deja abiertas las puertas al proyecto *Homo sacer*, propone como única salida la eliminación de las ideas de naturaleza y cultura, de indecible y decible que trae consigo el mitologema sacrificial:

Incluso la sacralización de la vida deriva, en efecto, del sacrificio: ella no hace, desde este punto de vista, sino abandonar la desnuda vida natural a la propia violencia y a la propia indecibilidad, para fundar después sobre ellas, toda reglamentación cultural y todo lenguaje. (*LM*, p. 133)

Pero el *ethos*, la morada habitual del hombre no es, como vimos, un indecible o un *sacer* que debe custodiarse en lo no dicho en toda *praxis* y en toda palabra humanas. “No es tampoco una nada, cuya nulidad funda la arbitrariedad y la violencia del hacer social. Más bien es la *praxis* social misma y la palabra humana misma hechas transparentes a sí mismas” (*idem*).

A pesar de las frecuentes críticas a su pensamiento por su extremo pesimismo, vemos aquí que siempre antes del diagnóstico, Agamben piensa perspectivas posibles, alternativas al

proceso de desnudización de la vida: así como *IS* presentaba una idea de infancia que permitiera hacer frente al mitologema de la Voz del que se ocuparía en el siguiente libro, en *CV* y en los textos cortos que le siguen intervendrá en los debates de la época proponiendo una mirada alternativa del problema político, antes de abordar la cuestión del *homo sacer*. Si una vida infantil es pensada en simultáneo al fundamento de lo humano en la muerte y la negatividad, veremos que la “forma-de-vida” será pensada en el mismo momento de la formulación del concepto de la “vida desnuda”.

V. Ideas del lenguaje

Volvamos para terminar, al epígrafe con el que empezamos esta sección, un texto que Agamben incluye en un breve epílogo a *LM* dedicado a Caproni. En un bosque rodeado de animales que no piensan sus ruidos indistintos, Agamben cierra su libro sobre la negatividad augurando un *shabbat* del pensamiento, que se detiene y se fusiona con el entorno de ruidos porque ya no tiene qué pensar. Si, como hemos querido, la voz no ha sido nunca, el límite del pensamiento puede traspasarse: no un encuentro sino la fuga, eso ha sido el pensamiento.

No, no era nuestra voz. Nos hemos acercado al lenguaje cuanto era posible [...] pero nuestro encuentro no ha acaecido y ahora volvemos a alejarnos de él, sin pensar, hacia casa.

Por lo tanto, el lenguaje es nuestra voz, nuestro lenguaje. Cómo hables ahora, eso es la ética. (*LM*, p. 139)

El lenguaje es y no es nuestra voz. Una tensión recorre el texto agambeniano, pesimismo y optimismo respecto del lenguaje se suceden sin llegar a una *Aufhebung* tranquilizante. Con ocasión de la muerte de su amiga Elsa Morante en 1985, Agamben escribe un bello texto en el que relata la siguiente anécdota: “Cuando [...] le dije que estaba escribiendo un libro que se llamaba *El lenguaje y la muerte*, Elsa comentó: «¿*El lenguaje y la muerte*? ¡El lenguaje es la muerte!»” (“Il congedo della tragedia” en *CI*, p. 136). Por momentos, Agamben parecería compartir esta certeza. Pero también alberga, como hemos visto, grandes esperanzas en otros usos posibles del lenguaje. Tal vez, como otra poeta amiga, Ingeborg Bachmann, el joven filósofo vacila entre el lenguaje como pena (“En él todas las cosas deben entrar y transcurrir según la medida de su culpa”) y la posibilidad, para la palabra poética, de redención (“Oh, palabra mía, sálvame!”).¹⁶⁷

¹⁶⁷ En la Introducción a *In cerca di frasi vere*, “Il silenzio delle parole” de 1989, Agamben continúa esta idea del lenguaje en Bachmann. Allí cita el discurso en el que Bachmann “desvela el terrible” secreto de que el

Idea della prosa es un libro que expone, como un ejercicio de estilo de literatura potencial *alla* Queneau, una serie de “ideas”. Ideas, en el sentido platónico, que no son el fundamento indecible de un metalenguaje, sino que oscilan entre la anonimia y la homonimia, entre las palabras y las cosas fuera de ellas y que, por ello, son “visiones del lenguaje mismo”. Una escritura aforística, fabulística y poética que asume como propia la consigna nietzscheana para el arte: aquello que se llama habitualmente la forma es el único contenido posible del arte, pero también del pensamiento. Es el libro mismo no la exposición de una o varias teorías, sino el ofrecimiento de una experiencia posible del lenguaje como tal. Entre esas experiencias, hay dos sobre las que quisiera detenerme aquí para terminar. Dos “ideas del lenguaje” comparecen, sucesivas, hacia el final del libro. La primera da cuenta de la relación entre lenguaje y silencio, un silencio no místico que custodia lo inefable, sino el silencio que se muestra como el “hacerse visible de la palabra”:

Mientras que la naturaleza y los animales están siempre cogidos en una lengua y responden con signos, sólo el hombre es capaz de interrumpir, en la palabra, la infinita lengua de la naturaleza y de situarse por un instante frente a las cosas mudas (*IdP*, p. 103.)

La segunda, dedicada precisamente a I. Bachman, es la idea del lenguaje entendido como la máquina de tortura que Kafka describe en *En la colonia penal*. Allí, el condenado es introducido en una máquina que graba en su carne el texto de la norma que ha transgredido. Un instrumento que es a la vez justicia y castigo. Lo que el condenado comprende al final, en la sexta hora luego de un arduo trabajo, es el sentido del lenguaje: es capaz de medir la propia culpa. Pero, cuando el oficial decide entrar en la máquina y el mandamiento que aquella debe inscribirle en la carne adopta la simple orden “sé justo”, la máquina se hace pedazos y no puede escribir el texto: ya no puede torturar, sólo asesinar. El oficial ha introducido esta instrucción con el objetivo de romper la máquina, interpreta Agamben:

El sentido último del lenguaje [...] es la orden “sé justo”; y sin embargo es precisamente el sentido de esta orden lo que la máquina del lenguaje no es capaz de ninguna manera de hacernos comprender. O, mejor dicho, puede hacerlo sólo

lenguaje es la pena y, de modo general, presenta una relación entre filosofía y poesía en la que ambas tienen como tarea, por siempre fallida, expresar lo indecible, es decir, la existencia misma del lenguaje (cfr. SP, ed. cit., pp. XII y XIII). El experimento del lenguaje que los poemas de Bachmann realizan, según Agamben, son un ejemplo más de esa incitación benjaminiana a “una cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje”: el silencio de la palabra que calla en su ser pronunciada, la mostración del mutuo tener lugar de las palabras que pone fin a la pena del lenguaje, porque puede silenciarlo sin abolirlo, dándole una clara, bella y libre “voz humana” (SP, ed. cit., p. XV).

dejando de desempeñar su tarea penal, sólo saltando en pedazos y convirtiéndose, de castigadora, en asesina. (*IdP*, p. 107)¹⁶⁸

UMBRAL

El 8 de marzo de 1914 Fernando Pessoa da a luz a su maestro, Alberto Caeiro. Un poeta infantil, “un animal humano que la naturaleza produjo”, tal como él mismo se define. La operación sobre el lenguaje llevada a cabo por este célebre heterónimo podría acaso caracterizarse como la eliminación de todo residuo retórico de lo inefable, de lo escondido: lo que se dice, sin ambigüedades y con una extrema pobreza léxica, es la existencia misma del lenguaje, el hecho de que hay lenguaje. Por ello, puede decir Octavio Paz, “[s]i Caeiro habla es porque el hombre es un animal de palabras como el pájaro es un animal alado. El hombre habla como el río corre o la lluvia cae.” Una máscara dice el lenguaje, un sujeto de enunciación al que no puede confundirse ya con una sustancia, que no puede ser referido a nada por fuera de ese acto de enunciación, nos revela el secreto del misterio: que no hay misterio. El poema XXXIX de *El guardador de rebaños* afirma que el hecho más extraño de todos, incluso más que los sueños de los poetas o los pensamientos de los filósofos, es que “las cosas sean realmente lo que parecen ser” y que “no haya nada que comprender”. La significación, reenvío metafísico al fundamento negativo, ha sido disuelta en la existencia. La palabra del poeta no custodia lo indecible, el poeta ya no es el lugarteniente de la nada. La escritura de Caeiro acaso sea un posible ejercicio de expresión de aquella voz humana que surge espontáneamente del hombre como el canto de los pájaros, la risa infantil disolvente y certera que no se funda ya en un querer-decir y que persevera, no obstante, en decir cuando ya no le queda nada que decir.

XXXIX

O misterio das cousas, onde está elle?
Onde está que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é misterio?

Que sabe o rio d'isso e que sabe a avrore?
E eu, que não sou mais do que elles, que sei d'isso?
Seempre que ólho para as cousas e penso no que os homen pensam d'ellas,
Rio como um regato que soa numa pedra.

Porque o unico sentido occulto das cousas
E' ellas não tenem sentido occulto nenhum.
E' mais extranho do que todas as extranhezas
E do que os sonhos de todos os poetas
E os pensamentos de todos os philosophos,
Que as cousas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada que comprehend.

Sim, eis o que es meus sentidos aprenderam sòsinhos:
As cousas não teem significação: teem existência.
As cousas são o unico sentido occulto das cousas.

Fernando Pessoa, *Alberto Caeiro: O guardador de rebanhos*

¹⁶⁸ Esta misma “Idea del linguaggio II” será publicada como la segunda glosa “Nella colonia penale” en QgK, ed. cit., p. 38-40.

TRIVMPHVS



ce ligatura alla fistula rubale. Gli altri due cū ueterimi cornibici con-
cordi ciascuno & cum gli instrumenti delle Equitante nymphæ.

Sotto loquale triūphale sciughe era laxide nel medinullo. Nelqle gli
rotali radii erano infixi, delmamento. Balustico. graciliscanti seposa
negli mucronati labii cum uno pomulo alla circumferentia. Elquale
Polo era di finissimo & ponderoso oro, repudiante el rodicabile erugi-
ne, & lo incedioso Vulcano, della uirtute & pace exitialē ueneno. Sum-
mamente dagli festigianti celebrato, cum moderate, & repentine
riuolucioe intorno saltanti, cum solemnissimi plausi, cum
gli habiti cineti di saccoole uolitante, Et le sedente so-
pra gli trahenti centauri. La Sancta cagiane,

& diuino mysterio, in uoce cōsonē & car-
mini cancionali cum extre-
ma exultatione amo-
rosamente lauda-

uano.
* * *
*

PRIMVS



EL SEQVENTE triumpho nō meno mirauiglioso del primo. Im-
pero che egli hauea le quatro uolubile rote tute, & gli radii, & il medimil-
lo defusco achate, di candidē uenule uagamente uaricato. Ne tale certa-
mente gestoere Pyrho cūm le noue Muse & A polline in medio pulsan-
te dalla natura impresso.

Laxide & la forma del dicto qle el primo, ma le tabelle erio di cyaneo
Saphyro orientale, atomato de scintille d'oro, alla magica gratissimo,
& longe accerpissimo a cupidine nella sinistra mano.

Nella tabella dextra mirai exscalpio una insigne Matrōa che
dūi oui hauea parturito, in uno cubile regio colloca-
ta, di uno mirabile pallacio, Cum obstetrice stu-
pefacte, & multe altre matrone & astante

Nymphæ Degli quali uscua de-
uano una flammula, & delal-
tro ouo due spectatissi-
me stelle.

* * *

Figura 8: *Hypnerotomachia Poliphili*. Publicado en Venecia en 1499,
folio k5v-k6r: TRIVMPHVS PRIMVS

CAPÍTULO 2: *VITA QUALUNQUE*. LAS PRIMERAS INTERVENCIONES EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Resumen del capítulo

Se presenta una lectura integral de *La comunità che viene* (1990), como texto bisagra en el que las preocupaciones estéticas de los primeros escritos permiten la construcción de una “filosofía primera en italiano”. El “individuo” de la tradición política es reemplazado por la categoría de “*singularità qualunque*” que prefigura, con su idea del ser-así (*essere-così*), la posibilidad de pensar una forma-de-vida no sostenida sobre la “purificación” de lo humano.

A. Se consideran los artículos inmediatamente anteriores a la publicación de *CV* en los que se presenta una lectura del problema de la potencia que será central en el resto de la filosofía de Agamben. Se evalúa la lectura del planteo aristotélico del intelecto pasivo a la luz de la interpretación del averroísmo latino y las consecuencias que Agamben extrae para el pensamiento y la política. Se construye una interpretación de lo que podría ser, a partir de estas consideraciones, una “vida potencial”. Se analiza el recurso a “Bartleby” como figura literaria de la potencia que se perfila como una de las figuras posibles de la resistencia política.

B. Se examina críticamente *La comunità che viene* (1990), y se expone el modo en que se enlazan de manera ejemplar las problemáticas estéticas con las cuestiones políticas de los textos posteriores. Como continuación de las ideas en torno al lenguaje surgidas en la década anterior, se presentan la idea de la política como “*experimentum linguae*” y la figura de la singularidad como ser-dicho en el lenguaje o ejemplaridad. Se examina el contexto del debate en torno a la categoría de “comunidad” y la participación de Agamben en el mismo. Se discute el problema del doble destino del cuerpo humano: el cuerpo orgánico devenido “vida desnuda” en su materialidad, y la imagen del cuerpo, desencadenada de su destino biológico y su biografía individual, que deviene *cualquiera*. Finalmente, se presenta la “*singularità qualunque*” como figura construida a partir de un análisis del arte que deviene político, y como figura que presenta una manera de pensar la producción de la “vida”, alternativa a la producción soberana de la “vida desnuda”.

C. Se relaciona esta obra con los artículos inmediatamente posteriores (1990-1995), compilados en *Mezzi senza fine* que presentan simultáneamente las categorías de “vida desnuda” y de “forma-de-vida”, adelantando la coexistencia de un aspecto crítico y otro constructivo en la obra agambeniana. Se presenta lo que podría considerarse la herencia nietzscheana en el pensamiento agambeniano sobre la vida, en su doble relación con la política y con el arte. Se discute el concepto agambeniano de “multitud”, heredero del averroísmo latino, y su relación con el debate italiano post-obrerista. Se analiza la influencia de Guy Debord y el situacionismo en la propuesta agambeniana, como modelo de la interrelación entre arte y política: la política como lugar en el que arte y vida se juntan, sin superponerse. Se presenta el interés agambeniano por el cine como arte medial y gestual en el que la propia “consistencia ontológica” de la existencia humana se pone en juego.

2.A. LA VIDA, POTENCIA QUE EXCEDE SUS FORMAS

La vida ha sido pensada hasta ahora en el marco de la filosofía agambeniana a partir de las preguntas por el arte, por la supervivencia de la cultura y por la relación con el lenguaje. Estas cuestiones han ocasionado reflexiones sobre la progresiva reducción de la actividad humana al ciclo biológico (*UsC*), sobre la tendencia de la poesía moderna a la disolución de lo humano y sobre un modo de vida histórico (*S*), sobre el hombre como animal in-fante (*IS*) y

sobre la relación hombre/animal o sobre la muerte como elemento antropogenético en las doctrinas filosóficas (*LM*). Es decir, aunque en gran medida sólo de manera implícita y, en todo caso, no al modo de una teoría monolítica e unitaria, Agamben ha venido desarrollando un pensamiento sobre la vida que no deberemos olvidar a la hora de dimensionar su llamada a que la filosofía venidera ocupada con “genealogía de la vida” (*L'a*, p. 21, *PP*, p. 377).

Hacia fines de la década del ochenta Agamben elabora una interpretación del concepto aristotélico de “potencia” (*dynamis*) y de la cuestión del intelecto posible —siguiendo principalmente la lectura de Averroes— que será determinante para una nueva caracterización de la vida. Un “uso” de la herencia filosófica aristotélica a la vez erudito y polémico, una entrega a la filigrana del texto con el dúplice gesto, humilde y soberbio, en el que el *commentator* entra en una “zona de indiscernibilidad” con el *auctor*.¹ Es por ello que, luego de trazar resumidamente la profusa polémica suscitada por los textos aristotélicos y por su interpretación árabe, me detendré aquí en la lectura que Agamben hace de este *corpus* y en la importancia que podría comportar para pensar la vida en los artículos de la época anterior a la publicación de *La comunità che viene*.

I. Vida, potencia y pensamiento

En este sentido, la conferencia “La potencia del pensiero” resulta fundamental en el contexto de la presente investigación por dos motivos: por un lado, explicita el vínculo insoslayable entre las consideraciones acerca del arte y aquellas acerca de la política dentro de la filosofía agambeniana, y, por el otro, da cuenta de un interés por “lo viviente” que no se agota en el diagnóstico negativo acerca de la fabricación de “vida desnuda” y que podría colaborar, acaso, en la elaboración de una interpretación ni “destinal” ni “natural” de la vida. Escrito inicialmente en 1987, es decir, antes de su intervención más directa en los debates políticos contemporáneos, pero incorporado al análisis de la obra recién a partir de la publicación de las compilaciones posteriores a *HSI*,² este ensayo contiene una caracterización

¹ En el “Estudio preliminar” al libro de E. Coccia sobre Averroes y el averroísmo, Agamben retoma la caracterización de Buenaventura acerca de las cuatro formas de hacer un libro: como *scriptor*, *compilator*, *commentator* y *auctor*. Allí caracteriza con entusiasmo lo que llama la “peculiaridad metodológica” del libro de Coccia, peculiaridad que tal vez podemos suponer con justicia en su propio procedimiento filosófico: “la capacidad de hacer coincidir el análisis filosófico más minucioso con la especulación más pura bajo la forma del comentario”, trad. cit., p. 11.

² Este artículo, en una versión más corta, fue incorporado, con el nombre “On Potentiality”, en la compilación llamada *Potentialities* de 1999, publicada en EE. UU. por su alumno D. Heller-Roazen y forma parte de la colección de ensayos que lleva su nombre aparecida en Italia en 2005 (cfr. *Potentialities*, ed. cit., pp 177-185). El

de lo que podríamos llamar el “proyecto filosófico” agambeniano. Hacia el final, una vez presentada su lectura de la potencia en Aristóteles, Agamben afirma:

Debemos todavía medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. Ella nos obliga a repensar completamente no sólo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero es toda la comprensión de lo viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones. (*PP*, p. 286)³

Considerada en su conjunto, la obra de Agamben podría ser esta tentativa de pensar de un modo nuevo algunos problemas filosóficos tradicionales a partir de una prioridad ontológica otorgada a la potencia. Un pensamiento que busca formular una “filosofía primera” que no se ocupe del “sujeto” —una “conciencia autorreflexiva, centro de imputación de las facultades y de los hábitos”, al que ninguna potencia puede asignársele como una propiedad suya (*PP*, p. 283)—, sino de la “vida”, una potencia que no se agota jamás en su pasaje al acto y que siempre se conserva en él en su forma eminente de potencia de no. Por este motivo, el camino intelectual de Agamben puede leerse, tal como lo venimos haciendo, como un intento de pensar simultáneamente 1) la posibilidad de un arte puramente medial, un arte que sea la “comunicación de una comunicabilidad”; 2) la posibilidad de mantener abierta para la vida en común, la potencia de cambiar lo constituido; y, finalmente 3) la posibilidad de abrir la consideración filosófica más allá (o más acá) del sujeto, hacia lo viviente impersonal. La “nueva ontología de la potencia” que se construye en *CV* anuda aquellas reflexiones estéticas con una filosofía política y presagia, acaso, una “nueva comprensión de lo viviente”.

hecho de que haya sido conocido más ampliamente con posterioridad a la publicación de *La comunità che viene* y del primer tomo de *Homo sacer*, tal vez haya influido en aquellos intérpretes que vieron en la obra de Agamben una desconexión entre la formación literaria inicial y la preocupación filosófico-política posterior y en aquellos que asociaron rápidamente su concepción de la potencia a la idea de “pasividad” y “negatividad” batailleana que, no obstante, Agamben mismo critica. Por ello, es importante señalar que se trata de un texto anterior a *CV* y *HSI*, lo que permite sostener que la vinculación de los planos estético y político, lejos de ser una errática construcción de analogías abstractas entre uno y otro, como querría ver por ejemplo A. Galindo Hervás en los textos que citaré más adelante, es uno de los desafíos más importantes que esta filosofía se propone de modo explícito.

³ Ya E. Castro ha señalado la importancia de este pasaje, al que considera como una “indicación de la dirección de todo el pensamiento” agambeniano, aunque ofrece una interpretación del mismo diversa a la aquí propuesta. Cfr. “La potencia de no: una lectura de Giorgio Agamben”, en G. Agamben, *La amistad*, trad. cit., p. 13. Vuelve a repetir esta idea en E. Castro, *Giorgio Agamben, Una arqueología de la potencia*, ed. cit., p. 138.

1. Filosofía de la potencia

En este artículo Agamben reconstruye las argumentaciones del libro “Theta” (IX) de la *Metafísica* y de ciertos pasajes del *De anima* para encontrar en la *dynamis* unas consistencia y autonomía propias. Consciente de la ambigüedad y de las aporías de estas ideas aristotélicas, en primer lugar, Agamben retoma el problema de la facultad sensitiva (en analogía con la cual Aristóteles planteará el problema del entendimiento en potencia) tal como es formulado en *De anima* (417a).

Es claro entonces que la facultad sensitiva no existe en acto sino sólo en potencia. Sucede como con el combustible que no arde por sí mismo sin el comburente: pues se destruiría a sí mismo, y el fuego como entelequia no tendría ninguna necesidad de existir. (417a 5-9, en la traducción de Llanos, p. 67)

Una arqueología de la subjetividad se evidencia en estos pasajes, señala Agamben, pues la idea de una facultad (*hexis*) en potencia, que existe incluso en ausencia de las sensaciones, conlleva una separación de una cierta actividad con respecto a sí misma para poder ser asignada a algo así como un sujeto: “el modo en el cual un viviente «tiene» su praxis vital” (*PP*, p. 275). Una facultad es, entonces, el nombre de la in-existencia de la sensación en un viviente. Se trata de la forma de una privación (*stéresis*), de un testigo de la presencia de una ausencia en acto. Así, una primera definición de la potencia se delinea como *hexis* de una *stéresis*, el hábito de una privación. Sin embargo, Aristóteles cree necesario precisar aún más la idea de “ser en potencia”, pues la predicamos tanto de un niño como de un adulto, por ejemplo cuando decimos que son en potencia jefe del ejército; por ello, aclara, la facultad sensitiva —como también el pensamiento— debe ser entendida como una potencia en el segundo sentido (*De an.* 417a 29-33). Agamben explica estos pasajes reponiendo la idea de una potencia genérica —como la potencia del niño de construir una casa o de tocar la cítara, que sufrirá una modificación en el aprendizaje— y la potencia en tanto disponibilidad de una privación —como la del arquitecto o el instrumentista que ya tienen la *hexis* correspondiente y es por ello que pueden no ponerla en acto (*PP*, p. 276). La potencia se revela, de este modo, como la posesión de una privación y como potencia de no. La potencia humana, a diferencia de lo que Aristóteles llama una potencia natural —es decir, la potencia específica inscrita en la vocación biológica—, es una vocación anfibia, es un poder la propia impotencia, un poder desmedido, violento y eficaz. Por ello, nada parecido a un sujeto, “una conciencia autorreflexiva”, un propietario de la potencia, es aquí pensable:

El hombre es señor de la privación, porque más que todo otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, entregado y

abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder actuar es constitutivamente un poder no actuar, todo su conocer un poder no-conocer. (PP, p. 280)

Toda potencia, como se indica en el libro “Theta” de la *Metafísica*, puede constitutivamente su propia impotencia, puede no pasar al acto, y es potencia de no ser o no hacer. Además, el paso al acto es un conservarse y un darse a sí misma de la potencia. Contra la hipótesis megárica que sostiene que la potencia es sólo en el momento del ejercicio, confundiendo así actividad y potencia, Aristóteles señala el absurdo de suponer que el constructor no tiene la potencia de construir más que en el preciso momento en que está construyendo (*Met.* 1046b 29-33). La potencia no es sólo la fuente de los posibles lógicos sino que, tiene su propia consistencia más allá de su eventual pasaje al acto. Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo, pero siempre que “impotencia” sea entendida como “potencia de no”. En ella el pensamiento es no pensamiento, la acción es inacción y la obra es inoperosidad.⁴

Agamben invoca un breve pasaje que ya había analizado detalladamente Heidegger en el curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles indicando que no se trata de una mera tautología.⁵ Lo cito a continuación en su contexto, según la traducción al castellano de H. Zucchi:

De modo que puede ocurrir que lo que es posible que sea no sea y lo que no es posible que sea, sea y otro tanto ocurrirá con las otras categorías: una cosa que tiene la posibilidad de caminar, puede no caminar y otra que no tiene la posibilidad de caminar, puede caminar. **Una cosa es posible toda vez que la actividad de la que se dice tener potencia no implica imposibilidad** (*Met.* 1047a 21-25) [*Esti de dynaton touto ô ean hyperxê ê energeia ou legetai echein tèn dynamin, outhen estai adynaton*].

No debe entenderse este pasaje al modo de las interpretaciones tradicionales, advierte Agamben siguiendo la indicación heideggeriana, sino como el lugar en el que Aristóteles

⁴ Esta idea de “inoperosidad” que, como vemos es central en el pensamiento de Agamben, no debe ser pensada en términos de inacción pasiva. En un artículo publicado recientemente, Agamben señala: “l'inoperosità non è inerte, ma nell'atto, fa apparire la stessa potenza che in esso si è manifestata. Disattivata, nell'inoperosità, non è la potenza, ma soltanto gli scopi e le modalità in cui il suo esercizio era stato iscritto e separato”, cfr. “Il corpo glorioso” en *N*, ed. cit., p. 144.

⁵ La deuda de Agamben con la interpretación heideggeriana de este pasaje es mayor de la que él mismo expresa. En efecto, Heidegger sostiene que la intuición filosófica fundamental de esta definición contenida en *Met.* 1047 24-26 no ha sido apreciada hasta ahora. Se trata de pensar el ser de algo que es capaz (potente), la actualidad propia de lo *dynaton* en tanto que *dynaton*. Lo no incapaz (lo no potente) no es simplemente atribuido a lo capaz (potente) sino que pertenece a su actualidad. Cfr. M. Heidegger, *Aristotle's Metaphysics* ① 1-3, trad. cit., §22, pp. 183-193. Tampoco en “La passione della fatticità”, aunque lo menciona, dedica Agamben espacio al análisis de este texto heideggeriano (cfr. *PP*, ed. cit., p. 314).

formula el problema fundamental del “destino de la impotencia en el pasaje al acto” (PP, p. 283). Porque, si toda potencia es también potencia de no pasar al acto, ¿cómo pensar el acto de una potencia de no? Frente a quienes insisten en considerar que lo que aquí se dice es una verdad trivial —que es posible aquello con respecto a lo cual no hay nada imposible—, Agamben traduce: “Es potente aquello por lo cual, si pasa al acto de aquello de lo que es dicho que tiene potencia, nada será impotente (potente no)” (PP, p. 284). Acentuando de este modo la doble negación implícita en la frase, Agamben entiende que la potencia de no ser no se anula, sino que se dirige sobre sí y asume la forma de un poder no no ser. A toda potencia le co-pertenece esencialmente una potencia de no ser y por ello es potente lo que no anula la propia potencia de no al pasar al acto, sino que la “hace pasar integralmente” como tal al acto, es decir, es potente aquello que puede “no-no pasar al acto” (PP, p. 285).

De este modo, la relación entre acto y potencia no es banal, pues en el pasaje al acto la potencia se conserva en su forma eminente de potencia de no. Interesado por la pasividad desde un comienzo,⁶ Agamben encuentra en la potencia aristotélica una dimensión, a la vez destructiva y conservadora, que se conserva y perfecciona en su donarse. La impotencia no es aniquilamiento sino cumplimiento de la potencia.⁷ El comentario de Temistio al *De anima*, muestra, según Agamben, la importancia de esta figura de la potencia en relación al pensamiento. Allí se lee: “Si el pensamiento no tuviera comunidad con la potencia, no conocería las privaciones” (PP, p. 280). Por ello, hacia el final de este artículo se afirma que

⁶ En efecto, como hemos visto, Agamben se interesa por el problema de la *Stimmung*, entendida como pasión, en “Vocazione e voce”. También en la introducción a la traducción italiana de *El indiferente* de Proust, “La passione dell'indifferenza” (1978), elabora una teoría de la indiferencia como origen y objeto de la pasión amorosa. Si Aristóteles, Descartes o Spinoza excluyen la indiferencia del ámbito de lo humano y la mantienen al margen de la teoría de las pasiones (pues toda pasión resulta de una caracterización positiva o negativa de su objeto, es decir de la “maravilla”), Agamben hace de ella en su interpretación de Proust, “la molla segreta che mette in movimento il sistema [delle passioni] e gli conferisce il suo senso” y se pregunta: “che cos'è allora l'indifferenza? Cosa si nasconde dietro quest'essere negativo, che non è presente che attraverso la sua esclusione e che costituisce, però, il fondamento e il contenuto della passione?” (PI, ed. cit., p. 12). La indiferencia se revela en el sistema proustiano de las pasiones como una excedencia del significante con respecto al significado, del código sobre el mensaje. Ella es un significante que ningún significado puede acabar. El objeto de amor como ser en fuga, presente en la literatura desde el amor cortés de los trovadores provenzales, se evidencia entonces como el dador de la palabra poética, el dictado del amor que se funda sobre una discontinuidad entre código y mensaje (*idem*, p. 20). Así, puede decirse que desde sus iniciales preocupaciones poéticas, Agamben busca en la dimensión de la pasividad el “espacio” de su filosofía. Es, no obstante, recién con la relectura de la cuestión de la potencia aristotélica que logra articular esa dimensión en clave ontológica.

⁷ Un análisis del problema de la potencia en Agamben puede encontrarse en el libro de C. Mills, ed. cit., cap. 1, pp. 29-33, donde se trabaja sobre la versión más corta del texto que estamos considerando en su traducción al inglés “On Potentiality”.

sólo midiendo la fuerza de la figura de la potencia aristotélica podremos preguntar por la naturaleza del pensamiento. Y al hacerlo, veremos cómo el vértice del pensamiento, lejos de ser, como quiso la tradición filosófica, *energeia*, acto puro, es “el don extremo de la potencia a sí misma, la figura cumplida de la potencia del pensamiento” (PP, p. 287). A continuación retomaré la cuestión del pensamiento en potencia, pero antes me detendré un poco más en esta figura de la potencia pasiva que Agamben reconstruye por esos mismos años también en la huella de Nietzsche y de Heidegger.

En “L'immagine immemoriale” (1986), siguiendo de cerca la lectura que el poeta errante y maldito Dino Campana hace del retorno nietzscheano, Agamben vincula a Nietzsche con aquel pensamiento contemporáneo que, con la intención de “romper el cerco de la subjetividad”, ha pensado una potencia entendida como pasión de sí, como puro *pathos* —simultáneamente pasivo y activo— que precede al sujeto y al objeto. Al interrogarse acerca del “sujeto” del eterno retorno, Agamben construye una interpretación de la voluntad de poder y del eterno retorno que hace de Nietzsche un continuador de la idea aristotélica de *dynamis*, la potencia inextinguible que une potencia activa y potencia pasiva. Se trata de una potencia que se ejercita sobre sí misma, que tiende a sí misma y que une en sí los dos significados de la *dynamis* aristotélica: *potentia passiva* —pasividad y receptividad— y *potentia activa* —tensión hacia el acto y espontaneidad. Contrariamente a una consideración unilateral en términos de potencia activa, Agamben propone entender la voluntad de poder como eminentemente pasiva —voluntad de semejanza sin sujeto ni objeto, impresión de sí sobre sí, autoafección pura— y al eterno retorno como una coincidencia entre potencia activa y potencia pasiva.⁸ El eterno retorno de lo mismo, esta pasión pura, esta “potencia inmemorial” que destruye lo Mismo (*Gleich*) al mismo tiempo que lo salva, puede entonces ser una de las caracterizaciones de la vida más allá del sujeto. El eterno retorno nietzscheano es una ficción cosmológica que permite romper con la idea de tiempo lineal (esa idea del cambio como eterno pasaje de la potencia al acto), ya que el instante —único pero infinitamente repetible— desdibuja el sujeto centro de operaciones y devuelve lo humano a su carácter ficticio, múltiple, provisorio, de posibilidad entre otras. Tal como se formula en *La ciencia jovial*, el

⁸Nada queda aquí de la interpretación heideggeriana que hacía de la voluntad de poder el lugar de exaltación máxima de la voluntad, lectura a la que Agamben parecía, al menos en parte, suscribir en *UsC* (cfr. Capítulo I.B).

eterno retorno constituye, para Agamben, el *experimentum crucis* del pensamiento nietzscheano:

a la pregunta del demonio: “¿Quieres que este instante retorne infinitas veces”, se pronuncia la respuesta: “Sí, quiero”. Decisivo es aquí el desplazamiento mesiánico que cambia *integralmente* el mundo, dejándolo *casi* intacto. Porque todo ha permanecido igual, pero ha perdido su identidad. (*MsF*, p. 64)⁹

Por ello, si en el texto sobre Aristóteles, todavía podíamos preguntarnos si Agamben se liberaría de la excepcionalidad humana para pensar esa figura central de la potencia — potencia que es a la vez potencia de no y potencia de no no—; acaso esta lectura del eterno retorno nietzscheano podría permitirnos extenderla hacia lo viviente que debe aún ser comprendido. La paradoja de la pasión de sí pierde su rostro humano para adoptar el del eterno retorno nietzscheano, es decir, el rostro de la potencia de ser, o mejor, el de un puro poder sin ser.

En “La passione della fatticità” (1987),¹⁰ por otra parte, se defiende una idea del amor como potencia pasiva a partir de una pomenorizada reconstrucción del pensamiento heideggeriano que intenta responder a quienes sostienen que no existe un interés por esta *Stimmung* en *Ser y tiempo*. Agamben relee un fragmento de la “Carta sobre el humanismo” en el que el verbo *lieben* es aproximado a *mögen* (cuyo doble sentido de querer y poder Agamben resalta) que es, a su vez, identificado con el ser. Y encuentra allí un modo

⁹Sobre el concepto de eterno retorno nietzscheano, cuya complejidad no podría aquí abordar, cfr. M.B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., pp. 136-137. A lo largo de sus obras, Agamben tiende a rechazar la idea de eterno retorno. Cfr. por ejemplo, *UsC*, ed. cit., p. 134, donde el eterno retorno es la forma extrema del nihilismo; *B*, ed. cit., p. 80, donde la posibilidad de querer hacia atrás que este pensamiento polantea, olvida el problema central del lamento por lo nunca sucedido; *QrA*, ed. cit., p. 92, donde el experimento del retorno se vuelve imposible luego de Auschwitz. Pero la lectura de Campana, como hemos visto, acaso le permite, liberarse de la omnipresente interpretación heideggeriana y recuperar el elemento potencial, ficcional, provisorio e inhumano, que han visto otros filósofos contemporáneos en el pensamiento de Nietzsche y que él mismo retoma, por ejemplo en *HSI* donde lo considera uno de los intentos modernos de pensar más allá del principio de soberanía: “Nell'ultimo Nietzsche, l'eterno ritorno dello stesso configura un'impossibilità di distinguere fra potenza e atto, così come l'Amor fati un'impossibilità di discernere la contingenza dalla necessità”, *HSI*, ed. cit., p. 56. Cfr. también “Kommerell, o del gesto” (1991), donde analiza el eterno retorno como un “gesto” en el que potencia y acto, naturaleza y artificio, contingencia y necesidad se hacen indistinguibles: “Così parlò Zarathustra è il balletto di un'umanità che ha perduto i suoi gesti,” en *PP*, ed. cit., p. 246. Reformula lo mismo en “Note sul gesto” (1992) en *MsF*, ed. cit., p. 48. Una lectura del modo en que Agamben retoma y desarrolla la idea del eterno retorno nietzscheano puede encontrarse en L. de la Durantaye, ed. cit., pp. 314-323.

¹⁰Este artículo fue publicado como “La passion de la facticité” en el libro que publicara junto con V. Piazza, *L'ombre de l'amour, Le concept d'amour chez Heidegger*, ed. cit., pp. 7-60. Cito aquí la versión italiana compilada en *PP*, ed. cit., pp. 289-320.

completamente novedoso de pensar el problema de la potencia-posibilidad: *mögen* significa, en este contexto, un donar la esencia y es la esencia misma de la potencia [*Vermögen*] que no realiza esto o aquello sino que deja ser. El ser mismo es la fuerza inmóvil de lo posible, entendido más allá de su oposición con lo real. La potencia en cuestión, prosigue Agamben, es la potencia pasiva en su relación secreta con la potencia activa que Heidegger investiga en el curso sobre la *Metafísica* aristotélica: todo poder es esencialmente pasividad (*PP*, p. 314). Pero esta impotencia que copertenenece a toda potencia abre, en Heidegger, el abismo de la libertad del *Dasein*: la pasión, en cuanto *potentia passiva*, es la experiencia más radical de la impotencia y de la libertad, la apropiación de una posibilidad que es a la vez una expropiación de toda posibilidad. Lo “propio” del hombre, lo que él introduce en el mundo, es “la apertura a un cierre, la iluminación de una opacidad” (*PP*, p. 317) y el amor es el modo en que padece y expone esa irreductible impropiedad.

En lo que podría caracterizarse como una permanente tensión pendular con el pensamiento heideggeriano, Agamben sigue buscando una interpretación de Heidegger más allá de sus “límites”; esta vez, en la impensada pasión amorosa encuentra un posible final para la dialéctica de lo propio y lo impropio. Porque el amor es la extrema pasión, insensata, promiscua y demoníaca, de la impropiedad. Porque el amor es la pasión de la facticidad —conducida a una relación etimológica con *faitis*: dimensión artificial del cuerpo, una *maniera* in-originaria que, destacándose y auto-trascendiéndose, despierta el amor (*PP*, p. 306). Vemos aquí un Heidegger responsable de pensar al hombre como el viviente apasionado con lo impropio, como el habitante de lo infundado. Otra vez el hombre. Aunque, con gran esfuerzo, pensado desde la artificialidad de una dimensión no-originaria.

Si con la lectura del eterno retorno nietzscheano podíamos aventurar un alejamiento de la preocupación por la excepción humana —en la medida en que aun en su carácter más paródico, es una hipótesis cosmológica que justamente evidencia la contingencia de la figura humana—, el amor como *Stimmung* de lo impropio nos devuelve a ella. Sin embargo, lo hace suponiendo el carácter inventado, ficcionado, fáctico de dicha excepción: lo propio del hombre es el habitáculo infundado que constituye su impotencia. En ambos casos, de todos modos, se ha tratado de buscar herencias posibles del concepto aristotélico de *dynamis* en la filosofía.¹¹

¹¹ En “Pardes. La scrittura della potenza” (1990) el concepto derrideano de la huella es reconducido también a esta matriz. Se trata, dice Agamben, del “sforzo più rigoroso per ripensare —contro il primato dell'atto e della forma— il paradosso aristotelico della potenza, il gesto dello scriba che intinge la penna nel pensiero e scrive

Es por ello que la decisión agambeniana de reconstruir el problema del intelecto pasivo en consonancia con la lectura árabe, especialmente la averroísta, resultará fundamental para poder decidir si esta figura de la potencia es pensada por Agamben más allá de lo que suceda en el interior de un “alma”, es decir, más allá de la “subjetividad”, y si, entonces, es posible, a partir de ella, una nueva “comprensión de lo viviente”. Será, no obstante, en algunos artículos posteriores a *CV*, cuando retome las tesis del averroísmo latino en la figura de Dante, donde podremos dimensionar las consecuencias ontológicas y políticas de la elección de esta tradición. En los artículos de la época que estamos considerando, una preocupación ética, cuyo protagonista es la vida humana, domina el pensamiento agambeniano y la experiencia de la potencia será pensada en relación con la figura de Bartleby como expresión mínima “de la libertad de no ser”.

2. El pensamiento en potencia, la potencia del pensamiento. Una cuestión “demente”

“Ciertamente, si existe en el mundo un absurdo repulsivo éste es el de la unidad de las almas, como se la ha dado a entender, y si Averroes hubiera podido sostener al pie de la letra una doctrina semejante el averroísmo ameritaría entrar en los anales de la demencia y no de la filosofía.”

E. Renan

En el libro III de *De anima*, Aristóteles concibe el intelecto como un análogo superior de la sensación. Así como la facultad sensitiva es la actualización de una potencia, el ejercicio de una aptitud (el oído no se hace sonido pero en la audición el sonido se torna sonoro), es necesario que el intelecto sea impassible, lo cual supone una aptitud que debe mantenerse indemne, debe recibir la forma de los inteligibles sin la materia. Su naturaleza propia es la de no tener naturaleza propia, su sólo ser capaz, su receptividad universal (Moreau, 1993, p. 177). “La parte del alma que se denomina intelecto [...] no es en acto nada antes de entrar en ejercicio” (*De an.* 429a 22-24). Como la *khôra* platónica, el intelecto es un receptáculo que no puede tener forma propia porque alteraría las formas que debe recibir (cfr. *Timeo* 50d y

solo colla sua potenza (di non scribere)” (*PP*, ed. cit., p. 360). La huella, esa escritura sin *archè* ni *télos* no es una forma ni un pasar de la potencia al acto sino una potencia que puede y se padece a sí misma, por ello nombra la pura *dynamis* de la palabra. Años más tarde, Agamben reflexiona nuevamente sobre la idea de potencia pura en “Du noir” (1995), trad. cit., pp. 111-113, repitiendo en parte lo dicho en “La potencia del pensiero”.

De an. 429a 20), pero a diferencia de aquella, el intelecto no es como la cera que se moldea (*De an.* 424a 19-21), sino como una tablilla donde no hay nada escrito en acto (*De an.* 430a 1). Es decir, el intelecto no es una materia que se agota en su unión con una forma específica siendo incapaz de recibir otras formas. Por ello, la analogía con la sensación no alcanza para dar cuenta de la naturaleza del pensamiento, que no es mera pasividad. Si en la naturaleza hay una distinción entre materia y causa eficiente, también

hay que distinguir el intelecto que es análogo a la materia, puesto que deviene todos los inteligibles, del intelecto que semeja la causa eficiente, pues es capaz de producirlas todas, por tratarse de un estado similar a la luz, ya que ésta, en cierto modo, convierte los colores en potencia en colores en acto. Este intelecto es el separado, impasible y sin mezcla, siendo por esencia un acto.
(*De an.* 430a 13-17, en la trad. de A. Llanos, pp. 125-126)

Este oscuro pasaje ha originado la diferenciación, entre los comentaristas, de un intelecto pasivo (*noûs pathetikos*) y un intelecto activo (*noûs poietikos*), trasladando la relación entre materia y forma en el ser sensible a una relación entre potencia y acto en el ser inteligible. De este modo, el capítulo IV del Libro III habría estado dedicado a la explicación del funcionamiento del intelecto pasivo y el V al intelecto activo (Moreau, 1993, pp. 180-181). No obstante, aquello en lo que los numerosos estudiosos —antiguos, medievales y modernos— difieren, es en el modo en que explican esta distinción (psicológica u ontológicamente) y en el “lugar” donde la ubican (dentro o fuera del alma humana).

En efecto, la polémica iniciada ya entre los discípulos directos de Aristóteles parece continuar entre los estudiosos contemporáneos. Así, por ejemplo, en un fragmento citado por Temistio, Teofrasto defiende la naturaleza humana y la inmaterialidad de ambos intelectos; pero, a su vez, suele considerarse la última parte de la *Ética eudémica* (1248 a 25 y ss.) —cuya autoría es aún cuestión irresuelta— como testimonio de una interpretación del intelecto activo —que luego defenderá Alejandro de Afrodisia— en términos de una entidad divina separada del alma humana (Brentano, 1995, p. 314).

Aquello que resulta indigerible para la tradición occidental ya desde los comentarios de Alberto Magno o de Tomás de Aquino —indigestión que tal vez dure hasta nuestros días—, es el hecho de que, en sus diversas interpretaciones de Aristóteles, los *falasifa* parecen haber vinculado tan estrechamente el orden psicológico con el orden ontológico que produjeron, por un lado, la negación de la individualidad personal, y por otro, la idea de un pensamiento como fenómeno general del universo (Coccia, 2007, p. 72). Entre los filósofos árabes, Avicena —heredero de la opinión de Alejandro de Afrodisia—, otorga una naturaleza separada al intelecto activo (en tanto es la emanación del ser supremo) y concibe el intelecto pasivo (al

que llama intelecto material) como una facultad peculiar de la naturaleza humana con la que se aprehenden las formas inteligibles. Averroes, en cambio, sostendrá —al menos en algunas de las múltiples reconstrucciones de su pensamiento, no siempre compatibles entre sí— que el intelecto pasivo o posible es una sustancia inmaterial, eterna y diferente del hombre —ser sensible y corporal— y que el intelecto activo o agente es la “perfección del intelecto material”, según expresa en el *Gran comentario al tratado sobre el alma de Aristóteles* (Averroes, 2004, p. 140).¹² “El intelecto es en cierto modo una potencia pasiva y es algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo” (Averroes, 2004, p. 115). La *potentia passiva* que no se agota en la recepción de la forma, como la potencia que no se aniquila en el pasaje al acto, es receptividad absoluta y no es algo material. Así, el llamado intelecto material es esta potencia separada, distinta de la forma que recibe, de la materia y del compuesto entre ambos, distinta a su vez de la materia prima contingente (Averroes, 2004, pp. 118-119). Se trata de un cuarto género de ser, eterno y medial, universal y potencial. La potencia absoluta no es una mera afección, es un género del ser, el órgano de la afectividad en su forma pura.

Siguiendo las sugerencias de E. Coccia, podríamos decir que la “imposible” tradición averroísta —cuya doctrina parece haber sido pronunciada siempre en tercera persona sin que ningún “yo” haya podido jamás articularla— presenta un peligro radical para la maquinaria teológica que tiene en la noción de “persona” uno de sus pilares: frente a la persona como “peculiar singularidad que una vida adquiere en su relación con el pensamiento, la razón, el intelecto” (Coccia, 2007, p. 96), frente al proceso de fabricación de un sujeto mediante la incrustación de un intelecto al viviente (hombre como animal racional) o frente a la

¹² Sobre las dificultades, medieval y moderna, de comprensión de las doctrinas de Averroes, E. Coccia cita el testimonio de Agostino Nifo para quien “[n]o es en lo absoluto fácil comprender qué quería Averroes. Ya sea por error del traductor, por error suyo o por la inconstancia de sus opiniones, en cualquier caso parece que la mayor parte del tiempo considera que el alma intelectual (o racional) es algo compuesto por el intelecto agente y por el intelecto posible, ambos eternos, y que en modo alguno admite que sean efectuados por un cuerpo natural sino sólo según la perfección...”, cfr. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación*, trad. cit., p. 81. Este libro es la principal fuente de consulta de la breve reconstrucción que propongo aquí, no sólo porque se trata de un texto excelentemente bien documentado que ofrece una mirada actualizada del debate en torno a esta tradición, sino también, y especialmente, porque el gesto y el tipo de búsqueda aquí emprendida podrían enmarcarse dentro de un gesto arqueológico similar al agambeniano que, a la vez que reconstruye una cuestión, muestra su vigencia intacta en la actualidad. También he consultado el ya canónico artículo de F. Brentano, “Noûs poiétikos”, trad. cit., pp. 313-341, que traza un recorrido por las diversas interpretaciones del problema de la unidad y separación de los intelectos hasta nuestros días, toma partido por la solución tomista por considerarla más acorde a la letra aristotélica y polemiza de este modo con la lectura que hiciera E. Zeller sobre esta cuestión.

suposición de un sujeto detrás de todo pensamiento (*hic homo intelligit*), el averroísmo ha intuido una

irreparable fractura entre pensamiento y sujeto, entre un *logos* (es decir, vida sin crecimiento, génesis y muerte, vida sin imágenes o experiencia, de la cual los cuerpos celestes son perenne actualidad) y una zona *zoè* que, en cambio, se mueve y se reproduce pero no piensa, carece de ideas y de conocimiento, efectuada por órdenes de movimientos elementales, de composición y disolución. Esta es la paradoja que toda filosofía debe formular [...] la paradoja por la cual el pensamiento representa una vida no inmediatamente comparable a la vida de la que participan los hombres. (Coccia, 2007, p. 89)

Una fisura entre el sujeto que vive y habla y el sujeto del pensamiento, entre la potencia de vivir y la potencia de pensar, es el fantasma irredento que amenaza toda taxonomía humanista que busca “aislar —en el espectro infinito de géneros y formas de vida— esa vida que puede designarse como humana” (Coccia, 2007, p. 121).¹³ Una desconexión entre *logos* y viviente es la herencia demente que la noética averroísta legó a una tradición que se extiende como un “hilo secreto”, al que Agamben se aferra como Teseo para escapar del Minotauro, incluso mucho más allá de las polémicas sostenidas hasta el Renacimiento, desde “Dante a Spinoza, desde Artaud hasta Heidegger” (EPC, p. 15).

En el pensamiento agambeniano —que se revela para Coccia como un profundo e intenso *Nachleben* del averroísmo (Coccia, 2007, p. 94, nota 39)— dos ideas de evidente raigambre averroísta se hacen presentes antes y después de las reflexiones en torno a la potencia. Se trata de la idea de infancia, sobre la que ya nos hemos detenido, y de la idea de estudio, pruebas ambas de aquella discontinuidad entre vida y lenguaje. Para el averroísmo que reconstruye Coccia, el infante (*puer*), naturalmente fuera del pensamiento, es la prueba de que en el hombre la vida vegetativo-sensitiva se relaciona de modo exterior con el conocimiento y el lenguaje —cuyo carácter es eminentemente potencial—, pues el niño no tiene todavía ideas y es quien sin pensar puede pensar; por ello, no podrá coincidir jamás esencialmente con aquella forma que le viene de afuera. De este modo, no se trata, como ya lo habíamos visto en *IS*, de una privación inicial de la naturaleza más propia del hombre, sino que la infancia es una vida perfecta y cumplida de no-pensamiento que permite, a su vez, comprender la naturaleza misma del pensamiento más allá de su relación eventual con un

¹³ Amenaza que fue combatida por dos sílabos, dos concilios y numerosos escritos antiaverroístas. Un detalle de estas condenas puede leerse en E. Coccia, *La filosofía de la imaginación*, trad. cit., p. 111.

sujeto: el pensamiento es potencia pura, relación con lo posible, “contemplación estupefacta de la materia pura de la pensabilidad” (Coccia, 2007, p. 141).¹⁴

También el estudio, al que Agamben dedica una curiosa “Idea” que agrega en la edición de 2002 de *IdP*, es una de las formas de la no-coincidencia inmediata entre hombre y pensamiento que Coccia analiza en el averroísmo. El estudio es la relación que el hombre tiene con el pensamiento como con una posibilidad indeterminada que puede o no llevar al acto. Si el pensamiento es potencia independiente y separada, no una conciencia individual sino el estudio es la única relación que puede establecerse con él (Coccia, 2007, p. 152). Por su parte, en “Idea dello estudio”, Agamben parece continuar esta idea averroísta aunque la presente como una reflexión en torno a la tradición talmúdica.¹⁵ El estudio es interminable, un impulso mesiánico lo lleva hacia adelante. Pero quien estudia alterna irrefrenablemente entre la estupefacción y la lucidez, entre la pasión y la acción: he aquí la condición de la potencia aristotélica que es a la vez *potentia passiva*, “pasión pura y virtualmente indefinida” y *potentia activa*, “tensión imparabla hacia el cumplimiento” (*IdP*, p. 44). Nada más lejano a esta figura del estudioso que los doctores angélicos y los grandes filósofos, en ella encarnan, por el contrario, los tristes estudiantes retratados por Kafka o Walser, demorados en la potencia; su encarnación extrema es, no obstante, Bartleby, el escriba que ha suspendido su capacidad eminente, él es quien que ha invertido la relación entre potencia y acto: en él la potencia sigue al acto, no lo precede, y por ello en él, el estudio alcanza su verdadera naturaleza, la alimentación del alma por sí misma (*IdP*, p. 45).

Por momentos, Agamben tiende a atribuir directamente a Aristóteles esta idea de la potencia del pensamiento (desatendiendo toda la tradición que piensa la figura del

¹⁴ En el prólogo de 1989 a *IS*, Agamben cita *De anima* 430, lo cual permite encuadrar, de algún modo, todo su análisis de la infancia bajo la égida de la tradición averroísta (cfr. *IS*, ed. cit., p. XII). Por otro lado, ya hemos leído el interés agambeniano por la filosofía de la imaginación averroísta en *Stanze*. Allí se menciona, además, la disputa entre averroístas y antiaverroístas en el siglo XIII acerca de la unidad o la multiplicidad del intelecto posible y se dice: “Averroè, facendosi portavoce di una profonda concezione (che ci è oggi divenuta estranea, ma che è certo fra le espressioni piú alte del pensiero medioevale) che vede nell'intelligenza qualcosa di unico e di sovraindividuale, di cui i singoli sono semplicemente, per usare la bella immagine di Proust, dei «coinquilini» che si limitano a portarvi, ciascuno dal suo punto di vista, lo sguardo, sostiene che l'intelletto possibile è unico e separato; incorruttibile e eterno, esso si congiunge (*copulatur*) tuttavia ai singoli uomini, perché ciascuno di essi possa concretamente esercitare in atto l'intellezione, attraverso i fantasmi che si trovano nel senso interno.” en *S*, ed. cit., p. 100.

¹⁵ *IdP*, “Bartleby o della contingenza” y *CV*, como veremos a continuación, combinan, sin solución de continuidad, textos de las tradiciones judía, islámica y cristiana, acaso como una apuesta por un tratamiento no dogmático sino filosófico de las ideas en juego en las tres grandes religiones monoteístas.

pensamiento como acto puro) y no siempre cita su interpretación averroísta. Así, el final de “La potencia del pensero”, propone una lectura del pensamiento en Aristóteles en clara sintonía con aquella aunque sin mencionarla:

Y quizá sólo desde esta perspectiva podremos al fin captar la naturaleza del pensamiento, si es verdad, como Aristóteles no se cansa de repetir, que es la potencia lo que define su esencia. Como afirma un pasaje conclusivo del *De Anima* (429b 5-9):

“Cuando [el pensamiento] ha llegado a ser cada cosa, en el sentido de que quien sabe es llamado tal en acto (y esto sucede cuando puede pasar al acto por sí), permanece también entonces de algún modo en potencia [...] y puede entonces pensarse a sí mismo”

(PP, p. 287)

En “Bartleby o della contingenza” Agamben vuelve sobre la comparación aristotélica entre el *noûs* en potencia y una tablilla de escritura en la cual aún no hay nada escrito (*De an.* 430a) y afirma nuevamente que la naturaleza del pensamiento es su estar en potencia, su ser potencia de pensar y de no pensar. Algo más adelante, cita el pasaje del libro “Lambda” de *Metafísica* (1074a 15-b 35) en el que se plantea la paradoja del pensamiento supremo que no puede pensar ni algo ni nada, ni pasar al acto ni permanecer en potencia, y se presenta la tesis del pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, que piensa la pura potencia (de pensar y de no pensar). Al combinar el tratado sobre el alma con el problema de la mente divina, Agamben elige una lectura “antihumanista” del *corpus* aristotélico, una lectura en la que el *noûs* es pensado más allá de toda reflexión antropológica.

De todos modos, no sólo Averroes está presente en la glosa agambeniana de Aristóteles. En efecto, a partir de mediados de los años ochenta, Agamben relee el tópico aristotélico del *noûs pathetikos* a la luz de algunas interpretaciones medievales tempranas (como Damascio o Temistio)¹⁶ y tardías (que van desde Avicena hasta el Suda bizantino), hasta incorporar, un poco más tarde y de un modo decisivo, la recepción de Dante.

¹⁶ También en la “Soglia” de *IdP* encontramos una larga reflexión en torno a las posibilidades del pensamiento para plantear la pregunta por el principio del pensamiento, es decir, en torno a los límites del pensamiento. Allí se nos cuenta la historia de Damascio, último director de la Academia platónica, quien al intentar dar cuenta del Primer Principio, recuerda la imagen aristotélica del intelecto pasivo y descubre que el principio y el límite del pensamiento son su absoluta potencia, la materia del pensamiento (cfr. *IdP*, ed. cit., p. 10-12).

II. La experiencia de la potencia, una ética mínima

“Ser o no ser, ni lo uno ni lo otro”

E. Ciorán

En “La passione dell'indifferenza” (1978) Agamben reclamaba una mirada sobre el patrimonio literario que fuera más allá de la estética y de la historiografía literaria y lo integrara como una parte de un patrimonio cultural que debe ser puesto en relación con el todo, tanto para interpretar dicha parte como para comprender de un modo nuevo aquel todo (PI, p. 17). “Bartleby o della contingenza” (1993) implica un ensayo de este tipo: se busca aquí reconstruir la “constelación filosófica” a la que pertenece el escriba que ha dejado de escribir, en un doble intento de presentar una erudita interpretación de la obra literaria a la vez que una idea de la experiencia filosófica de la potencia y de sus consecuencias éticas.¹⁷

Por ello, en la primera parte de este texto Agamben se demora en un estudio de las consideraciones de Aristóteles y de Avicena, de Abufalia y de Ghazâlî, de Alberto Magno y Maimónides, de Escoto Eriugena y de Dinat —entre otros— para delinear la idea de la potencia del pensamiento que está personificada en Bartleby: potencia pura que se escribe a sí misma y puede no escribirse, potencia que el abogado jamás comprenderá, pues no tiene relación ni con la necesidad ni con la voluntad. Si la naturaleza del pensamiento es su estar en

¹⁷S. Sedlmayer afirma que “[p]ara Agamben a filosofia é capaz de dar respostas ao enigma de Bartleby”, por el contrario, creo yo que Bartleby es un enigma que pone a prueba a la filosofía y que, en todo caso, se ofrece como una experiencia de la potencia que podría “exponer” el enigma filosófico de la potencia de no. Cfr. S. Sedlmayer, “Recados de vida, cartas sem destinatário, Bartleby e compahnia”, en S. Sedlmayer, C. Guimarães, G. Otte (org), *O comun e a experiência da linguagem*, ed. cit., p. 19. Este artículo, no obstante, presenta una interesante comparación entre la lectura agambeniana de Bartleby y Bernardo Soares, el tenedor de libros de Lisboa, esa “presença opaca, impenetrável, superficial, espécie de pele sem corpo que perambula pelas ruas da Baixa Pombalina...” pergeñado por Pessoa (*idem*, p. 23). En ese mismo libro R. Antelo ofrece una interpretación de *CV* a partir de un análisis de la figura de Bartleby, donde resalta su “potencial político” en tanto que figura que permite pensar el derecho de no respuesta, inalienable en la democracia por venir (según la consideración derrideana) y la idea agambeniana de una soberanía extrema (en “La comunità che viene. Ontologia da potência”, en *O comun e a experiência da linguagem*, ed. cit., pp. 43-49). Otra interpretación del cuento que retoma la lectura de Agamben es la que ofrece R. Piglia en *El último lector*, donde cita el largo párrafo inicial del texto de Agamben en el se traza la “constelación literaria” a la que Bartleby pertenece (cfr. B, ed. cit., p. 45), que Piglia interpreta como “metáforas extremas del lector” (R. Piglia, *El último lector*, ed. cit., p. 73). Más recientemente, un conjunto de ensayos reunidos en *Bartleby: preferiria no, Lo bio-político, lo post-humano*, ofrece la ocasión de revisar el texto a partir de algunos conceptos clave de la filosofía contemporánea, aunque la perspectiva agambeniana no es aquí desarrollada especialmente (cfr., no obstante, la idea de suspensión de lo humano que retoma la caracterización de Agamben en M. B. Cragnolini, “Ciberespacio y potencia de suspensión”, en AA. VV., *Bartleby: preferiria no*, ed. cit., pp. 68-69).

potencia, la potencia perfecta es como el escribiente que no escribe que Melville inmortaliza en *Bartleby*.

En el prólogo a su traducción castellana, Borges considera el relato como una prefiguración de los relatos kafkianos por el uso de un “idioma tranquilo y hasta jocoso” aplicado deliberadamente a “una materia atroz” (Borges en Melville, 1976, p. 2).¹⁸ ¿Qué atrocidad se describe aquí? Simplemente el encuentro entre un “individuo”, abogado de la naciente Wall Street, agregado a la Suprema Corte, y una figura “pálidamente pulcra, lamentablemente decente, incurablemente desolada!” (*idem*, p. 18). Un encuentro que luego de tres días de mutuo entendimiento, en que el escriba trabaja silenciosa e ininterrumpidamente, se vuelve desencuentro tras el suave pero firme pronunciamiento de la fórmula: “Preferiría no hacerlo” (*idem*, p. 21), fórmula negativa repetida con un gesto de apariencia en todo complaciente. Resistencia pasiva, dice el abogado (*idem*, p. 27), manifestación inhumana, a la vez conmovedora y desconcertante (*idem*, p. 23). El abogado, como el *scholar* Horacio que jamás podrá comunicarse con el espectro de Hamlet padre, no comprende esa perversa sinrazón de la respuesta del escriba. Tal es la confusión que le produce la situación del copista que no escribe ni renuncia a su puesto de trabajo, que decide mudar su oficina y dejarlo abandonado a su suerte en el antiguo edificio. Bartleby, de quien sólo llegamos a saber que había sido antes empleado de la Oficina de Cartas Muertas, es conducido, sin ofrecer resistencia, a la cárcel, donde muere impasiblemente como vivió.

¹⁸ También Deleuze en “Bartleby o de la fórmula” comienza por ubicar al amanuense en el “linaje subterráneo y prestigioso” de Kleist, Dostoievski, Kafka y Beckett (trad. cit., p. 59). No podría aquí dar cuenta del enorme interés que ha suscitado esta figura entre los filósofos, especialmente, entre quienes, como veremos en la sección siguiente, han intentado volver a pensar el problema de la comunidad desde una perspectiva nueva. Señalo, no obstante, de modo somero algunas referencias. En *La escritura del desastre*, Blanchot sostiene que la inexorabilidad de la fórmula de Bartleby reside en que se trata de una abstención anterior a toda decisión, de una abdicación más que de una denegación (trad. cit., p. 22); más adelante, señala que el enigma consiste en un pasaje de la pasividad ordinaria al “más allá de todo pasivo: vida tan pasiva, con la decencia oculta del morir, que no tiene la muerte como salida” (trad. cit., p. 123). Derrida, por su parte, analizando las paradojas de la democracia por venir en lo que respecta al problema de la garantía del derecho de responder (derecho de expresión) y del derecho de no responder, sostiene que Bartleby es quien ni responde ni deja de responder, o quien, en su relación con el otro, no dice ni sí ni no y se reserva la libertad de no revelarse. Esta cuestión, la de no responder, es, para Derrida, una cuestión política fundamental (cfr. J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, ed. cit., p. 24). A su vez, Cacciari, muchos años antes, había llamado la atención sobre Bartleby en un artículo sobre Simmel. Allí señalaba que este personaje retrata la experiencia del *shock* devenido mera vivencia, y por ello no hay en él salvación posible, pues lo negativo como tal vale en la medida en que niega la existencia de alternativas. (M. Cacciari, “Note sulla dialettica del negativo nell'epoca della metropoli (saggio su Georg Simmel)”, ed. cit., pp. 1-54).

La atrocidad narrada en este cuento es para Agamben la experiencia de la potencia. Bartleby, ese pariente extremo de Bouvard y Pécuchet y de los Secretarios de los tribunales kafkianos, encarna esta potencia posterior al acto que quiebra toda razón humana o divina y ofrece su resistencia pasiva a la política institucional. Este personaje es “la figura extrema de la nada de la que precede toda creación y, al mismo tiempo, la más implacable reivindicación de esta nada como potencia pura y absoluta” (B, p. 60). El abogado, representante de una tradición ética que ha solapado el problema de la potencia, lee infructuosamente los ensayos de Edwards, sobre la voluntad, y de Priestley, sobre la necesidad, sin lograr jamás comprender que la voluntad no tiene poder sobre la potencia, preso como está de la ilusión moral de “que el paso al acto es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia (que es siempre potencia de hacer y de no hacer)” (B, p. 61). Un peligro monstruoso que no es impotencia, ni voluntad, ni necesidad. Una potencia revelada contra la supremacía de la voluntad, una potencia absoluta que carcome toda relación entre el querer y el poder: si Dios puede sólo lo que quiere, según la *potentia ordinata* que le adjudican los teólogos medievales, Bartleby puede sin querer, excediendo la voluntad, es *potentia absoluta* (*idem*, p. 61).

Potencia liberada también de toda razonabilidad, indiferencia de ser y no ser, nuevamente aquel terrible tercer camino ontológico prohibido por la diosa a Parménides en el que Bartleby, como el artista arrojado fuera de los límites de la ciudad justa, se demora (es decir, construye su hábito y su hábitat). Como el escéptico, Bartleby lleva el lenguaje más allá de su función propositiva y referencial y anuncia su pura pasión. El abogado sabe que ha sido enviado como un ángel cuyo mensaje no termina de descifrar (Melville, 1976, p. 56), y no logra hacerlo precisamente porque el mensaje es sólo la ausencia de todo mensaje, porque Bartleby dice nada de nada. Y es por ello el nuevo Mesías, un Cristo que viene a abolir la ley dejando de copiarla, como el cristiano se libera del mandato de la ley antigua en la “Carta a los Romanos” (7.10) —texto en el que Agamben encuentra el modelo de Melville (B, p. 83). Pero Bartleby es la inversión del Mesías, pues no ha venido a redimir el pasado sino a salvar lo que no ha pasado en una suerte de teología invertida: una descreación que, destruyendo la Ley de la creación, nos devuelve al punto de indiferencia entre potencia e impotencia, una palabra que no administra recompensas o castigos a lo que ha sido, sino que re-crea: palingenesis que salva a la criatura en cuanto irredimible (B, pp. 84-85).

He aquí la reconstrucción teórica de la figura de Bartleby. En ella Agamben anuda sus consideraciones recientes sobre el problema de la potencia con alguno de los temas que lo ocuparon hasta ahora —como la cuestión del lenguaje que es aquí la del pensamiento— y delinea un modelo de resistencia al poder soberano —solidario, éste, en todo con la

onto-teología— que, al menos por momentos, se muestra en su indiscernibilidad con el producto más perfecto de dicho poder: la vida desnuda. Bartleby, como los personajes nulos y perdidos de las novelas de Walser, es el mesías de una vida irremediable en la que nada hay por salvar, “contra la que se eleva la potente máquina teológica de la *oikonomía* cristiana” (SRW, p. 18). Ni *hybris* pagana, ni timidez criatural: impasibilidad limbal frente a la justicia divina siempre tan solidaria con los poderes terrestres. Pero, ¿de dónde sale esa vida irremediable? Es el producto extremo del ejercicio de la soberanía sobre los cuerpos, el muerto-vivo de los campos de concentración, el *Muselmann*.

En “Bartleby non scrive più. L'etica minima della libertà di non essere” (1988), un artículo escrito para un suplemento de *Il manifesto* donde se discute la “situación emotiva” de los años ochenta, Agamben propone explícitamente vincular la figura de Bartleby con la del musulmán.¹⁹

El musulmán nos entrega el incurable enigma de una existencia que, sin haber muerto, ha dejado de existir en tanto que humano. El lenguaje y la memoria se han retirado de ese cuerpo extenuado. ¿Cuál es la *Stimmung*, restituida aquí a su sentido heideggeriano de modo original de abrirse al mundo, que le corresponde a un ser tal (y a todo aquel que, fuera del campo, pueda comparársele)? Ni el amor, ni la angustia, ni el miedo, ni la piedad, ni la vergüenza, ni la tristeza, ni el cinismo: el acervo ético de la tradición no sirve para pensar aquella situación límite de pobreza y dolor. Y no por impasibilidad, sino porque es pasividad pura: pasión del padecer mismo, una “indecible archipasividad” (BNS, p. III). No hay aquí un sujeto que padece, sino las puras condiciones del padecimiento, receptividad sin sujeto, pasión trascendental, dice Agamben retomando las categorías kantianas que ya había reeditado en *IS*. Confundido con el estado de cosas del campo, con el barro, las barracas y el alambre de púa, el musulmán es la cifra de la inhumanidad que, en su absoluta exposición, permite pensar una humanidad más allá del humanismo, lo común más allá de toda identidad presupuesta, y una ética más allá de toda voluntad y libertad subjetiva. Una suerte de grado cero del *ethos* más

¹⁹ Cfr. P. Levi, “Los hundidos y los salvados” en *Si esto es un hombre*, trad. cit., p. 154: “son ellos los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que y trabajan en silencio [...] Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla.” Volveré en el Capítulo 3 sobre la figura del musulmán, por ahora me limitaré a señalar las semejanzas que Agamben traza con Bartleby y las consecuencias para una ética posible que de allí extrae. Este suplemento de *Il manifesto*, según explica su editor M. Bascetta, busca retratar la “tonalidad emotiva” de la Italia de los años ochenta en los que predominan “el cinismo, el oportunismo, el miedo” y pensar las posibles transformaciones a partir de la constatación del malestar.

allá de todo sentimiento epocal se dibuja a partir de esta experiencia trascendental. No hay aquí un sujeto que se abre a una *Stimmung*, nada hay debajo del ser que es sólo sus posibilidades (de ser y de no ser); nada se abre, hay exposición de una impenetrable cerrazón, de una opacidad intransitiva; nada hay más allá, sólo una pura inmanencia en la que las cosas no son ni contingentes ni necesarias sino que están expuestas en su perfecta intrascendencia.

Este es el nuevo *ethos* mínimo al que fuimos arrojados y por el que seremos libres como ningún ser humano hasta ahora. Como las serenas criaturas inhumanas kafkianas, yacemos sin interioridad, abandonados a nuestra propia facticidad.

Pero quizás, en toda la literatura occidental, una sola figura ha logrado trazar en negativo el contorno de una catástrofe irreversible del sujeto hacia formas de vida todavía no presagiadas. Es Bartleby, el escriba del relato de Melville, que ha dejado de escribir y cuyo “preferiría no” opuesto a toda pregunta abre el abismo absolutamente plano de una libertad que es únicamente su posibilidad de no ser (o si se quiere, su imposibilidad de ser). (BNS, p. III)

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 el reverso de una única figura humana que presagia la humanidad que viene, a la vez que indica la humanidad que hemos llegado 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. Agamben no resuelve aquí el entuerto y no volverá a identificar explícitamente ambas figuras. 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, p. 69), se abre frente al dolor innumerable: 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 una determinada propiedad sino del ser del así: “que el así, sea” (CV, p. 86).

El musulmán es la exposición de las condiciones del padecimiento: una pasión trascendental que, alejado ya de todo rastro humano, es aquello que los vivientes comparten. Una potencia que es la potencia de padecer, *potentia passiva*, que se revela como aquello que somos en la comunidad de las especies, la vida como potencia que excede sus formas. Un poder, el de sufrir, que eso que queda del hombre comparte con los animales. El sufrimiento,

que ya ni siquiera es angustia, sino puro padecer, es la experiencia de una potencia que es potencia de no poder, posibilidad sin poder, posibilidad de lo imposible, como señala Derrida analizando a Bentham (Derrida, 2008, p. 44). El musulmán y el animal no son el tipo excepcional de *zoon logon echon*. La pregunta por la potencia y la tenencia del *logos* que ha guiado siempre las investigaciones en torno a la excepcionalidad humana muestra su radical impertinencia, su tramposa arbitrariedad. El resto del hombre es a la vez aquello que han producido los sangrientos engranajes de la secularizada maquinaria teológica y aquello que expone (en su imposibilidad última) su pertenencia al sustrato común de lo viviente. Es a partir de este *ethos* mínimo, morada de todo lo viviente en la precariedad y revocabilidad irreductible de la existencia, que el hombre podrá reconstruir su lugar en el presente.

Dicho esto, que es sólo una interpretación posible, es necesario aclarar que una vacilación, que persistirá con los años, se hace evidente en el tratamiento agambeniano de la potencia.²⁰ Por un lado, una interpretación de la vida como receptividad absoluta, como don indefinido y acrecentamiento de sí que excede cualquier forma determinada. Por el otro, el interés principal por la vida humana que lo lleva a identificar esta figura de la potencia con lo específicamente humano, restringiendo el interés por la vida a una de sus formas y reestableciendo, así, una jerarquía entre los seres.

UMBRAL

Siguiendo la indicación wittgensteiniana según la cual la mejor manera de comprender los problemas filosóficos es preguntarse por el significado de las palabras, Agamben comienza su exposición en “La potencia del pensiero” preguntando “¿qué significa «yo puedo»?”, e introduce inmediatamente un ejemplo que, aunque no desarrolla, sitúa todo el artículo no sólo más allá del interés historiográfico por el concepto de potencia, sino también en el seno mismo de la relación entre arte y política. Se trata de una anécdota narrada, “en lugar de prólogo”, por la poeta rusa Anna Ajmátova al comienzo de su libro *Requiem*. Allí leemos:

En los terribles años del terror de Yezhov hice cola durante siete meses delante de las cárceles de Leningrado. Una vez alguien me “reconoció”. Entonces una mujer que estaba detrás de mí, con los labios azulados, que naturalmente nunca había oído mi nombre,

²⁰R. Karmy Bolton señala muy bien este problema en su artículo “Agamben lector de Averroes”, compilado en R. Karmi Bolton (ed.), *Políticas de la excepción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 125-126.

despertó del entumecimiento que era habitual en todas nosotras y me susurró al oído (allí hablábamos todas en voz baja):

—¿Y usted puede describir esto?

Y yo dije:

—Puedo.

Entonces algo como una sonrisa resbaló en aquello que una vez había sido su rostro. (Ajmátova, 1994, p. 6)

“¿Qué significa este «yo puedo»?”, pregunta Agamben. Una experiencia de la potencia, un medirse con lo que está más allá de la individualidad en acto, un poner en juego la propia vida, para el que no contamos con certezas o capacidades específicas. Una afirmación que no significa nada, que suspende la infinita tarea del reenvío significador, derriba los muros protectores de la interioridad del sujeto y nos pone frente a la ineludible tarea de afrontar la dimensión común que somos. Aunque elige enmarcar el problema con esta anécdota, Agamben no hace de ella un análisis ni extrae consecuencias para su lectura de la potencia. Aventuremos algunas.

Es a través de la poesía —y no entendida como talento especial o como *medium* de un más allá, sino simplemente como la pura palabra humana— que el horror puede narrarse. La literatura, el arte, puede medirse con la imposible tarea de testimoniar lo intestimoniable, como se nos dirá más adelante en *QrA*. Y puede, además, sostenerse en el proceso de subjetivación-desubjetivación entre la víctima y el testigo produciendo una decibilidad que, sin ser transparencia del lenguaje, es una guerra lenta y microfísica contra el poder enmudecedor de un estado terrorista.

Una poeta. Además. La que “puede” es una mujer. Puede decir la experiencia de otras mujeres que esperan y reclaman en silencio, inmóviles e impasibles, a un estado que sólo sabe de resistencias activas. La experiencia de la potencia de una figura que, para decirlo con la Escuela de Frankfurt, jamás entró en la dialéctica entre constitución de la subjetividad y posibilidad de dominio. Pues, la mujer, como el animal, no es un sujeto (Adorno-Horkheimer, 2004, pp. 291-299). Además, como nos sugiere Agamben muy al pasar en otro texto, la mujer, como el niño, no se ha despegado de las condiciones fisiológicas de su vida (FI, p. 239). Aquí, una mujer que dice el dolor propio y ajeno porque es un único dolor que escucha y reproduce con la potencia de la palabra poética. Como la desquiciada reina Margarita encerrada en la torre por Ricardo en el drama shakespeariano, Anna exige lo imposible. “¡Me debes un hijo y un marido!”, grita la *painted queen* Margaret y su voz es todas las voces femeninas de la historia que, por un extraño fenómeno de resonancia, se reproduce en cada escenario en el que el terrorismo de estado dispone de la vida de los hombres. Una exigencia sin fondo, imposible y horadante, como la “¡Aparición con vida!” con la que las Madres increpaban silenciosas cada jueves. Un reclamo, el único reclamo posible, pues es su propia imposibilidad: un reclamo femenino indescifrable por el hombre siempre-uno, incrustado a su esencia, definido, identificado y delimitado. Las mujeres, en cambio, somos siempre todas. Siempre multiplicidad, *multitudo*: no de varios seres conviviendo en un cuerpo sino un ser múltiple, que es muchos. Son necesarias todas las mujeres para nombrar una sola. Todas las Madres para describir una sola.

2.B. LA VITA CHE VIENE. UNA ONTOLOGÍA EN ITALIANO

“Siate soltanto il vostro volto. Andate alla soglia. Non restate i soggetti delle vostre proprietà o facoltà, non rimanete sotto di esse, ma andate con esse, in esse, oltre esse.”

G. Agamben

Agamben ha sido acusado de ser un pensador pesimista. Sus escritos más famosos están dedicados, se nos dice, a describir y a ofrecer como única resistencia posible (imposible), la impotencia humana frente a un imparable y destinal sometimiento de la vida a la administración política. Negri, Esposito, Virno, Lazzarato o Laclau, cada uno a su momento, han repetido este diagnóstico sobre un pensamiento que se revela como impotente frente al avance irrefrenable del imperio. Por esto, experimentamos cierta perplejidad al leer los textos inmediatamente anteriores a la saga *Homo sacer* (que van desde mediados de los años ochenta hasta mediados de los años noventa) en los que un Agamben exaltado (¡qué usa incluso el imperativo para cerrar un artículo!) y esperanzado, nos viene al encuentro. Una serie de categorías, propuestas para pensar la “oportunidad” en la que estamos parados frente a la última expropiación de nuestras tradiciones y nuestras experiencias, se aglutina entre glosas de textos absolutamente diversos que comparecen en una especie de parodia sin fin de la triste demora en el trabajo filológico. Categorías que, olvidadas por sus colegas a la hora de evaluar su contribución a la “insurrección que viene”, han sido retomadas, reeditadas, reinventadas, tergiversadas y usadas como instrumentos de arenga y construcción política por el colectivo Tiqqun y por el Comité Invisible —respectivamente órgano y polo revolucionario del Partido Imaginario— mostrando su rendimiento estratégico en la “guerra civil” que los *enemigos cualquiera* oponen al Imperio, al que no buscan vencer sino exterminar. (Tiqqun, 2008, p. 100 y p. 110).²¹

Si la tradición cultural italiana en su conjunto debe ser pensada bajo la égida de su evento fundador —la *Commedia* dantesca— como la renuncia al proyecto trágico occidental que convirtió la inocencia natural de la criatura en la culpa moral de la persona, el proyecto de

²¹ En algunas oportunidades Agamben recupera algunas ideas de este grupo, lo cual evidencia cierto tipo de relación recíproca entre ambos. Cfr. por ejemplo, la apostilla agregada a *CV* en 2001, “Tiqqun de la noche”, la entrevista “Una biopolítica minore”, trad. cit., p. 198, o la reciente presentación del libro *Contribut a la guerre en cours* (video citado), donde sitúa al grupo en la estela filosófica de Foucault.

escritura de una “filosofía primera en italiano” que se emprende en *CV* (*CV*, p. 91) lleva consigo la misma pretensión cómica: volver de la culpa a la inocencia, exponer no la culpabilización del justo, sino la justificación del culpable, elegir no el amor edénico, sino el amor humano.²² Se trata, acaso, de construir una paraontología, una parodia de la ontología en la que se asuma burlescamente, con la risa de quien se sabe un sobreviviente, la irreparable separación entre palabras y cosas (cfr. *P*, p. 54), o, para decirlo con Averroes, entre el *logos* y el viviente. Es por ello, quizás, que el primer comentador de *CV*, Th. Wall, ha podido decir que este libro se sitúa en un loco espacio, “ligeramente ebrio (incluso aunque el pensamiento en él sea preciso y delicado)” y lo ha comparado con un libro de *comics* en el que cada sección piensa el mismo asunto bajo diferentes nombres (Wall, 1999, p. 121). Es por ello, quizás, que otro comentador, con menos sentido del humor, lo acusa de ser un imitador de voces [*Stimmenimitator*], un parodiador de la obra de otros (cfr. Kaube, 2005, p. 41).²³ ¿Por qué detenemos entonces en una parodia ebria?

I. *La comunità che viene* como “umbral” y como “cifra”

Este breve libro, publicado por primera vez en 1990, ocupa un lugar estratégico en la lectura que intento proponer de la filosofía de Agamben.²⁴ Su centralidad se debe por un lado, a que retoma cuestiones ya aparecidas en los primeros textos dándoles una nueva dimensión y a que adelanta hipótesis desarrolladas en los textos más recientes, evidenciando una continuidad entre los análisis “estéticos” y “políticos” sin que haya un “deslizamiento”

²² En “*Commedia*” (1978), Agamben había analizado el problema interpretativo que suscita entre los especialistas el nombre de la obra fundamental de Dante defendiendo la hipótesis de que implica una ruptura respecto del propio itinerario poético dantesco, ruptura que implica, a su vez, una toma de posición respecto de la cuestión esencial de la culpabilidad o la inocencia del hombre frente a la justicia divina (cfr. *CI*, ed. cit., p. 12).

²³ Se trata de una breve reseña en la que se lo acusa de plagiar a Benjamin. D. de la Durantaye por su parte, cita este comentario y encuentra problemático el hecho de que se lo llame “parodiador”, porque, inversamente cree de la Durantaye, Agamben es quien se tomó más seriamente la idea de Benjamin de citar sin comillas (cfr. de la Durantaye, ed. cit., p. 146). Independientemente del uso despreciativo que Kaube hace de la expresión, es posible restituir el valor filosófico que Agamben le da a la parodia e interpretar sus ensayos ontológicos en esa clave, o como ejercicios de *détournement* situacionista, es decir, como procedimientos artístico-políticos en los que se retoma un elemento de la tradición y se tergiversa su significado (cfr. G. Debord, G. Sanguinetti, *I situazionisti e la loro storia*, ed. cit., pp. 171-172).

²⁴ La traducción española, *La comunidad que viene*, trad. J.L. Villacañas y C. La Rocca, Valencia, Pretextos, 1996, resulta poco confiable ya que elimina frases enteras (cfr. p. 34) y confunde otras (cfr. pp. 28, 29), de manera tal que se torna imposible por momentos seguir el hilo del texto.

abrupto entre una y otra esfera.²⁵ Por otro lado, explicita una línea de pensamiento que, aunque por momentos relegada a los márgenes de la inmensa tarea diagnóstica llevada a cabo en los sucesivos tomos de *Homo Sacer*, anticipa una cierta propuesta filosófica afirmativa. Propuesta que permitiría hacer frente a la suposición de que a esta filosofía le falta habilidad para pensar alternativas al “estado de excepción en el cual vivimos”.²⁶ En este sentido, la figura que aquí se delinea, la “singularidad cualquiera”, puede ser vista como una manera de pensar una producción de “vida” singular, una forma-de-vida que no responda a un proceso de incrustación de un *logos* a la vida corporal; una especificación de la potencia que, como polarización íntima de la vida desnuda, no se relacione con *lo que soy* sino con *cómo soy lo*

²⁵ L. de la Durantaye también entiende que en este libro se ofrece una conexión entre las preocupaciones tempranas y las posteriores, aunque explica esa conexión de un modo muy diverso al aquí propuesto (cfr. L. de la Durantaye, ed. cit., p. 138).

²⁶ Independientemente de que la propuesta sea o no aceptable, me interesa resaltar este aspecto afirmativo que suele no tenerse en cuenta a la hora de evaluar su pensamiento. Dado que volveré sobre esto más adelante, nombro aquí algunos ejemplos de esta opinión difundida no sólo entre sus colegas sino también entre sus comentaristas. T. Negri denuncia en Agamben el peligro de no abrir un panorama de lucha revolucionaria, cfr. “Il mostro politico. Nuda vita e potenza” en U. Fadini, A. Negri y Ch. Wolfe (eds.) *Il desiderio del mostro: dal circo al laboratorio alla politica*, ed. cit. También en la reseña de *SE*, ya citada, Negri reduce a una esquizofrenia (en su sentido etimológico, inteligencia escindida) la relación entre el aspecto crítico y el propositivo de la filosofía de Agamben. Allí dice: “Ci sono infatti due Agamben. C'è quello che si intrattiene su uno sfondo esistenziale, destinale e terrifico, e qui è costretto ad un confronto continuo con l'idea della morte; ce n'è un altro che attraverso l'immersione nel lavoro filologico e nell'analisi linguistica, conquista (mette pezzi, manovra, costruisce) l'orizzonte biopolitico: qui, in questa situazione, Agamben sembra talvolta un Warburg dell'ontologia critica. Paradossale tuttavia è il fatto che i due Agamben convivono sempre e, quando meno te lo aspetti, il primo riemerge ed oscura il secondo, e l'ombra della morte si distende lugubre contro la voglia di vivere, contro l'eccedenza del desiderio. O il contrario.” (ed. cit., p. 21). Esta opinión, por lo demás, es aceptada incluso por aquellos comentaristas que buscan trazar un vínculo entre los distintos momentos de la producción agambeniana. Cfr. W. Watkin, *The literary Agamben*, donde se formula la hipótesis de la existencia de un tercer Agamben, “the literary Agamben, adventurer in *poiesis*”, ed. cit., p. 2. Finalmente, Negri concluye su “Giorgio Agamben, The Discreet Taste of the Dialectics”, diciendo: “It is sad to see the dialectic reappear in Agamben's thought and to see it do so —discreetly— on the basis of an image of being that has been unable to become productive” (cfr. M. Calarco y S. De Carolis (eds.), *Sovereignty & Life*, ed. cit., p. 124) En esa misma compilación de textos, E. Laclau sentencia: “By unifying the whole process of modern political construction around the extreme and absurd paradigm of the concentration camp, Agamben does more than present a distorted history: he blocks any possible exploration of the emancipatory possibilities opened by our modern heritage (cfr. “Bare life or Social Indeterminacy?” en M. Calarco y S. De Carolis, ed. cit., p. 22). Entre sus comentaristas, en *Política y Mesianismo, Giorgio Agamben*, A. Galindo Hervás sostiene que la de Agamben es una “comprensión de la política desgajada de la acción social y confundida con la descripción ontológica y estética del ser humano y, en esta medida, cuestionadora “de” y heterogénea “a” toda acción y toda categorización, y afin a la contemplación y a la literatura” (ed. cit., p. 73). Y, por ello, se trata de una filosofía no preocupada por el “ineludible e insuperable vínculo entre lo político y lo social —lo que explica las descalificaciones que ven en su pensamiento mera palabrería o, incluso, una irresponsable ideología” (*idem*, p. 138).

que soy (Tiqqun, 2008, p. 12); la fabricación de una máscara walseriana que haga de la nada su *maniera*.

En efecto, con respecto a lo primero, aquí se articulan la interpretación de la *dynamis* aristotélica, la idea del lenguaje o la cuestión del nihilismo con análisis políticos que serán desarrollados en los textos sucesivos, como la relación entre las singularidades y el Estado o el concepto mismo de “vida desnuda”. Con respecto a lo segundo, esta obra presenta una investigación (tal vez demasiado) esperanzada en la posibilidad de transformación del proceso que describe, investigación que se continúa en los textos inmediatamente posteriores y que ofrece la posibilidad de pensar una política sustraída de “las aporías de la soberanía” a través de ideas como la de “forma-de-vida”, “multitud” o “inoperosidad”.

Dos palabras, recurrentes y significativas dentro del pensamiento agambeniano, podrían describir la extraña importancia de este libro. *CV* es, por un lado, un “umbral” [la *soglia*] de articulación entre sus textos, “un punto de contacto con un espacio externo, que debe permanecer vacío” (*CV*, p. 55). Un libro que, como la tablilla de Aristóteles, es en sí mismo pura potencia y, por eso, un ejemplo de la teoría que proclama: un pensamiento de la potencia que pasa al acto conservándose y acrecentándose en cuanto potencia. De allí, quizás, la imposibilidad de aferrar la concreción de sus hipótesis; de allí, quizás, la tradición “imaginaria” —a la vez artística y política— de amigos invisibles, esa “comunidad de juego” que ha fundando. Pero además, *CV* es “cifra” de toda la obra agambeniana, es decir, la escritura en clave, abreviatura, compendio, emblema, pero también astucia.²⁷ Una cifra que no guarda un mensaje que deba descifrarse, una esencia diferida, sino que es ella misma la carta sin destinatario que ex-pone el tiempo presente fundiendo de manera *especial*, insustancial y deliciosa (cfr. *P*, p. 64), diagnóstico y propósito.

A continuación propongo una lectura de este libro en tanto primera respuesta a la pregunta por la forma de vida que se llama “hombre”. Para ello, comenzaré por restituirlo a su contexto de aparición: la polémica en torno a la categoría de “comunidad” surgida en Francia

²⁷ “Cifra: del árabe “sifr”, nombre del cero, aplicado luego a los demás números. Número, signo con el que se representa. 2. escritura en la que se usan signos, guarismos o letras convencionales, y que sólo puede comprenderse conociendo la clave. 4. Abreviatura, representación de una palabra con sólo algunas letras; palabra así representada; 6. fig. Suma y compendio, emblema. 7. germ. Astucia.” Cfr. *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*, ed. cit., p. 300.

a fines del siglo pasado y continuada en Italia hasta hoy, y luego me detendré sobre los principales caracteres de la ontología aquí propuesta.²⁸

II. La vida común, un problema político

“Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo. [...] Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman en su ocaso.”

F. Nietzsche

Por largo tiempo, el escenario del debate ético-político académico pareció estar dominado por dos corrientes antagónicas que reivindicaban diferentes tradiciones filosóficas clásicas para pensar los fundamentos del sistema social: el universalismo y el comunitarismo.²⁹ A grandes rasgos, el universalismo sostiene que la meta fundamental de un gobierno para garantizar una sociedad justa debe ser asegurar y distribuir de manera justa los recursos económicos y las libertades que los individuos necesitan para vivir del modo en que elijan hacerlo. De este modo, la sociedad liberal escaparía a los totalitarismos ya que, en cuanto asociación contractual de individuos racionales y autónomos, garantizaría la libertad y la igualdad de oportunidades sin imponer un “bien común” nacido de alguna concepción filosófica o religiosa. Surgido en gran medida de una reacción contra *A Theory of Justice* de J. Rawls, el comunitarismo defiende la importancia psico-social y ética de la pertenencia a una comunidad y afirma que sólo pueden encontrarse patrones de justicia en las formas de vida y las tradiciones de las sociedades particulares. Los individuos pertenecen a una comunidad que fija fines comunes e incluso ayuda a constituir la identidad de esos individuos.

²⁸ Una versión preliminar de las secciones II y III fue publicada en P. Fleisner, “*La comunidad irreparable*. Notas sobre la contribución de Giorgio Agamben a la así llamada *cuestión de la comunidad*”, ed. cit., pp. 176-190.

²⁹ No es mi intención discutir estas líneas de pensamiento aquí sino señalar su distancia respecto de la “tradicción” que trazaré a continuación. A pesar de sus diferencias filosóficas y metodológicas, podrían considerarse dentro del planteo universalista tanto la teoría de la justicia de Rawls, como la ética de la acción comunicativa de Apel y Habermas, en la medida en que ambas suponen condiciones universales, pragmáticas o sustantivas, para la convivencia humana. El comunitarismo, por su parte, está representado por autores como Taylor y McIntyre, entre otros, que defienden el ideal aristotélico de una comunidad a la que pertenecen sujetos que comparten fines comunes.

Se trata, por lo tanto, de un modo de conexión entre individuos más profundo que una mera asociación.

Más allá de su expresa confrontación, ambas corrientes se desarrollan en un “suelo común”.³⁰ Ambas parecen construir sus modelos políticos sobre la base de la misma hipótesis metafísica: el sujeto moderno, una interioridad aislada que fundamenta el mundo, cuya traducción ético-política es el individuo. Ambas conciben el problema del lazo social a partir del lenguaje conceptual del sujeto: “del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y del fin” (Esposito, 2003, p. 22).³¹ El protagonista de esta contienda es el hombre racional, representativo, libre, autónomo y propietario que nos legó la modernidad filosófica. La relación con los otros es explicada a partir de esa entidad supuestamente primera que, más o menos abierta al intercambio, constituye una identidad a partir de la cual se piensa toda diferencia. No resultará casual, por ello, que una de las cuestiones en las que abiertamente coinciden ambas posturas es en el rechazo casi alérgico de la filosofía nietzscheana y sus “secuelas” contemporáneas.³²

Precisamente, la crítica nietzscheana al sujeto moderno ofrece un camino alternativo para pensar otros conceptos (metáforas, como los llama Cragnolini)³³ de subjetividad que

³⁰ Y no me refiero aquí, aunque resulte sugerente, a que el debate se circunscriba mayoritariamente al ámbito anglosajón.

³¹ Dentro de la línea que queda atrapada en el lenguaje del sujeto, Esposito incluye a la sociología organicista de Tönnies, al neocomunitarismo americano y a las diversas éticas de la comunicación. Es importante, sin embargo, una aclaración: el discurso universalista se reconoce deudor del concepto moderno de contrato social y del concepto kantiano de autonomía; en cambio, las distintas propuestas comunitarias dicen rescatar de la antigüedad la idea de comunidad frente al individualismo moderno, aunque terminen definiendo la comunidad como “una cualidad que se agrega a la naturaleza de los sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene su origen en esta y, en definitiva, le es especular”, R. Esposito, *Communitas*, trad. cit., p. 23.

³² Cfr. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* donde califica de “neonietzscheanismo trasnochado y subjetivista” a las filosofías de Foucault y Derrida, dando sobradas muestras de su lectura desatenta. También Habermas se niega a “dialogar” con estas corrientes y, sin distanciarse en esto del uso nazi del pensamiento nietzscheano, sostiene que la propuesta de Nietzsche es la del retorno al protomundo de la Grecia arcaica anterior al mundo cristiano-moderno. Cfr., por ejemplo, J. Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, trad. cit.

³³ Cfr. M. B. Cragnolini, “Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche”, ed. cit., pp. 49-61. En este artículo puede encontrarse tanto una reconstrucción de la crítica nietzscheana a la subjetividad moderna (en términos de representación, conciencia, libertad, propiedad y autonomía), como una interpretación afirmativa de las metáforas de subjetividad que aparecen en distintos momentos del *corpus* nietzscheano (figuras como la del *ultrahombre*, el viajero errante, el amigo, etc.) Esta lectura minuciosa y documentada de un Nietzsche que dialoga, intempestivo, con los filósofos del futuro, que divide en dos la historia de la metafísica e instala en la agenda filosófica del siglo veinte algunos de sus temas más urgentes, es el referente ineludible a partir del cual cobraría sentido un trabajo de refiliación como el que me propongo realizar en estas páginas.

permitan dejar de meditar desde la autorreferencialidad de un “yo” y proporcionen elementos para otro pensamiento ético y político. *Übermensch, amigo, ser-con, ser-en-común, singularidad cualquiera*, son algunos de los nombres (y seamos cautos con esto: el nombre nombra siempre la impropiedad de lo propio) de las figuras borrosas, constituidas en el umbral, en el vacío, en la distancia que las hace ausentes de sí mismas, que se han inventado para pensar una ontología del presente, una ontología de lo común. Se trata de pensar desde la evidencia del *nosotros* (somos otro en nos-otros) una *sociación*, que lejos de ser una *asociación*, un contrato, o una esencia, un origen, una propiedad, sea una relación de exposición mutua y en permanente tensión.³⁴

Numerosos han sido los aportes de distintos filósofos en esta dirección y extensa ha sido la discusión. En las últimas dos décadas del siglo XX, siguiendo las huellas de Georges Bataille, autores como Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Massimo Cacciari, Giorgio Agamben y Roberto Esposito han vuelto sobre el problema del lazo social con una cierta perspectiva *común*. A partir de la crítica nietzscheana al “yo” moderno y del análisis heideggeriano de la metafísica de la subjetividad, frente a la experiencia del fracaso del “comunismo real” y frente a la experiencia del exterminio nazi efectuada en nombre de una *Volksgemeinschaft*, estos filósofos han intentado repensar la *communitas* y el ser-en-común sin apelar a la noción de individuo ab-soluto y clausurado.³⁵

El abandono de la metafísica del sujeto por una ontología del ser-con y una ética de la singularidad, se combina con una crítica al modelo teológico-político moderno de soberanía estatal, en tanto filosofía política que mejor fundamenta el funcionamiento de los Estados-nación modernos. Pero también —y aunque no discutiré aquí esta cuestión— es necesario dejar señalado que una reflexión acerca de la relación entre arte y política ha

³⁴ En la Cuarta Parte de *La comunidad inoperante* J-L. Nancy señala: “La ontología debería ofrecerse directamente y sin ningún retraso en cuanto comunitaria”, trad. cit., p. 139. Cfr. también el prólogo “Conloquium” de J-L. Nancy al libro de R. Esposito, *Communitas*, trad. cit., pp. 9-19.

³⁵ Se trata de un trabajo derivado en gran medida del tratamiento más general de la cuestión del “otro” que atraviesa la filosofía contemporánea. Frente a la lógica que privilegia lo “universal”-en la que los individuos son pensados a partir de lo que tienen en común- y frente a la que privilegia lo “particular” —que reconoce la diferencia entre individuos pero a partir de una comunidad de origen— se propone desde esta perspectiva la categoría de lo “singular”. Con ella se busca desarticular la relación “sí mismo/otro” y el problema del “lazo social” tal como han sido pensados a partir de la asimilación u homologación y, por el contrario, se reemplaza la idea de relación-con-otro por la de irrupción o provocación del otro que “exige mi respuesta”. En este sentido, es quizás la ética de Levinas y su dedicación a la cuestión del “otro” uno de los antecedentes más importantes en este debate político. Así, por ejemplo, con ocasión del primer homenaje a Levinas, en *Palabra de acogida* (1996), Derrida ofrece una interpretación de la ética levinasiana orientada hacia una política de la alteridad en términos de “hospitalidad”, cfr. *Adiós a Emanuel Levinas. Palabra de acogida*, trad. cit.

formado parte de la discusión en torno a la comunidad. El arte, en efecto, ha permitido a estos autores no sólo articular una crítica a ciertos modos tradicionales de construir vínculos comunitarios, sino también pensar modos de sociabilidad y de intervención pública no reductibles a aquellos.³⁶

Quedándonos en su matiz político, se evidencia en este debate una crítica no sólo en el sentido de rechazo, sino también en el sentido kantiano de “análisis de las condiciones de posibilidad” de la filosofía política moderna. Acaso con el irreverente gesto nietzscheano de asomarse al oscuro taller donde se fabrican los ideales (Nietzsche, 1994a, §14), estos filósofos salen de la escena filosófica teatral para internarse tras bambalinas y descubrir lo “impolítico”, ese patio trasero de las categorías políticas modernas.³⁷

³⁶ Claramente es el caso de Nancy, Blanchot, Cacciari y Agamben, (aunque este recurso al arte es menos visible en Derrida, y está absolutamente ausente en Esposito). Precisamente porque se trata de una discusión surgida como respuesta al fracaso de los intentos comunitarios del siglo XX, la relación entre arte y política que aquí se plantea no puede eludir el notable diagnóstico benjaminiano sobre las posibilidades del arte luego de la transformación de la humanidad en un espectáculo para sí misma. Como se recordará, en el epílogo de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (trad. cit., p. 57) Benjamin concluye taxativamente: si el fascismo propone una estetización de la política, el comunismo deberá responder con la politización del arte. Se ha leído a veces el recurso al arte por parte de estos autores para pensar la política como una despolitización del espacio de lo político a favor de su estetización. No obstante, como espero se evidencie en las páginas que siguen, si hay algo *común* entre ellos es la necesidad de pensar lo que resta del vínculo comunitario luego de la estetización nazi de la política, entendida ella misma como obra de arte —formación de lo informe por medio de la institución mítica— (cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. cit., p. 80). En este sentido, el arte no es invocado como espacio fundacional, sino más bien como lugar de «desobra» o «inoperosidad», como promesa, quizás por siempre incumplida, de un vínculo político. Por otro lado, y más allá del recurso al arte para pensar la política, este debate es susceptible de ser analizado como una intervención posible, y potencialmente desestabilizadora, en el ámbito de la filosofía del arte actual (como argumentaré en el Capítulo 3 en relación con Agamben), ya que el retorno al vínculo irreductible entre arte y política no sólo es relevante en términos de la ontología del lazo comunitario, sino que también evidencia uno de los problemas centrales del debate estético contemporáneo. He discutido estas cuestiones más ampliamente, en una hermosa experiencia de escritura bicéfala, en P. Fleisner y G. Lucero “De Stockhausen a Gould. Potencias comunitarias de la música”, ed. cit., pp. 181-200.

³⁷ En la “Introducción” a *Categorías de lo impolítico*, R. Esposito señala que la esencia de lo impolítico se expresa en “la crítica de la teología política en su doble acepción católico-romana (la representación) y hobbesiano-moderna (la relación representante-representado). En esta segunda dirección, lo impolítico se constituye en oposición directa a toda forma de despolitización y, entonces en una relación para nada simplemente opositora de lo político”, trad. cit., p. 39. M. Cacciari es quien primero ha retomado esta categoría en “Lo impolítico nietzscheano”, señalando que lo impolítico es la crítica de la política en cuanto afirmación de valores, y por tanto es la inversión del valor a través de la cual es posible la renuncia “a representar el todo, a perseguir un *telos* que pueda reconstituir la armonía rota” (trad. cit., pp. 109-110). A. Galindo Hervás realiza una interpretación del debate que estoy presentando en términos de “comunitarismo impolítico”, aunque lo considera sólo una “crítica radical” que renueva y enriquece la ontología pero no la política ya que recae en cierto idealismo esencialista (cfr. A. Galindo Hervás, *La soberanía*, ed. cit., p. 237). A pesar de que no comparto las

1. Un espasmo en la continuidad del sujeto

“El deseo de comunicar nace en mí de un sentimiento de comunidad que me vincula a Nietzsche, no de una originalidad aislada.”

“No le está permitido a nadie no pertenecer a mi ausencia de comunidad.”

G. Bataille

Esta discusión en torno a la comunidad surge en derredor de la herencia del pensamiento de Bataille. No obstante, como hemos dicho, es posible retrotraer algunas de sus premisas a las diversas lecturas que estos autores (incluido el propio Bataille) han hecho de ciertas temáticas nietzscheanas y heideggerianas.

En lo que respecta a Nietzsche, dada la complejidad de la historia de su recepción en Francia e Italia, aunque abundan, no siempre son coincidentes las “ideas” de este filósofo que contribuyen al debate. No sólo la burla sistemática a la “cándida certeza” del “yo” diseminada todo a lo largo de sus escritos (cfr. por ejemplo: Nietzsche, 1983, §§16-17), sino también una cierta idea de lo “común” que aparece por ejemplo el §279 de *La ciencia jovial*, “Amistad de estrellas” donde se describe un vínculo de amigos cuya ley es la de volverse extraños, amigos que, como barcos, navegan en un inmenso mar abierto en el que se encuentran y desencuentran. El mar lleno de peligros, contrapuesto a la tierra que protege, es el lugar de la pura exposición en el que ya se ha disuelto todo posible retorno al origen y que, por ello, descubre la comunidad —esa inmensa masa que circunda— que la tierra oculta.³⁸ A su vez, la lectura de un Nietzsche del eterno retorno, por contraposición al Nietzsche heideggeriano de la voluntad de poder, permite el acercamiento a otro rasgo central de la “comunidad” — presente, sobre todo, en el pensamiento batailleano, aunque con tintes “sacrificiales” que le serán criticadas—: el don de sí sin reservas que predica Zaratustra, el abandono de sí como

conclusiones a las que este libro arriba, se trata de un escrito ineludible, por la rigurosidad en el trabajo sobre las fuentes y por el detenimiento en el análisis de los argumentos de los participantes en el debate.

³⁸La metáfora del mar es especialmente retomada por la línea italiana del debate, cfr. apartado 6 de esta sección.

apertura radical al otro por contraposición a la conservación que nos promete la “tierra de los padres”.³⁹

Por su parte, en *Ser y tiempo* Heidegger propone la esencialidad del carácter comunitario del hombre, en la medida en que el *Mitsein* (ser-con) es un modo del *Dasein* (§26).⁴⁰ El hombre está constituido como esencial ser-con-otros y por ello, en principio, la comunidad es irrealizable, pues es originaria y no puede por tanto hacerse de ella un objetivo por cumplir. Los hombres comparten su imposibilidad de “hacer” la comunidad que ya “son”. Es decir, la comunidad es un existenciario, una determinación ontológica y no óptica, no es nada “ante los ojos”. El *Dasein* lleva al amigo junto a sí en la escucha de su voz y esto constituye la condición de su ser propio; es por ello que se abre aquí “la figura de un reparto y una pertenencia originarios”, según señala Derrida (Derrida, 1998, p. 354). No obstante esta consideración, el pensamiento de Heidegger sufre ya hacia el final de *Ser y Tiempo* un deslizamiento hacia la “sustancialización” de la comunidad, en la medida en que se la presenta como destino de un pueblo y de una tierra. Esta “historización destinal” de la comunidad, culmina años más tarde con la defensa de una “verdadera comunidad alemana”.⁴¹

³⁹ M. B. Cragolini ha desarrollado una interpretación detallada de la herencia nietzscheana en los debates en torno a la comunidad y a la hospitalidad, interpretación que ha proporcionado el marco a partir del cual propongo esta lectura. Cfr. por ejemplo “Nietzsche hospitalario y comunitario. Una apuesta extraña”, en *Modos de lo extraño*, ed. cit., pp. 11-27 o “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*”, ed. cit., pp. 10-19.

⁴⁰ Dice Heidegger: “En razón de este *concomitante* «ser en el mundo», es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un “mundo del con”. El “«ser en» es “«ser con» los otros. El «ser en sí» intramundano de éstos es «ser ahí con»”, en *Ser y tiempo*, trad. cit., §26 p. 135. J-L Nancy y Esposito dedican varias páginas al análisis de la cuestión de la comunidad en Heidegger, (cfr. *Être singulier pluriel* y *Communitas*)

⁴¹ Cfr. R. Esposito, *Communitas*, trad. cit., pp. 164 y ss. Aquí sostiene que se trata de una tergiversación que Heidegger hace de su propia filosofía y ofrece una explicación detallada de los motivos. J-L Nancy, por su parte, siguiendo las afirmaciones de Ph. Lacoue-Labarthe, afirma que “cuando se trató de la comunidad como tal, el propio Heidegger se extravió en la visión de un pueblo y de un destino al menos en parte concebido como un sujeto” en *La comunidad inoperante*, trad. cit., p. 37. Cfr. también Ph. Lacoue Labarthe, *La ficción de lo político*, que analiza, además, la profunda relación entre las consideraciones sobre el arte y la política en Heidegger, vinculando la idea de organicidad del Estado y la comunidad a la concepción de la “obra de arte viva”, en trad. cit., pp. 29-31. J. Derrida se ha mostrado más dubitativo a la hora de evaluar esta cuestión, en “El oído de Heidegger” dice: “No se descarta de hecho, pero tampoco es seguro que la pertenencia a la *misma* comunidad o al *mismo* pueblo, la experiencia de la misma lengua o la participación en la misma lucha sea la condición requerida para que la voz de un amigo sea portada *bei sich* por el *Dasein*”, cfr. *Políticas de la amistad*, trad. cit., p. 361. H. Arendt es bastante más crítica y sostiene que lejos de estar coimplicado con el *Mitsein*, el *Dasein* deviene “sí mismo” y se representa sólo a sí mismo, en tanto que propia nulidad, anulando toda referencia a la humanidad y con ello toda posibilidad de reconciliación que no sea más que mecánica. Cfr. *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, trad. cit., pp. 79 y ss.

Finalmente, Bataille, para quien *Ser y tiempo* resulta simultáneamente atinado y detestable, piensa en la “comunidad” dos rasgos que, a pesar de las críticas que se le harán, continuarán estando presentes en la discusión venidera: la comunidad es irrepresentable y es inactiva. La comunidad no tiene representación posible porque sus miembros no tienen algo en común que permita identificarlos; lo que se comparte es la experiencia de la pérdida de la subjetividad, la falta que separa al sujeto de sí mismo, el simple existir (Esposito, 2003, p. 193). Pero además, la comunidad no actúa, porque la acción es patrimonio de un Estado que busca preservar al individuo a través de una lógica del cálculo y de lo útil; y por ello la comunidad se dona, se abandona en el gasto improductivo.

Uno de los primeros detractores del uso nazi de los textos nietzscheanos, Bataille rechaza la idea de una soberanía nacional que garantice a los individuos su pertenencia a la comunidad a través de un contrato o de lazos de sangre. Una comunidad que asuma la muerte de Dios será necesariamente acéfala, sin rey, ni padre, ni *Führer*. Y no estará nunca completamente constituida, porque la integran seres inacabados, desgarrados, “en el límite de la muerte, de la nada” (Bataille, 1972, p. 50), pues lo que tienen en común, es la ausencia de comunidad.⁴²

Estas son algunas de las cuestiones que estarán a la base de la discusión iniciada por Nancy y Blanchot que analizaré a continuación.

2. Historia de una conversación infinita

En 1983, Nancy publicó la primera versión de *La comunidad inoperante*⁴³ en el cuarto número de la revista *Aléa*, y a fines de ese mismo año Blanchot respondió con *La comunidad*

⁴² Volveré más adelante sobre las críticas de Agamben a Bataille. Por ahora sólo he querido señalar escuetamente los elementos que los distintos participantes de la polémica reconstruyen en el pensamiento de Bataille, por lo demás inmenso y difícil de sistematizar en dos párrafos. En su libro sobre la soberanía, A. Galindo Hervás analiza la crítica bataillana a la idea de soberanía, que implica un rechazo de la teología política *alla* Schmitt, y presenta con detalle una caracterización de la noción de comunidad en Bataille, cfr. *La soberanía*, ed. cit., pp. 120-139. Remito a su vez al artículo de A. Campillo “Georges Bataille: la comunidad infinita”, ed. cit., pp. VIII-XXV, donde también se opone la “comunidad del corazón” de Bataille a la idea de comunidad política en Schmitt.

⁴³ En las dos versiones en castellano existentes se ha optado por dos adjetivos distintos para traducir el francés *désœuvrée*, la chilena (Universidad ARCIS, 2000) elige “inoperante” y la española (Arena, 1999) opta por “desobrada”. La referencia es la expresión con que Kojève califica a los protagonistas de tres novelas de Raymond Queneau: “*voyou désœuvrée*”, a partir de la cual surge un debate con Bataille en torno a la forma apropiada del fin de la historia. Aunque el *desœuvrement* se ha vuelto un término técnico en Francia, y por ello resultaría apropiado el neologismo “desobra”, la referencia no deja de ser una expresión coloquial que parece implicar la idea de pereza u ociosidad, que, por lo demás, también está presente en el italiano “*inoperosità*”

inconfesable. La recepción del texto de Nancy fue polémica especialmente en Alemania, donde ha sido sucesivamente condenado como una defensa de la “comunidad del pueblo” nazi, y celebrado como el retorno del comunismo. Según narra el propio Nancy,⁴⁴ el examen del concepto de comunidad que propuso en este libro respondía a la pregunta por la relación entre comunismo y comunidad, a la pregunta por el problema de los totalitarismos y, más ampliamente, a la pregunta por una ontología de lo “común”. Nancy había querido encontrar en los textos de Bataille “la posibilidad de un recurso inédito que escapara del fascismo y del comunismo tanto como del individualismo demócrata o republicano” (Nancy, en Blanchot, 2002, p. 101), justamente a partir de la evidencia de lo “común” que, analizado desde un punto de vista ontológico, permitiera acceder a una política inédita. Pero Bataille, en los escritos posteriores a la guerra, había relegado la comunidad, el ser-en-común, a la esfera íntima de los amantes, dejando de lado toda perspectiva política. Sin embargo, otra indicación batailleana sobre la imposibilidad de toda comunidad (“comunidad de los que no tienen comunidad”) abría un camino para alejarse del pensamiento totalitario que considera la comunidad como obra que se realiza a sí misma, y pensarla inesencialmente como “desobra” o “inoperancia”, término que en el pensamiento de Blanchot había adquirido una connotación especial. Así, en la *conversación infinita* entre Bataille y Blanchot, Nancy construyó su primera reflexión en torno a la comunidad.

3. La comunidad inoperante (desobrada)

Como también otras obras vinculadas a esta polémica,⁴⁵ *La comunidad inoperante* se abre con una reflexión en torno a la herencia del comunismo. Más allá del fracaso de los comunismos reales, dice Nancy, la base misma del ideal comunista debe ser revisada: el fundamento metafísico que lo sostiene, la idea de individuo, lo acerca peligrosamente a los fascismos. El invento del “individuo” había pretendido ser la solución al problema de las

usado por Agamben. Por ello, considero más apropiado el adjetivo “inoperante”, que conserva la connotación despectiva o irónica y resulta de uso familiar en español. Sin embargo en algunos contextos usaré también “desobrado”.

⁴⁴ En varios lugares, prologando otros libros dedicados a esta cuestión, Nancy narra la historia del libro. Cfr. J.L. Nancy, “La comunidad afrontada”, en M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. cit., pp. 97-120; J. L. Nancy, *La comunidad inoperante*, “Nota”, trad. cit., pp. 76-77; J-L. Nancy, “Conloquium”, en R. Esposito, *Communitas*, trad. cit., pp. 9-19.

⁴⁵ Pienso por supuesto en la respuesta de Blanchot, *La comunidad inconfesable*, pero también por ejemplo en *Espectros de Marx* de Derrida y en la preocupación batailleana por rescatar alguna experiencia posible del comunismo.

tiranías en Europa, pero fue tan sólo el residuo que dejó una supuesta experiencia de la disolución de la comunidad. Frente a este atomismo individualista, Nancy reclama la necesidad de pensar un *clinamen* entre los individuos: una inclinación o declinación de unos a los otros. La singularidad que habita la comunidad inoperante o desobrada, a diferencia de la individualidad, es indefinible e inidentificable. Esta comunidad no es una obra a producir, ni una comunión perdida, es la experiencia del estar expuestos al afuera que somos nosotros para nosotros mismos, es la comunicación que expone el límite. La comunidad es, de este modo, el régimen ontológico singular en el cual el otro y el mismo son el semejante. Nancy insiste una y otra vez en que es necesario dejar de pensar la esencia de la comunidad y comenzar a pensar una comunidad que se rehúse a hacer obra y que, de ese modo, preserve la esencia de una comunicación infinita comunicando un sentido ausente.

4. El reproche inconfesable

Según lo interpreta Nancy, el adjetivo que opone Blanchot en su respuesta [“inconfesable”] encierra un leve reproche, ya que obliga a pensar que debajo de la “desobra” todavía está la obra, una obra inconfesable. La comunidad de los que no tienen comunidad no se deja revelar como el secreto desvelado del ser en común, no se deja comunicar: “Blanchot me solicitaba no detenerme en la negación de la comunidad comunal y pensar más allá de esta negatividad, hacia un secreto de lo común que no es un secreto común” (Nancy en Blanchot, 2002, p. 107).

Por su parte, también Blanchot presenta su breve texto como

una reflexión nunca interrumpida [...] sobre la exigencia comunista, sobre las relaciones de esta exigencia con la posibilidad o imposibilidad de una comunidad [...] y sobre el defecto de lenguaje que tales palabras comunismo, comunidad, parecen incluir, si presentimos que traen algo distinto a lo que puede ser común entre quienes pretenderían pertenecer a un conjunto. (Blanchot, 2002, p. 11)

En la primera parte del texto, “La comunidad negativa”, Blanchot revisa el pensamiento de Bataille y la historia que tienen en común, acusando a Nancy de una cierta infidelidad. La existencia de cada ser reclama lo otro o una pluralidad de otros, una comunidad finita que tiene su principio en la finitud de los seres que la componen. Lo que funda una comunidad es mi presencia en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, el hacerme cargo de la muerte del prójimo como única muerte que me concierne. Lo común es el acontecimiento primero y último que en cada uno deja de poder ser uno (nacimiento, muerte).

La muerte es, entonces, la verdadera comunidad de los seres mortales: su comunión imposible. La sustitución mortal es lo que reemplaza a la comunión.⁴⁶

El individuo es una abstracción, “la existencia tal como se la representa la concepción débil del liberalismo ordinario” (Blanchot, 2002, p. 39). A esta representación se opuso la comunidad explosiva del mayo del '68 que, sin proyecto y sin conjuración, sin voluntades políticas determinadas y a merced de cualquier ataque institucional, no se dejaba aprehender y no podría subsistir.

No se trataba de tomar el poder para reemplazarlo por otro, ni de invertir un mundo viejo, sino de dejar que se manifestara una posibilidad de ser-juntos que devolviera a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad. Nada de tentativas serias de reformas, sino una presencia inocente, común presencia. (Blanchot, 2002, p. 54)

Un acontecimiento había tenido lugar, comunismo y comunidad se habían juntado un momento perdiéndose de inmediato. El pueblo ignora las estructuras que podrían estabilizarlo y es por ello temible para quienes detentan de un poder que no lo reconoce.

5. Objeciones de un amigo

En *Espectros de Marx*, al preguntar también él por la herencia del pensamiento marxista, Derrida plantea, aunque de modo tangencial, esta discusión.⁴⁷ Pero es en *Políticas de la amistad* donde puede encontrarse una crítica manifiesta al planteamiento de la comunidad, que sin embargo comparte con él las premisas de las que parte.⁴⁸ En el último capítulo de este libro, Derrida se pregunta “¿qué quiere decir “común” desde el momento en que la amistad lleva más allá de toda comunidad viviente?” (Derrida, 1998, p. 327). Derrida

⁴⁶ Cfr. *infra* con la idea massigniana de sustitución que presenta Agamben en *CV*.

⁴⁷ Cfr. J. Derrida, “Injunciones de Marx” en *Espectros de Marx, El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. cit., p. 50: “En el momento en que un nuevo desorden mundial intenta instalar su neocapitalismo y su neoliberalismo, ninguna denegación consigue liberarse de todos los fantasmas de Marx.” Más adelante, en “Desgastes (pinturas de un mundo sin edad)”, afirmará que las guerras interétnicas se multiplican gracias a un fantasma primitivo conceptual de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo, y la sangre haciendo notar sus reticencias a plantear sin más el problema de la comunidad (*idem*, p. 96). También en *Il gusto del segreto*, en conversación con Ferraris, Derrida se muestra reticente al uso de la categoría porque le suena a “común” [*commun*] y a “como uno” [*comme un*], ed. cit., p. 25.

⁴⁸ Es decir, la crítica a la noción de sujeto moderno, la propuesta de una ética de la singularidad y la crítica a la filosofía política moderna. Por lo demás, la “propuesta” derrideana de una política de lo imposible (o de la hospitalidad irrestricta) cuyo contenido permanece necesariamente indeterminado pero obliga, sin embargo, a una “responsabilidad asumida por cada cual, en cada situación, y a partir de un análisis cada vez único —único e infinito”, se inscribe claramente en esta línea que estamos considerando. Cfr. *Adiós a Emmanuel Levinas*, trad. cit., p. 146.

encuentra en la figura del amigo, cuyo rasgo esencial es el don (la generosidad misma de la promesa), una objeción al paradigma todavía “fraternal” de los planteos de Nancy y Blanchot. ¿Que política puede dictar la comunidad de lo “común”? La amistad, incluso tal como la describe Blanchot (en tanto conciencia de la recíproca e incolmable extrañeza) va más allá del ser-en-común, de toda co-pertenencia, de todo lazo social. La amistad no corresponde al orden de la comunidad, aunque ésta fuera “sin comunidad”, “inconfesable” o “desobrada”. Una política de la amistad no puede pasar por “los motivos de la comunidad, de la pertenencia o de la partición, sea cual sea el signo que se les añada” (Derrida, 1998, p. 330), porque siempre correrá el riesgo de “hacer volver al hermano” y neutralizarse en la cuestión de la identidad.⁴⁹

6. Las contribuciones italianas. El *cum* y el *munus* revisitados

Promediando los años noventa, algunos años más tarde de *CV*, otros filósofos italianos vuelven sobre la cuestión, que cobra relevancia o una cierta inmediatez con la formación de la Unión Europea.⁵⁰ Ésta, más allá de la fundamentación oficial para su creación, daba una oportunidad para considerar filosóficamente las características que podría tener una comunidad no sostenida sobre una identidad nacional.

M. Cacciari afronta el problema de la unidad europea en *Geo-filosofía de Europa* (1994) y *El Archipelago* (1997) desde la perspectiva abierta por la polémica francesa. Se trata de una reflexión sobre la pluralidad constitutiva de la identidad política no reductible a uno. El Mar, metáfora del *Cum* europeo, es un archi-pélagos, rico en islas, y es

⁴⁹ En “La comunidad afrontada”, trad. cit., p. 109, Nancy se hace cargo de los peligros del uso de la palabra “comunidad” que señala Derrida. Por su parte, en “La amistad”, Agamben aprovecha el señalamiento de un problema filológico en la recepción del texto de Diógenes Laercio en que se atribuye a Aristóteles la frase “¡Oh, amigos, no hay amigo!” de la cual parte Derrida, para volver sobre la cuestión de la comunidad. Como hace habitualmente, comenta un pasaje poco citado de la *Ética nicomaquea* (1170a 28-1171b 35) del que extrae una tesis ontológica según la cual el “amigo no es un otro yo, sino una alteridad inmanente en la mismidad. un devenir otro de lo mismo”, ya que al percibir la dulzura de la propia existencia uno es atravesado por un co-sentir que lleva al amigo. Ese “co” le da a la amistad una “potencia política”, porque reparte, permite com-partir la sensación de la dulzura de existir. De allí que, concluye Agamben, el convivir a partir del cual se define la comunidad humana no es la participación en una sustancia común, sino un compartir puramente existencial: “la amistad como con-sentimiento del puro hecho de ser”. De este modo, Agamben vuelve a vincular cuestión de la amistad a la de la comunidad sin reducirla a la trampa de la “hermandad”. Cfr. G. Agamben, *La amistad*, trad. cit., pp. 3-12. Desde otra perspectiva, también P. Virno se hace eco de este vínculo cuando sostiene que “la amistad sin familiaridad es el auténtico punto de apoyo de una comunidad política”, en *Ambivalencia de la multitud*, trad. cit., p. 42.

⁵⁰ El 1º de noviembre de 1993 entra en vigor el Tratado de Maastricht firmado en 1991.

el lugar de la relación, del diálogo, de la confrontación entre las múltiples islas que lo habitan: todas distintas del mar y todas entrelazadas en el Mar, todas nutridas por el Mar y todas arriesgadas en el mar. (Cacciari, 1999, p. 23)

Continuando el motivo nietzscheano de la “amistad estelar”, Cacciari piensa a Europa como el lugar de una *philia* trágica, una comunidad en la que, como señala Cantarano, “el *Cum*, el *Xynón* de la *philia* es siempre el lugar de la diferencia, del conflicto de los valores” (Cantarano, 1998, p. 60). La comunidad de amistades estelares (se unen aquí de modo original las consideraciones nancyanas con las derrideanas) se da en términos de *xenia*, como lazo de acogida, vínculo de hospitalidad con quien es verdaderamente extranjero, y que no puede ser incluido. Volvemos a encontrar aquí la idea paradójica de una comunidad de los que no tienen comunidad expresada como comunidad de perfectos extranjeros.

Quien quizás más ha trabajado la noción de comunidad en el ámbito italiano es R. Esposito. Ya en el último capítulo de *Categorías de lo impolítico* (1988) y luego en el artículo “La legge della comunità” (1996), Esposito había señalado el doble carácter necesario e imposible de la comunidad. Pero es en 1998, con *Communitas, origen y destino de la comunidad*, donde presenta lo que podría considerarse un epílogo de esta polémica, al reconstruir una línea de reflexión sobre la comunidad que atraviesa la modernidad. El libro parte del análisis de una posibilidad etimológica del término *communitas*, y, más específicamente, del término *munus* (forma particular de un don obligatorio) contrapuesta a la tradicional consideración de la comunidad como lo más “propio”. La idea de comunidad es reconducida a su sentido originariamente ético, según el cual lejos de ser aquello que sus miembros tienen en común como propietarios, es lo que los obliga y une en la deuda mutua. A este concepto se opone el de *immunitas* que señala la exención de esa deuda: es inmune quien no tiene a su cargo ninguna obligación, en particular la obligación comunitaria. La “inmunización” ha sido, para Esposito, el proyecto de la política moderna: el individuo aislado y protegido en su interioridad se libera de la deuda sacrificando el *cum* que es la relación entre los hombres. Pero en la Modernidad misma surge también la conciencia trágica del carácter nihilista de la decisión de desligarse del lazo social. *Communitas* traza un recorrido por esta tradición de pensadores de la comunidad de la que forman parte Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille. Si bien esta línea busca alejarse del paradigma inmunizante, corre en cada caso el peligro de caer en la “entificación afirmativa” de la *communitas*, es decir, en el mito (la conversión de su existencia en una esencia). Así, todas las filosofías de la comunidad, incluso las actuales, reproducen una mitología del origen para la cual “lo que está

simplemente expuesto —el *cum*— asume el carácter de presupuesto destinado a la realización”(Esposito, 2003, p. 45).⁵¹

7. La comunidad en ausencia

La vinculación del libro de Agamben con la comunidad de los filósofos que piensan la comunidad es evidente por un lado, pero distante, por otra. Comparte con ellos los puntos de partida del diálogo. Es decir, recoge la herencia nietzscheano-heideggeriana de la crítica a la subjetividad, parte de la categoría de lo “singular” y continúa la crítica a la filosofía política moderna, que profundizará en los escritos sucesivos. Y, no obstante, su texto parece haber aceptado una llamada que lo deja expuesto a la nada misma de la comunidad, que lo instala en una zona de indistinción entre géneros discursivos, disciplinas filosóficas o tradiciones teológicas y literarias que nada tiene en común con la *Stimmung* del debate.

Así, las citas entre unos y otros participantes de la polémica son profusas, sea para continuar ideas o para discutir argumentos, pero es evidente, en todo caso, que se trata de una *conversación*: Nancy y Blanchot dialogan explícitamente, lo mismo hace Derrida; Nancy menciona a Esposito y escribe un prólogo para *Communitas*, “legitimando” la participación de Esposito en el debate iniciado más de diez años antes. A su vez, Esposito menciona a Cacciari y sigue muchas de sus sugerencias. Sin embargo, el texto de Agamben adolece de un cierto aislamiento con respecto a los demás. Y el silencio es doble. Por un lado, en *CV* sólo el análisis de Blanchot sobre el “mayo francés” es nombrado explícitamente. Por el otro, en el prefacio a la traducción castellana de *La comunidad inoperante*, Nancy apenas refiere la contribución de Agamben sin hacer una valoración específica de su contenido (cfr. Nancy, 2000, p. 13). Y, en cuanto a sus coterráneos, Esposito lo menciona en una nota al pie

⁵¹ *Communitas* forma parte de un tríptico, junto con *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002) y *Bios. Biopolitica e filosofia* (2004) cuyo objetivo es el de analizar la herencia de la filosofía política moderna y proponer categorías que permitan salir de ella. Una síntesis novedosa de los resultados de este debate que sigue la línea del pensamiento negativo e impolítico de Cacciari y Esposito se encuentra en G. Cantarano, *La comunità impolitica*, ed. cit. Por lo demás, la vigencia de la temática de la comunidad en el ámbito italiano se evidencia por ejemplo en el número 6 de la revista *Oltrecorrente*: “Comunità dell'altro”, que reproduce las actas de un coloquio mantenido en la ciudad de Pavia en enero de 2002. En la presentación del volumen, S. Burutti señala la dificultades para un pensamiento de la comunidad, después de la distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad —entre cohesión orgánica y vínculo institucional—; después del secuestro de la palabra “da parte delle ideologie organiciste e dell'identità essenziale” (S. Burutti, en *Oltrecorrente*, ed. cit., p. 5) pero también frente al cortocircuito reciente entre comunidad y mundialización, entre lo local y lo global, que ha amparado el surgimiento de pequeños nacionalismos y comunidades. No obstante, y precisamente por ello, sigue siendo urgente, dice, pensar lo común, la co-existencia, la vida expuesta al otro (cfr. *idem*, p. 7).

incluyéndolo apresurada y erróneamente dentro de la línea que considera la *communitas* como “la salida al exterior de un sujeto individual” (Esposito, 2003, p. 44).

III. La singularidad cualquiera de la comunidad que viene

1. No trabajemos para el fascismo, una potencia que sea sin sujeto

Aunque en *CV* no haya referencias más que veladas a este contexto polémico, contamos con algunos artículos de la época en los que Agamben lo reseña y se posiciona frente a él. Así, en los años inmediatamente anteriores a la publicación de *CV*, Agamben comienza a vincular la pregunta acerca del lenguaje, su carácter presupositivo y objetivante, con el problema de la experiencia histórico-social. Así, en “Tradizione dell' immemorabile” (1985), donde analiza la posibilidad de pensar el lenguaje de otro modo que como un presupuesto infundado pero destinante, Agamben da cuenta del debate entre Nancy y Blanchot acerca de la “situación epocal” en la que tenemos la experiencia de estar unidos por la común participación en lo Imparticipable, estar anticipados por un presupuesto sin origen, “divididos pero sin dote” (*PP*, p. 158).⁵²

Nuestro tiempo advierte la exigencia de una comunidad sin presupuestos y mantiene, sin embargo, sin darse cuenta de ello, la forma vacía de la presuposición más allá de todo fundamento: presuposición de nada, justamente, pura destinación. [...] Esta es la raíz de nuestro malestar y, a la vez, de nuestra única esperanza. (*Idem*, p. 158)

El cumplimiento de la forma de la presuposición y la salida de la potencia de la representación implican, sostiene Agamben, a la vez una tarea poética y una decisión ética con las que todavía nos resta medirnos para ir más allá del “sonambulismo nihilista” en el que se encuentra en pensamiento contemporáneo. Es en una tarea que se asuma poética, en su capacidad expositiva de aquella vocación que surge donde ninguna voz nos llama, donde la tradición podría dejar de “ser remisión y traición de una transmisión indecible, para afirmarse como sin vocación ni destino” (*PP*, p. 161). El experimento que se nos propone en *CV* habrá de ser leído en esta clave, a la vez política y estética, en la que la singularidad de la vida humana es pensada en su radical capacidad de desfondar el trasfondo de lo indecible y arribar

⁵² Menciona aquí también a Cacciari como aquel que ha intentado capturar la constitución mística de esta figura del presupuesto (cfr. *PP*, ed. cit., p. 158).

a la “cosa misma”, la decibilidad pura, el principio no presuponible que constituye la comunidad y la comunicación humanas (PP, p. 20).

Sin embargo, este intento no podrá ser analogado —como se hará explícito más adelante (cfr. HSI, pp. 124-127)— a los intentos de Bataille por pensar la comunidad. En “Bataille e il paradosso della sovranità” (1988),⁵³ Agamben relata una anécdota, que le contara Klossowski, según la cual, durante su estancia en París, Benjamin reprocha a Bataille y a la comunidad de *Acéfale*: “trabajáis para el fascismo”. Dado que se trata de un peligro que considera aún vigente, Agamben se pregunta a continuación en qué sentido “podría afirmarse que nosotros hoy trabajamos para el fascismo” (BPS, p. 89).

En este texto Agamben menciona, como una de las más rigurosas tentativas de medirse con la herencia batailleana en vistas de una teoría de la comunidad, la *communauté desoeuvrée* de Nancy y la *communauté inavouable* de Blanchot. Ambos autores, nos dice, parten por un lado, del rechazo a toda comunidad positiva fundada sobre la realización y la participación en un fundamento común, y, por el otro, de la constatación de una crisis radical y de una disolución de la comunidad en nuestra época. Pero, ¿qué implicancias tiene la experiencia comunitaria de Bataille? ¿qué pueden significar la soberanía y la experiencia interior allí supuestas?

El modelo batalliano de comunidad —la comunidad de artistas, de amantes, de los amigos de *Acéphale* o del Collège de Sociologie— tiene una estructura negativa, frente a la positividad de la inmanencia absoluta entre los hombres propuesta por el comunismo, y frente a la positividad de la comunión fusional de la hipóstasis colectiva fascista. La experiencia comunitaria de Bataille es una experiencia de la muerte, que no instituye vínculo positivo alguno entre los sujetos sino que reposa en la experiencia de la imposibilidad de toda comunidad. La acefalía, explica Agamben, implica tanto la eliminación de la razón y de un jefe como la auto-exclusión de sus miembros que formaron parte de la comunidad en el preciso instante de la decapitación a través de su “pasión” —el éxtasis—, produciendo la experiencia radical y paradójica del faltarse a sí mismo en el momento en que debería estarse presente para vivir la experiencia (BPS, p. 91). La operación soberana será justamente esta estructura paradójica del éxtasis, que se revela además como un resabio místico del que Bataille no puede deshacerse: la experiencia interior es este deber del sujeto de estar ahí donde no puede estar.

⁵³ Cito a continuación la traducción francesa de D. Garand, publicada en 1996 en *Liberté* N° 225, “Des italiens et de l'impossible origine”, ed. cit., pp. 88-95).

Estableciendo un paralelo entre la definición schmittiana de soberanía —soberano es aquel que posee el poder legítimo de proclamar el estado de urgencia y suspender la validez del sistema jurídico (cfr. Schmitt, 2005, p. 23 y ss.)—⁵⁴ y la definición batailleana —la operación soberana, que no obtiene más que de sí misma la autoridad, expía al mismo tiempo esa autoridad (cfr. Bataille, 1972, p. 222 y ss.)—, Agamben formula la paradoja implícita en este concepto: el soberano está a la vez dentro y fuera del sistema, se pone *legítimamente* fuera de la ley. Pero se trata de una antigua paradoja, pues es el concepto mismo de sujeto el que se demora en el oxímoron “sujeto soberano”: “el sujeto (el que está por debajo) es soberano (el que está por encima)” (BPS, p. 92).

De este modo, el éxtasis batailleano se revela como el límite interno del sujeto —la explicitación de su constitución antinómica— y la experiencia interior es sólo el haber tomado conciencia de ese límite. En ello muestra su propia limitación, que no es otra que la limitación de la filosofía en general: el haber pensado el ser a través de la dualidad entre sujeto o materia (*hypokeimenon*) y forma (*eidos*) que Aristóteles pensó como la distancia entre *dynamis* y *energeia*. Fue Nietzsche el encargado de revertir la milenaria tradición metafísica de la primacía del acto y pensar a partir de la potencia como experiencia de la pasión, dice aquí Agamben. Pero en la tentativa de superar el ser y el sujeto, la filosofía contemporánea ha quedado atrapada en el extremo opuesto de la potencia. Y con ella, la experiencia interior —lo contrario de la acción— y la soberanía batailleanas, que no han escapado al sujeto, sino que sólo arribaron a su forma exasperada y agotada sin lograr romper el vínculo que lo ata a la oscilación con su contrario (cfr. BPS, p. 94).⁵⁵

Es aquí donde, de la mano de la crítica a la negatividad emprendida en *LM*, cobra relevancia el linaje del pensamiento de la potencia a cuyo estudio se ha dedicado por estos años y donde podemos dimensionar su cercanía-lejanía con el pensamiento de la pasividad

⁵⁴ En estos dos artículos anteriores a *CV* en los que vemos cómo Agamben se posiciona teóricamente frente al debate, se menciona por primera vez a Schmitt (cfr. BPS, ed. cit., p. 92 y “L’immagine immemorabile” en *PP*, ed. cit., pp. 157-158). Es decir, incluso antes de la adopción de la perspectiva biopolítica, Agamben entiende el problema político a partir de la teoría schmittiana de la soberanía; lo cual le valdrá no pocas críticas entre los “foucaultianos” que señalan una discontinuidad entre los paradigmas soberano y biopolítico (cfr., por ejemplo, R. Esposito, *Bios*, ed. cit., pp. 32-39).

⁵⁵ En “Forma-di-vita”, cuando hable por primera vez de los conceptos paralelos de vida desnuda y forma-de-vida, Agamben explicará entre paréntesis: “(L’aver scambiato questa nuda vita separata dalla sua forma, nella sua abiezione, per un principio superiore —la sovranità, o il sacro— è il limite del pensiero di Bataille, che lo rende per noi inservibile)”, *MsF*, ed. cit., p. 16.

batailleano que, a través de Blanchot,⁵⁶ sigue vigente en el debate sobre la comunidad. Linaje, aquél, que incluye al propio Nietzsche si, como vimos en “L’immagine immemorabile”, su pensamiento del eterno retorno se aleja tanto de la pasividad radical de un sujeto que se falta a sí mismo, como de la primacía de la voluntad (la potencia activa entendida como fuerza o poder, interpretación que había sostenido en *UsC*, por ejemplo) y permite pensar el nudo indisoluble de la pura potencia que, manteniendo juntos potencia y acto, es un don de sí a sí.

“Sufrir” no es algo simple, nos enseñó Aristóteles (*De an.* 417b): el sufrimiento es a la vez destrucción y conservación del ser en potencia en el ser en acto; destrucción y conservación que no son un devenir otro de sí sino un donarse a sí en el acto. La dualidad entre potencia activa y pasiva dentro del pensamiento, como estructura interna de la potencia independientemente de su pasaje al acto; el pensamiento de una potencia de no que adquiere su “fuerza” en su donarse al acto conservándose íntegramente como potencia; y, fundamentalmente, su erradicarlo de toda sede subjetiva a través de la interpretación averroísta del intelecto pasivo, acaso permitirán a Agamben pensar una potencia más allá de las paradojas de la soberanía del sujeto: una pasión sin sujeto más allá de la pura subjetividad como potencia de sí (cfr. BPS, p. 95).

¿Cómo pensar el sufrimiento sin trabajar para el fascismo? ¿de qué manera pensar el vínculo comunitario y desnudar la paradoja de la soberanía, sin colaborar con el “destino totalitario de Occidente”? ¿Qué tipo de comunidad permitiría pensar la pasión sin sujeto que no sea simplemente una comunidad negativa?

Hasta que no podamos responder a estas preguntas —y estamos todavía lejos de poder hacerlo— parece que el problema de una comunidad sin presupuestos y sin sujetos soberanos ni siquiera podrá ser planteada. (BPS, p. 95)

Apenas dos años más tarde, Agamben publica *CV* que, en su ebriedad burlona, se atreve a plantear el problema más serio y urgente. El libro no sólo constituye un aporte original a la discusión general sino que, como dijimos, ocupa un lugar fundamental en su propia producción filosófica, pues se evidencia en él, acaso de modo único en la obra agambeniana, un entrelazamiento de los aspectos “crítico” y “propositivo”. La presencia de esta doble vertiente podría, quizás, proporcionar una mirada alternativa a aquellas que ven en Agamben un pensador “sin vocación política” (Virno), o esquizofrénico (Negri), o hundido en

⁵⁶C. Wall explica muy claramente la distancia entre Agamben y Blanchot en una nota de su libro sobre la pasividad, cuando señala que: “that what Blanchot will describe as an «inability to say I», Agamben will describe as an «ability to not say I», en *Radical Passivity*, ed. cit., p. 178, nota 28.

consideraciones abstractas y contrafácticas (Galindo Hervás), y podría permitir inscribir este texto en la tradición de los “tratados de estrategia”, entre los cuales Agamben ubica la obra de Debord. De un modo no muy distinto se pronuncia Badiou, cuando describe este libro como “una colección de fórmulas para nuestro tiempo” en el que la comunidad de la que se habla se da más en el proceso de pensamiento, en la “manera en la que Agamben piensa” que en los resultados (Badiou, 2003, p. 3).

Es posible, en efecto, considerar *CV* a partir de la influencia innegable, aunque no tan frecuentemente reconocida, de Guy Debord para devolverle, así, su carácter de intervención pública, de situación construida.⁵⁷ Por un lado, se reanuda aquí y se profundiza el análisis debordiano del “devenir imagen” del capital como último estadio extremo del capitalismo, es decir, se continúa con el trabajo de denuncia. Pero, por otro lado, también podemos reivindicar para *CV* su carácter de “manual o instrumento para la resistencia o el éxodo” en la guerra contra el Estado, pues también su campo de acción, como el de los *Comentarios a la Sociedad del espectáculo*, “no es tanto el de una batalla en acto que exige desplegar las tropas, como la pura potencia del intelecto” (*MsF*, p. 61).

2. Una filosofía primera en italiano

La figura central de este libro es la “*singularità qualunque*”,⁵⁸ hipótesis a la vez ontológica y política, ética y estética, que *describe* la condición humana del mundo contemporáneo como un no-sujeto habitante de una comunidad inesencial y *prescribe* la adherencia a esa inesencialidad. Aunque sólo luego de haber trazado los rasgos de esta figura se ofrece un diagnóstico del momento histórico actual, esto no significa que la dimensión política sea pensada *a partir* de una ontológica más original. Por el contrario, este tratado de “filosofía primera” muestra la original co-pertenencia entre una y otra: el ser-aquí descrito no

⁵⁷ “Situación construida: Momento de la vida construido concreta y deliberadamente para la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos”, reza la definición publicado en el número 1 de “internationale situationniste”, 1º de junio de 1958. Cfr. G. Debord, G. Sanguinetti, *I situazionisti e la loro storia*, ed. cit., p. 171. Agamben cita esta definición en *MsF*, p. 64. Sobre la relación entre Debord y Agamben, cfr. C. Mills, “Agamben’s Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life”, en la revista *Contretemps* 5, ed. cit., p. 60, nota final y A. Murray, “Beyond Spectacle and the Image: the Poetics of Guy Debord and Agamben” en J. Clemens, N. Heron, A. Murray, *The work of Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 164-180.

⁵⁸ En la traducción española se elige la expresión “singularidad cualsea”, pero así traducida, la expresión “*singularità qualunque*” pierde una de las características centrales que Agamben quiere señalar: la presencia del “*libet*”, del querer, tal como aclara al proponer como sinónimo la expresión “*qual-si-voglia*”. Es por ello que la traduciré “singularidad cualquiera”, donde el verbo “querer” es explícito (cfr. *CV*, p. 9).

es una identidad aislada que eventualmente puede entrar en relación con otros, sino que es el ser en cuanto tal, tomado en su *cómo*, o mejor, dicho en plural, los singulares sin identidad o esencia nacional, étnica, religiosa o política.

Con un gesto algo provocador, Agamben no parte de la pregunta por el fracaso de los comunismos reales, ni refiere inmediatamente la realidad política, sino que propone para comenzar su descripción, el análisis del adjetivo *quodlibet* que permanece impensado en la enumeración escolástica de los trascendentales: “*quodlibet ens est unum, verum, bonum, perfectum*”.⁵⁹ Este *quodlibet*, antes de ser descompuesto en las propiedades universales, condiciona el significado de todos los demás términos. No es, como su traducción frecuente lo presenta, “el ser, no importa cual”, sino precisamente el “ser en tanto que importa” (y, anótese, el *libet* remite al deseo, al amor), el cual-se-quiera, la singularidad en su ser tal cual es. Esto es lo que debe ser pensado si se quiere pensar la comunidad por venir, ese acontecimiento mesiánico, ese permanente estar por llegar del ser-junto-a-otros.

Independiente del falso dilema entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal, el *cualquiera* no es singular porque es indiferente con respecto a una propiedad común (ser comunista, ser rojo), sino que lo es en su ser *tal cual es*. Como los personajes del Instituto Benjamenta walseriano, que han abandonado todas las propiedades que podrían definir una individualidad sin pretender por ello ninguna universalidad, el *cualquiera* se sustrae tanto a la inefabilidad del individuo como a la universalidad de lo decible, dilema que tiene su origen en el lenguaje.⁶⁰

Al retrotraer los trascendentales al *quodlibet*, Agamben devuelve la “talidad” al ente como su origen impensado y, con Gerson, puede afirmar que “lo inteligible no es un universal ni el individuo en tanto comprendido en una serie, sino la singularidad en cuanto singularidad

⁵⁹ Tal como fue legada por Boecio a la filosofía medieval, la doctrina de los trascendentales aborda el problema de los llamados “modos comunes del ente” que trascienden todo “ser de un modo determinado”. Los trascendentales son lo que corresponde a todo ente en tanto que ente, son lo que está más allá del “ser tal” o de la talidad de los entes. La doctrina de los trascendentales más famosa es la de Tomás de Aquino (cfr. *De veritate*, I, 1). La idea de pensar el ser abandonado de todas las categorías y de los trascendentales, aunque aquí no se lo cite, aparece ya en *L'impératif catégorique* de J-L Nancy.

⁶⁰ Baste citar el comienzo de la novela de Walser para dar cuenta de ello: “Aquí se aprende muy poco, falta personal docente y nosotros, los muchachos del Instituto Benjamenta, jamás llegaremos a nada, es decir que el día de mañana seremos todos gente muy modesta y subordinada. [...] Desde que estoy aquí [...] he conseguido volverme un enigma para mí mismo [...] Hay un punto en el que nosotros, los alumnos [...] nos parecemos todos”, R. Walser, *Jakob von Gunten*, trad. cit., p. 9. No se trata, sostiene Agamben, de apatía, de promiscuidad o de resignación: son puras singularidades que se apropiaron de la pertenencia misma y como tales son ejemplares de la comunidad que viene (cfr. SRW, ed. cit., p 23-25).

cualquiera” (CV, p. 9).⁶¹ Esto mismo puede hacerse respecto de la noción lógica de pertenencia: el “ser tal”, que no es de ningún modo un predicado real, permanece oculto en la condición de pertenencia, “existe un x tal que pertenece a y”, donde ese “tal que” muestra la lógica misma de la pertenencia y es la singularidad expuesta como tal. De este modo, Agamben podrá afirmar más adelante que “lo pensado en el archi-trascendental cualquiera (*quodlibet*) es lo más difícil de pensar: la experiencia absolutamente no cósmica de una pura exterioridad” (CV, p. 56). Aunque a partir de una discusión escolástica, Agamben sigue aquí de cerca las consideraciones nancyanas de la “singularidad”.

Otro modo de plantear lo mismo puede encontrarse en las teorías de conjunto y del lenguaje modernas. El origen de la antinomia entre individuo y universal está en el lenguaje, que es el encargado de transformar las singularidades en miembros de una clase. La palabra, significado universal, nombra indiferentemente a los objetos singulares inefables. La paradoja de las clases, formulada por Russell a la teoría de conjunto, muestra el lugar del ser lingüístico, del ser-dicho, que es simultáneamente un conjunto y una singularidad (*el árbol-este árbol*).⁶² Pero el concepto de “ejemplo” escapa a la antinomia entre particular y

⁶¹ Vemos aquí la línea heideggeriana de superación de una metafísica de la subjetividad a partir de la reducción de la esencia a la existencia. En “La passione della fatticità” Agamben reconstruye la idea heideggeriana de la *Faktizität* como intento de superación de la noción husserliana de intencionalidad que mantenía una dependencia con la relación sujeto/objeto. El concepto de *faktisches Lebens*, que Heidegger luego abandonará por el de *Dasein*, proporciona una idea de un ámbito no-originario, artificial que es la manera, el modo (el *Da*), el ser-tal del ser-ahí. Todo ser-así es para el *Dasein* un posible modo de ser del que no puede verdaderamente apropiarse. La facticidad es la estructura del ser del *Dasein* y, como tal, a la vez que constituye su *ethos* es sólo su aferrar una impropiedad. Cfr. *PP*, ed. cit., pp. 293-309.

⁶² La paradoja de las clases podría enunciarse de la siguiente manera: “Hay clases que no pertenecen a sí mismas, como la clase de los perros, que no es un perro. Hay clases que pertenecen a sí mismas, como la clase de todas las clases que, es una clase. Consideremos la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas. Tiene que haber alguna clase que pertenece a la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas si y sólo si no es cierto que dicha clase pertenece a sí misma. Pero entonces debe admitirse que la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas pertenece a la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas si y sólo si no es cierto que la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas pertenece a la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas”. Cfr. J. Ferrater Mora, “Paradoja” en *Diccionario de Filosofía*, tomo III, ed. cit., p. 2694. Agamben ha recibido algunas críticas por su “mal uso” del conocimiento formal, cfr. por ejemplo, J. Clemens “The Role of the Schifter and the Problem of Reference in Giorgio Agamben”, quien le reclama su “adherence to the priority of natural languages” que implica un “misunderstanding or misrepresentation of certain other key problems. What Agamben seems incapable of thinking through is the status of mathematics, and, *a fortiori*, the status of those sciences which rely on mathematical formalisation”, en J. Clemens, N. Heron, A. Muray, *The Work of Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 55-56. Esta tesis en su conjunto, querría ser el aporte a un tipo de recepción del pensamiento agambeniano que, aún a riesgo de malentender “ciertos problemas clave” (?), se mantuviera firme en la ausencia de jerarquización entre lenguajes naturales y lenguajes formales; y que, en

universal. El ejemplo vale para todos y entre todos los casos de una misma clase. Ejemplar es, entonces, una singularidad entre otras, que está en lugar de cada una de ellas y que vale por todas. Es un caso particular real pero no vale en su particularidad: muestra su singularidad. El ejemplo, en griego “*para-deigma*”, en alemán “*bei-spiel*”, es lo que se muestra o lo que juega al lado: está al lado de sí mismo en el lugar vacío en el que se despliega su vida incalificable e inolvidable. El ejemplo no tiene otra definición que la de “ser-dicho” (no se trata de la propiedad de ser-comunista, sino de ser-dicho-comunista) y esta propiedad funda toda posible pertenencia y puede por ello cuestionar radicalmente toda pertenencia.⁶³ “Este ser-dicho es lo Más Común que rompe toda posible comunidad real” (CV, p. 14). Las singularidades comunes comunican sólo el espacio vacío del ejemplo sin estar vinculadas por identidades comunes.

A diferencia de la “comunidad negativa” blanchotiana, caracterizada como ausencia de condiciones de pertenencia, la comunidad de los *cualquiera* está mediada por la pertenencia misma: su ser-dicho o su ser lingüístico. Así como Blanchot y Nancy piensan a partir de la experiencia literaria, Agamben, más ampliamente, trabaja sobre la dimensión lingüística (la filosofía, en tanto ciencia del existente puro independientemente de sus propiedades reales sólo se ocupa del *factum loquendi*: del ser lingüístico insustancial).⁶⁴ El lenguaje mismo tiene un carácter paradójico: al nombrar algo lo hace perteneciente a una clase y simultáneamente muestra la imposibilidad de dicha pertenencia. El ejemplo muestra esta única condición que no puede no cumplirse.

Esta singularidad ejemplar es una “manera surgente”: un ser que es el modo de ser propio, un ser que, en la tensión de las taxonomías accidental/necesario, individual/universal, existencia/esencia, expone su ser *así* y hace un libre uso de sí pero sin disponer de la

todo caso, suspendiera el modelo epistemológico hegemónico a la hora de evaluar los aportes de Agamben a la filosofía contemporánea.

⁶³ En “Inyunciones de Marx”, Derrida se pregunta por el sentido de la frase de Blanchot “*el ejemplo de Marx*” y, si bien no analiza el concepto lingüístico de “ejemplo” como está haciendo Agamben, este análisis del uso moral de la palabra “ejemplo” podría dar algunas pistas para continuar en la búsqueda de los rasgos del “*qualunque*”. Dice allí Derrida: “Un ejemplo lleva siempre más allá de sí mismo: abre, así, una dimensión testamentaria. El ejemplo es, en primer lugar, para los otros y está más allá de sí mismo”, en *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 47.

⁶⁴ Cfr. “Filosofía e linguística. Jean-Claude Milner *Introduction à une science du langage*”, en PP, ed. cit., pp. 57-75. En la entrevista con Sofri, Agamben explicita la relación entre su estudio del lenguaje y la cuestión política: “il linguaggio è il comune che lega gli uomini. Se questo comune è concepito come un presupposto, diventa qualcosa di irreal e di inatingibile, di cui il singolo non può mai venire a capo, che lo si concepisca come nazione, come lingua o come razza”, ed. cit., p. 33.

existencia como de una propiedad. La impropiedad es su único ser, su naturaleza más feliz.⁶⁵ La singularidad no es una determinación del ser sino “un imperceptible temblor de lo finito que indetermina sus límites y la hace capaz de confundirse, de hacerse cualquiera” (CV, p. 47).

En su rostro son indiferentes lo perteneciente a la naturaleza común y lo propio. El rostro parecería ser el lugar del pasaje de la potencia —lo común— al acto —lo propio—, pasaje que no termina de realizarse: la individuación está detenida en el umbral, en una zona de indiferencia entre acto y potencia, verdad y simulación, propiedad e impropiedad. El rostro, como el lenguaje, oculta porque descubre y descubre porque oculta. Y lo que oculta es la insustancialidad misma, el vacío de no ser otra cosa que rostro.

3. Sustitución vs. representación

Otra característica del singular, sobre la que ya habían trabajado Blanchot y Derrida, es la de su sustituibilidad. Agamben define esta característica como un estar en el lugar del otro, un expatriarse en el otro tal cual es. Las singularidades son, pensadas con Massignon,⁶⁶ sustituibles e irrepresentables y, por ello, forman una comunidad irrepresentable (sin representantes ni representación posibles). La idea de que el singular no es sustituible ni inteligible, sostiene Agamben, es sólo una ficción hipócrita usada para garantizar su representabilidad universal. Frente a ella, la comunidad de la Badaliya ofrece hospitalidad en la propia alma, en el propio tener-lugar, que ya no es un lugar propio sino que, a través de la sustitución, se transforma en un tener-lugar ya siempre común, “espacio vacío ofrecido a la única, irrevocable hospitalidad” (CV, p. 24). Con marcados tintes franciscanos y basada en la fe de Abraham que comparten musulmanes, judíos y cristianos, la Badaliya (término árabe que significa “sustitución”) fue una comunidad ausente sin reuniones y sin reivindicación de

⁶⁵ En “L'essere speciale”, Agamben define el “ser especial” de un modo muy parecido a como se describe aquí la “singularidad cualquiera”. Un ser especial es aquel cuya esencia coincide con su darse a ver, con su especie. Es insustancial y no tiene lugar propio, pero le sucede a un sujeto y es en él como un *habitus* o un modo de ser. No significa el individuo, identificado por esta o aquella cualidad que le pertenecen de modo exclusivo, sino, por el contrario, es un *ser cualquiera*, esto es, un ser tal que es indiferente y genéricamente cada una de sus cualidades, se adhiere a ellas sin dejar que ninguna lo identifique. Aquí Agamben señala que el pecado original de nuestra cultura ha sido transformar la especie en un principio de identidad y de clasificación. “Speciale è, infatti, un essere —un viso, un gesto, un evento- che, non somigliando ad *alcuno*, somiglia a *tutti gli altri*. L'essere speciale è delizioso, perché si offre per eccellenza all'uso comune, ma non può essere oggetto di proprietà personale”, P, ed. cit., p. 64).

⁶⁶ Louis Massignon fue un estudioso arabista fundador de la “Badaliya” en 1934.

reglas específicas más que el voto de “vivir sustituyendo a cualquiera, ser cristiano en lugar de otro”.

En su libro sobre Agamben, A. Galindo Hervás ha propuesto algunas críticas a esta mención de la Badaliya. Allí se nos dice que, para contrarrestar las “vagas afirmaciones de carácter ontológico y metafórico”, Agamben habría presentado un nombre propio, la Badaliya, con el objetivo de “representar la irrepresentable comunidad”, cayendo en la flagrante contradicción de querer representar lo que antes presentó como irrepresentable (Galindo Hervás, 2005, pp. 125-126). Esta crítica se funda, creo, en la confusión, ausente por lo demás en el riguroso uso de los términos del que hace alarde Agamben, entre “representación” y “ejemplo”. Es necesario pensar la Badaliya como un “ejemplo” en el sentido recién explicado: esta comunidad no “representa” la clase de las comunidades por compartir con ellas alguna propiedad, sino que en su singularidad vale por todas en la medida en que, instalada en la indistinción entre particularidad y universalidad, vale por todas las otras poniéndose en su lugar.

La siguiente crítica, más interesante, afirma que como la Badaliya es un tipo de comunidad católica, cuya finalidad no deja de ser la conversión de los infieles musulmanes, el recurso de Agamben a ella para pensar su comunidad no deja de ser una “descontextualización superficial” que proporciona una analogía frívola y ambigua. Si bien es atendible esta crítica —en efecto, difícil es decidir cuál es el “valor” de la teología católica en el pensamiento agambeniano— creo que la elección agambeniana no se relaciona directamente con una especie de “gusto especial” por el catolicismo, sino con una cierta comunidad de ideas que circula entre los pensadores que han participado en el debate arriba mencionado. En efecto, es frecuente entre ellos la referencia a Massignon y a su experimento comunitario para pensar el carácter de sustituibilidad de la figura que se quiere describir. En *Palabra de acogida*, Derrida analiza la relación de la palabra-concepto “sustitución” de Massignon con la idea levinasiana de subjetividad como hospitalidad, como “rehén” (Derrida, 1998a, p. 96). También Cacciari en *El archipiélago*, refiere el análisis de Massignon sobre la Visita del Extranjero, para caracterizar la figura del extranjero como “el Abandonado, la criatura en el exilio, que sin embargo hospeda, que trae de su ser en exilio la energía del más perfecto hospedar” (Cacciari, 1999, p. 147).⁶⁷ La recurrencia a Massignon y a su ideal de

⁶⁷ También Blanchot, aunque sin mencionar a Massignon, trabaja la cuestión de la sustituibilidad en relación a la muerte del otro, cfr. por ejemplo *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 28.

“sustituibilidad” responde a una necesidad de pensar una alternativa a la noción moderna de “representabilidad” de los individuos, que todavía sigue en construcción.

En tercer lugar, Galindo Hervás advierte en este recurso un “envite comunitario” que “se reduce a una experiencia mental, a pensamiento y, en esta medida, se trata de una experiencia individual” (Galindo Hervás, 2005, p. 127). Esta crítica alcanza no sólo a la elección del ejemplo sino también a toda la propuesta comunitaria agambeniana: la *comunidad que viene* que se nos propone también es la reivindicación de una cierta de-subjetivación en el interior del sujeto. Dos cuestiones podemos oponer a esta interpretación: por un lado, ya nos hemos detenido largamente en la caracterización ontológica de la *singularidad cualquiera*, que, en tanto exposición ejemplar y exterioridad sustituible, no es susceptible de ser pensada en los términos de “individuo aislado”, como parecería hacerlo Galindo Hervás. La singularidad aquí pensada ha sido despojada de su carácter de “persona”, es ella misma el entrecruce, momentáneo y fugaz, entre la vida y alguna forma inesencial que no podrá decantar en un “sujeto soberano”. Por otro lado, efectivamente, la propuesta de Agamben se relaciona con el “pensamiento”, pero con un pensamiento que, lejos de los experimentos mentales de un sujeto más o menos trasnochado, es la potencia comunitaria, separada del viviente, que requiere una *multitudo* para su imposible actualización.

4. En el limbo. ¿Sólo la vida humana?

Hemos discutido hasta aquí la construcción ontológica, abstracta quizás, pero no ociosa, de la vida que protagoniza este breve tratado: un ser que importa, pura exterioridad e impropiedad. Tracemos ahora las coordenadas espaciales para su posible ubicación.

¿Dónde viven estas criaturas? Agamben recurre a las consideraciones de Tomás: estas singularidades habitan en el umbral abierto más acá del infierno y del paraíso. Su morada es el limbo, lugar reservado a los niños no bautizados que, muertos sin otra culpa que la del pecado original, cumplen sólo la pena privativa de no contemplar a Dios. En *IdP* se había planteado una extraña idea de la política a partir de esta idea. Una política que, a diferencia de la política moderna relacionada con la muerte de Dios, se relaciona con su olvido por parte de aquellos niños, los dementes y los paganos justos que habitan en “el primer círculo”. *Como cartas que han quedado sin destinatario* ya no tienen destino y, a pesar de ello o acaso precisamente por ello, reposan en una esperanza inagotable (cfr. *IdP*, pp. 59-60). Una política sustraída de su lastre teológico, más allá de toda “sombra de Dios”, porque no existe el peligro de que otra cosa ocupe su lugar, porque lo que se desbarata aquí es la estructura jerárquica y taxonómica

(el “orden”, ese “operador fundamental en el dispositivo económico” —cfr. *RG*, cap. 4—, ha sido neutralizado), porque es una ignorancia total de lo sagrado, una profana y alegre esperanza.⁶⁸

El limbo es una broma irreverente y poderosa. Es, como dirá Agamben más adelante, una parodia del paraíso y del infierno: del primero porque acoge criaturas que son inocentes, como los beatos, pero con una mancha original; del segundo —y este es el chiste más irónico— porque su castigo no es aflictivo, como el de los condenados, sino que sólo consiste en la perpetua carencia de la visión de Dios, por la que no sufren dolor. La pena más grande se convierte en una alegría natural, “forma más extrema y especial de la parodia” (*P*, p. 48).

En un mundo en el que la proclama de la muerte de Dios ha servido al acrecentamiento de su influencia en sus cada vez más numerosas “sombras”⁶⁹ —la secularización infinita—, la hipótesis del limbo adquiere su densidad “tergiversante”.⁷⁰ En una sólo aparente pertenencia al discurso teológico, pero sin agotarse en una mera oposición a él, suspende desde adentro, piensa con otra lógica, la relación entre vivientes —que, por lo demás, son supervivientes, en la medida en que han muerto y se demoran en la eternidad. Un más acá de Dios, no un más allá que reproduce siempre la jerarquía entre los seres y el mitologema de lo originario, que despliega su potencia in-teológica en la suspensión de lo divino.

Una nueva y horadante sabiduría de Sileno podría pensarse para los tiempos monótono-teístas: en la época del dios cristiano, lo mejor es mantenerse, impassible —como un niño, un loco o un pagano— en los márgenes del dispositivo teológico de administración de justicia divina. Ésta es la sabiduría reflejada en el mundo walseriano, cuyos personajes —mezcla perfecta de picardía y humildad, de inconsciencia y minuciosidad escrupulosa—, tumbados en el umbral entre la salvación y la pérdida, se regocijan en la ignorancia. Vidas

⁶⁸ La potencia política del limbo es hoy tan evidente que Benedicto XVI se ha visto obligado recientemente a abolirlo como una hipótesis teológica ineficaz, para devolver a Dios el destino de aquellas almas que lo habitan y cerrar la posibilidad de un espacio de indiferencia respecto de lo divino.

⁶⁹ Me refiero por supuesto a la idea nietzscheana de “sombras de Dios”, cfr. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §108, trad. cit., p. 105.

⁷⁰ Los situacionistas hicieron del “*détournement*” una de las técnicas para la guerra civil en el momento del evidente declino del arte como actividad superior. En *Modo de empleo del détournement* (1956), trad. cit., pp. 89-102, Debord y Wolman, señalan la necesidad de formar una representación paródica de lo serio a partir de la acumulación de elementos tergiversados no para provocar indignación sino por indiferencia al “original prohibido y sin sentido” y para producir propaganda de clase. La hipótesis agambeniana del limbo puede entenderse como una alteración de su significado en el contexto teológico y por ello como una “tergiversación fraudulenta, o tergiversación propositiva premonitoria”, en la medida en que aquello que aquí se deforma es un elemento significativo que adquiere un sentido diferente en el nuevo contexto.

irremediables que han sobrevivido, como el condenado de la Colonia penal, a la máquina — teológica— que debía ejecutarlos. La vida que comienza el día después de juicio, la vida humana (SRW, pp. 18-19).⁷¹

Pero esta vida limbal, que se dice humana, podría, aunque Agamben no lo diga aquí, ser también la vida criatural en general. En la introducción a la traducción italiana de las *Prosastücke* de Walser, “Maniere del nulla” (1994), Agamben afirma el carácter paródico de la obra de aquel autor que se evidencia en este libro como una serie de pantomimas en las que se esconde un misterio, un misterio del que —al revés de los iniciáticos— no hay nada que aprender (MN, p. 10). Agamben elige comentar de manera muy escueta, por lo demás, una pieza en particular: “No tengo nada”. Aquí, Walser cuenta la historia de un joven, un genuino “sin-nada”, que paseaba un día por el campo dejando detrás de sí “árboles, arbustos, corrales, caseríos,” y atravesaba, divertido y alegre, campos y bosques con gran buen humor. “Un tipo animado con las mejores intenciones hacia las criaturas, fueran hombres o animales” (Walser, 2009, p. 81). En su paseo, le salen al encuentro sucesivamente un ternero, un perro y una cabra, y a cada uno de ellos le dice: “¿Qué quieres de mí, buen animal? Veo que quieres algo de mí, pero desgraciadamente no tengo nada. Te daría algo de buena gana, si tuviera” (*idem*, p. 82) y prosigue su camino. Sin embargo, no logra sacarse de la cabeza a estos animales que habrían querido hacerse sus amigos y contarle de su muda y paciente existencia, estos animales que lo querían, como él los quería a ellos. Él

habría querido ayudar[los] a evadirse del angustioso, mísero reino de los animales para conquistar una existencia más libre y feliz. “Pero yo no soy nada, no puedo nada, no poseo desgraciadamente nada y, en la inmensidad del mundo no soy nada más que un hombre pobre, débil e impotente.” (*idem*, p. 83)

Y justo en ese momento, “la belleza del mundo le saltó a la vista”, se volvió hacia los animales y “vio” que todos sus amigos, hombres y animales, están abandonados en realidad cada uno a su suerte. Ahí mismo se detuvo, se acomodó en el prado y “lloró amargamente su estúpida vida de chiquillo” (*idem*, p. 84).

Agamben encuentra en este relato, como un anticipo del *voyou désœuvré* de Queneau, la enigmática imagen de “un ser juntos de los hombres que no tiene ya la forma de la *relación*

⁷¹ Algo más adelante, Agamben mencionará otra característica de la literatura de Walser que ayuda a describir el modo en que el ser *cualquiera* se relaciona con el lenguaje. El lenguaje de Walser ya no nombra, se ha librado de la tarea teológica de hacer ser el nombre de Dios y por ello tiene el estatuto semántico del pseudónimo. Tal vez el mismo texto de Agamben pueda ser pensado de este modo, y si así fuera, habría que anteponer un “*así llamado*” a cada palabra que lo compone (cfr. *CV*, ed. cit., pp. 49-50).

y que constituye, por lo tanto, el legado específicamente político que el arte de Walser confía en herencia a nuestro tiempo” (MN, p. 11). Sin embargo, y por ello me he obstinado en una paráfrasis de la narración, no se describe en el texto de Walser ninguna experiencia “entre hombres”. No es un “ser juntos de los hombres” lo que aquí está en juego, sino un ser juntos de animales y hombres, un borramiento de la excepcionalidad humana en el reconocimiento de un idéntico abandono en la belleza del mundo, la constatación de aquella precariedad en la que se demoran necesariamente todas las especies. El mísero mundo animal, en su mudez, se revela al joven que se sabe un chiquillo, igualmente mudo que la impotencia humana. No es la tenencia de *logos* lo que nos separa, es el sufrimiento —potencia de lo imposible— lo que nos une. Acaso de este modo, animales y hombres, al margen de las maquinarias que regulan sus relaciones podrían, ni hundidos ni salvados, co-habitar ese mundo limbal paródico.

5. Una ética de la potencia

Con la presentación del plano ético aparece por fin el rasgo central de esta ontología, que había esbozado ya en algunos textos previos y que continuará en los subsiguientes: la potencia de no, según la interpretación de la *dynamis* aristotélica. En efecto, tal como señalamos a comienzos de este capítulo, Agamben cifra en la figura de la potencia la oportunidad de repensar la filosofía misma. El carácter de “cualquieridad” del singular reside en su potencia de ser y de no ser. “Cualquiera” es el ser que puede no ser, que puede la propia impotencia. Esta potencia nos ha sido soslayada por la tradición ética, ocupada con el querer o el deber, pero nunca con el poder.

Crear que la voluntad tiene algún poder sobre la potencia, que el pasaje al acto es el resultado de una decisión que pone fin a la ambigüedad de la potencia (que es siempre potencia de hacer y de no hacer) —ésta es precisamente la perpetua ilusión de la moral. (B, p. 61)

La ética existe sólo porque el hombre no es ni ha de realizar ninguna esencia, vocación histórica o destino biológico.⁷² Es y está conminado a pensar el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia. Como ya se nos ha dicho, su ser más propio es que puede no ser, que no tiene fondo. Y por ello está ya siempre en deuda y debe apropiarse de su

⁷² En *L'a*, como veremos, Agamben retomará esta idea cuando aborde el problema de la demarcación entre el hombre y el animal. La diferencia específica del hombre no es un dato, dirá, sino un imperativo. El hombre no tiene ninguna identidad específica sino la de poder reconocerse, esto es, el hombre es el animal que debe reconocerse humano para poder serlo. El hombre es una máquina para producir el reconocimiento de lo humano.

carencia existiendo como potencia. La moral concibe esa potencia como una culpa debe reprimir.⁷³

6. Un cuerpo cualquiera

¿Cómo es el cuerpo de esta singularidad sin fondo?⁷⁴ ¿Qué cuerpo tiene una potencia impotente? Antes de cerrar el libro con un “análisis de situación” que pone en evidencia una reflexión política que estuvo latente en todo lo anterior, Agamben dedica un breve apartado a la cuestión de cuerpo. Siguiendo los pasos de dos observadores atentos de las banalidades modernas, Sigfried Kracauer y Walter Benjamin, Agamben presenta la fisonomía del *qualunque* evidenciada en la danza de un grupo de muchachas sonrientes que mostraba una publicidad francesa de pantimedias: hay entre esos cuerpos, filmados por separado y unidos posteriormente, sincronía y disonancia, confusión y singularidad, comunicación y extrañeza. Rasgos opuestos que, sostenidos en simultaneidad y en su calculada asimetría, emanan una extraña *promesa de felicidad* para el cuerpo humano. La publicidad, heredera de las artes, parecía completar un proceso de masificación del cuerpo que, al mismo tiempo, parecía arrastrar fuera de sus límites al modo de producción capitalista.

La milenaria inefabilidad del cuerpo humano había sido conjurada desde la invención de las artes. El sueño de Pigmalión es el paradigma de esa conjura: la peligrosa promesa de felicidad del arte no consiste en la simple tarea de formar una imagen al cuerpo amado (hacer un retrato que se aferre a la unicidad del modelo) sino en formar otro cuerpo a la imagen, “quebrar las barreras orgánicas que impiden la pretensión incondicionada de la felicidad” (CV, p. 43). Pero es con la mercantilización de la figura humana que se cumple el proceso

⁷³ En *IdP* Agamben aborda las categorías de acto y potencia desde la perspectiva del placer. Allí se define el poder como aislamiento de la potencia de su acto: organización de la potencia; y el placer humano como absoluta impotencia, como fin de la potencia (cfr. “Idea del potere”, en *IdP*, ed. cit., pp. 51-54.)

⁷⁴ Son abundantes las referencias de Agamben a la dimensión corporal humana, o mejor dicho, al modo en que el cuerpo humano fue estratégicamente pensado por la filosofía, la teología, la política y luego la medicina y la biología occidentales. Así por ejemplo, *UsC*, trabaja la idea del cuerpo del artista como órgano capaz de todo o instrumento de la formación y modificación del mundo. *Stanze* presenta la figura del ángel como tentativa de dar cuerpo a los propios fantasmas. En *HSI* se analiza el cuerpo político y biológico del soberano y de la vida desnuda y el *corpus* se estudia en este libro el nuevo sujeto de la política y de la democracia moderna. En *L'a* se piensa el cuerpo luego de la resurrección, el cuerpo de los beatos, el cuerpo paradisiaco y el cuerpo humano una vez emancipado de su modelo teológico y de sus relaciones con el cuerpo animal. En su última colección de ensayos, *Nudità*, Agamben incluye “Il corpo glorioso” en el que vuelve sobre esa cuestión del cuerpo de los habitantes del paraíso para pensar el “statuto etico e politico della vita corporea”, y con ello, las figuras y los usos posibles del cuerpo humano como tal, *N*, ed. cit., p. 129.

secular de emancipación del “grito inarticulado del cuerpo trágico y del mutismo del cuerpo cósmico” (*idem*). El cuerpo humano parecía por primera vez perfectamente comunicable, integralmente iluminado. Con la invención de la litografía y la fotografía que fomentaron la pornografía y la publicidad, una nueva imagen del cuerpo se hacía presente y amenazaba con desencadenarlo de su destino biológico y su biografía individual: “Ni genérico ni individual, ni imagen de la divinidad ni forma animal: el cuerpo devenía ahora verdaderamente cualquiera”, dice Agamben (*CV*, p. 42). Sin modelo, desvinculado de Dios y de las bestias, suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, el *cuerpo cualquiera* conserva sin embargo una semejanza sin arquetipo. Su *physis* es la semejanza. Una semejanza a otros cuerpos humanos.

Este proceso de liberación ha llegado actualmente a sus extremos con el dominio de la forma mercancía sobre todos los aspectos de la vida social, prosigue Agamben, prefigurando sus análisis biopolíticos posteriores. Nunca como hoy el cuerpo humano había sido manipulado, transfigurado, tecnificado, penetrado, controlado o imaginado por la industria y la publicidad. Nunca hasta ahora habían sido rabiosamente desmentidas las diferencias sexuales y la mortalidad del cuerpo orgánico, nunca se había confundido como hoy la intimidad de la vida erótica con la pornografía. Y, sin embargo, no es el cuerpo orgánico, el cuerpo en su materialidad, el protagonista de esta liberación, sino su imagen que ha crecido como una esfera separada. El destino del cuerpo ha sido por el contrario muy diverso: el frágil y diminuto cuerpo humano continúa su precaria existencia detrás de la máscara gloriosa de la imagen publicitaria, “el geométrico esplendor de las *girls* encubre las largas filas de los anónimos desnudos condenados a muerte en los *Lager*” (*CV*, p. 43)

Frente a esta situación, Agamben concluye este capítulo atreviéndose a dar una indicación vaga y esperanzada de lo que podría ser una nueva política de los cuerpos: el nuevo cuerpo de la humanidad debe apropiarse de las transformaciones históricas de la naturaleza humana que el capitalismo encerró en el espectáculo, compenetrar imagen y cuerpo de tal modo que ya no puedan ser separados, para forjar así un cuerpo cualquiera cuya naturaleza sea una semejanza emancipada de su arquetipo.

7. Política de la potencia

La pequeña burguesía planetaria actual, nos dice Agamben, ha sobrevivido al nihilismo renunciando a toda identidad social reconocible y sólo conoce lo impropio y lo inauténtico, aunque se obstina en seguir haciendo propia una identidad que se ha convertido en impropia o insignificante. Frente a esta situación, Agamben se pregunta cuál debiera ser la tarea política

actual. Es necesario, afirma, ayudar a que los hombres se adhieran a la impropiedad, que hagan del ser-así una singularidad sin identidad, común y absolutamente expuesta para que la humanidad acceda, primera vez, a una comunidad sin presupuestos. El capitalismo no ha expropiado al hombre solamente la actividad productiva, sino su lenguaje mismo, lo Común por excelencia, el *logos*. En la sociedad del espectáculo en la que vivimos, lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma: los hombres viven separados por aquello que los une: “la política contemporánea es el desolador *experimentum linguae*, que desarticula y disuelve [...] tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades” (CV, p. 66).

Y aquí es donde puede notarse más claramente la relación del texto de Agamben con la polémica en torno a la comunidad. Siguiendo muy de cerca las consideraciones de Blanchot sobre el mayo francés, Agamben cree ver este tipo de nueva intervención política en la manifestación estudiantil de Tiananmen de julio de 1989 (ver figura 9), ese “mayo chino” que no reivindicó contenidos específicos y despertó una violencia estatal inusitada. No hubo allí una lucha por la conquista o el control del estado, sino una lucha entre el estado y el no estado. Las singularidades no pueden formar una *societas* porque no disponen de algún lazo de pertenencia que puedan hacerle reconocer al estado. Y esto es justamente lo intolerable para un estado que, como tal, se funda sólo en la prohibición de la disolución del lazo social: la co-pertenencia incondicionada y no representable de los hombres. Cuando la forma Estado llega a su etapa extrema no sólo intenta volver a dar vida a las identidades nacionales sino que tiende a la constitución de un Estado policial supranacional que ya no respeta las normas de derecho internacional. Por ello el protagonista de la política que viene, que será descrita en lo sucesivo como una “política del gesto” que asume y soporta, es la singularidad cualquiera que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser en el lenguaje y rehúsa a toda identidad y toda condición de pertenencia. Su enemigo, el Estado soberano que actúa y produce vidas despojadas de su forma, de cuyo funcionamiento Agamben comenzará a ocuparse en breve. Mostrando su arista más oscura, la *singularidad cualquiera* se transforma en las últimas páginas del libro en la “vida desnuda” opuesta a un estado fundado siempre sobre una identidad y basado en el reconocimiento y en la legitimación del propio poder.

La elección de Tiananmen también le ha valido algunas críticas. Igual que la Badaliya, tendría el problema de pretender identificar a través de un evento contingente y particular, una comunidad irrepresentable y por ello sería una elección superficial e infundada (Galindo Hervás, 2005, p. 125). A esto puede responderse lo mismo: se trata de un “ejemplo”. Asimismo, en este caso es necesario considerar la cercanía en el tiempo entre el suceso y la

interpretación que Agamben ofrece. Considero que aquí se evidencia el carácter estratégico de *CV*, en la medida en que se presenta como una herramienta para pensar e intervenir frente a lo que sucede. Pero además, si se lo analiza detenidamente, Tiananmen tiene la particularidad de ser un evento al que todos asistimos desde las pantallas de nuestros televisores: una íntima relación entre el suceso y el espectáculo pone en evidencia el funcionamiento de aquella etapa extrema del capitalismo tardío que Agamben describe. Tiananmen fue, momentánea y provisoriamente, una oportunidad de reconocer ese funcionamiento, en tanto cifra de la lucha entre las singularidades y el Estado.

La figura de la *singularidad cualquiera* no ha vuelto a escena desde su aparición en *CV*. En los textos sucesivos no habrá una confianza expresa en una comunidad por venir. Con el análisis del funcionamiento de las sociedades modernas y de los dispositivos metafísico-políticos a partir de las que éstas se ordenan, la filosofía de Agamben parece tener un tono cada vez más sombrío: lo que parece habérsenos expropiado es la posibilidad misma de un bien común. Los análisis siguientes, llevados a cabo desde una perspectiva biopolítica, se abocarán a las figuras construidas por los dispositivos de poder. Una línea sutil, no obstante, confunde diagnóstico y propósito: el estado construye vidas desnudas, aferrémonos a esa desnudez, parecería decir por momentos Agamben, pues ese es el modo de permanecer impasibles frente a la violencia metafísica del Leviatán.

Sin embargo, ese aferrarse a la desnudez es sólo, como el eterno retorno, la parodia de la esencia originaria, pues no hay aquí esencia alguna: “la desnudez no es un estado, sino un evento” —ha dicho Agamben recientemente— es siempre la presuposición de una vestimenta o resultado de su sustracción, “la desnudez es siempre desnudamiento y puesta al desnudo, nunca forma y posesión estable” (*N*, p. 96). Es un aferrarse al rostro, un demorarse en el umbral entre la potencia común y el acto individual. Es un elegir el disfraz de la desnudez que garantiza la imposibilidad de adherencia a cualquier identidad (a cualquier vestidura que reproduce siempre una jerarquía entre los trajes, que no importa su solemnidad, son siempre nada más que trajes de escena). Es, finalmente, mantenerse al margen de la economía de la gracia y de la gloria divinas, pues la desnudez es sólo privación del vestido de gracia que nos protegía antes de ser arrojados del paraíso y presagio del vestido resplandeciente de gloria que recibirán los beatos que vuelvan al paraíso.

Y esa imposibilidad es el acrecentamiento de la potencia que, en cada pasaje al acto, simultáneamente se conserva y se da, dislocando todo orden dicotómico impuesto. Es una potencia múltiple que expone la inoperosidad de la especie humana y, como tal, no es

propiedad de ningún sujeto soberano de su inacción, sino pensamiento separado que excede cada instancia individual a la que transforma en uno de sus modos.

Se ha tratado aquí, sin dudas, de una descripción de la “condición humana” en la sociedad actual, la vida ha sido pensada en su declinación humana y por ello es lícito preguntarse por la deriva “humanista” que esta propuesta conlleva. Sin embargo, si hemos de seguir —acaso ya de modo contumaz— el rastro de aquella idea de la vida como potencia incesante que excede sus formas, es posible entender este ensayo como una operación sabática de sustitución y de descreación para que “la vida sin formas y las formas sin vida coincidan en una forma de vida”, la vida humana en cuanto vida *así* (“Postilla” de 2001 a *CV*, pp. 92-93).

UMBRAL

En su último álbum solista de estudio, *Amused to death* (1992), Roger Waters incluye una canción en la que narra la muerte de una joven en Tiananmen en términos que recuerdan la “especificidad” y el efecto transparentador que Agamben da a este suceso. Basado en el libro de Neil Postman, *Amusing ourselves to death: Public Discourse in the Age of Show Business*, la serie de canciones que componen el álbum describen, desde un irónico y perplejo punto de vista alienígena, los pormenores de un proceso civilizatorio que culmina con la desaparición de la humanidad. Y, en este contexto, “Watching T.V.” cuenta la experiencia de la muerte televisada de una estudiante en la plaza de Tiananmen. Su vida fue una “vida cualquiera”, su biografía pone en evidencia su no pertenencia a una clase específica: hija de un ingeniero, estudiante de filosofía, cocinera en un local de comidas rápidas, ella es “la hermana de todos”. Y, no obstante, ella es en su ausencia de especificidad, única: una “*victor star*” conceptualmente nueva, diferente al hombre de Cromañon, a Ana Bolena, a los Rosenbergs, al judío y al nicaragüense desconocidos, distinta a todos ellos porque ha muerto en la tele. Esta muerte, que es de todos, es a la vez el fracaso y la esperanza de la humanidad, su protagonista es “el símbolo de nuestra era” y, paradójicamente, en ella se cifra la posibilidad de “hacernos libres”.

We were watching T.V.
Watching T.V.
We were Watching T.V.
Watching T.V.

In Tiananmen Square
Lost my baby there
My yellow rose
In her bloodstained clothes
She was a short order pastry chef
In a Dim Sum dive on the Yangtze tideway
She had shiny hair
She was the daughter of an engineer
Won't you shed a tear
For my yellow rose
My yellow rose
In her bloodstained clothes
She had perfect breasts
She had high hopes
She had almond eyes
She had yellow thighs
She was a student of philosophy
Won't you grieve with me
For my yellow rose
Shed a tear
For her bloodstained clothes
She had shiny hair
She had perfect breasts
She had high hopes
She had almond eyes
She had yellow thighs
She was the daughter of an engineer
So get out your pistols
Get out your stones
Get out your knives
Cut them to the bone
They are the lackeys of the grocer's machine
They built the dark satanic mills
That manufacture hell on earth
They bought the front row seats on Calvary
They are irrelevant to me
But I grieve for my sister
People of China
Do not forget do not forget
The children who died for you
Long live the Republic
Did we do anything after this
I've a feeling we did

We were watching T.V.
Watching T.V.
We were watching T.V.
Watching T.V.

She wore a white bandanna that said
Freedom now
She thought the Great Wall of China
Would come tumbling down
She was a student
Her father was an engineer
Won't you shed a tear
For my yellow rose
My yellow rose
In her bloodstained clothes
Her grandpa fought old Chiang Kai-shek
That no-good low-down dirty rat
Who used to order his troops
To fire on the women and children
Imagine that imagine that
And in the spring of '48
Mao Tse-tung got quite irate
And he kicked that old dictator Chiang
Out of the state of China
Chiang Kai-shek came down in Formosa
And they armed the island of Quemoy
And the shells were flying across the China Sea

And they turned Formosa into a shoe factory
Called Taiwan
And she is different from Cro-Magnon man
She's different from Anne Boleyn
She is different from the Rosenbergs
And from the unknown Jew
She is different from the unknown Nicaraguan
Half superstar half victim
She's a victor star conceptually new
And she is different from the Dodo
And from the Kankanbono
She is different from the Aztec
And from the Cherokee
She's everybody's sister
She's symbolic of our failure
She's the one in fifty million
Who can help us to be free
Because she died on T.V.
And I grieve for my sister

Roger Waters, "Watching T.V.", en *Amused to Death* (1992)



Figura 9: un hombre bloquea el avance de los tanques hacia la plaza Tiananmen en Pequín. Foto tomada por Jeff Widener para la agencia de noticias *Associated Press* en junio de 1989

2.C. LA VIDA ENTRE ARTE Y POLÍTICA

“Chiunque ha provato questa silenziosa vergogna di essere uomo ha reciso in sé ogni legame col potere politico in cui vive. Essa nutre il suo pensiero ed è l'inizio di una rivoluzione e di un esodo di cui riesce appena a intravedere la fine.”

G. Agamben

El pensamiento de la potencia y la participación en el debate en torno a la comunidad ponen en evidencia una serie de conceptos importantes para comprender el proyecto agambeniano que, sin ser abandonados, han pasado a un segundo plano a partir de la tarea de diagnóstico a la que Agamben comenzó a dedicarse hace ya quince años. No obstante, estos conceptos conllevan algunas ambigüedades en lo que respecta a nuestro interés principal, el problema de la vida. En efecto, en su preocupación por desandar el concepto de sujeto, Agamben se propone “liberar” la vida humana de su dependencia respecto de otras formas de vida que parecen siempre implantarse sobre la figura potencial de lo humano como moldes pensados para su sujeción. Y, en este sentido, la vida más allá de sus formas sería sólo una especie de supuesto que sirve para pensar el proceso de hominización. Pero por otro lado, si se acepta la reconstrucción que he venido proponiendo hasta ahora, incluso antes de su incursión en las discusiones políticas, Agamben ha pensado siempre formas de vida y modos de estar juntos no relacionales entre los seres que permiten suponer un interés para-ontológico por lo común impersonal —el umbral vacío en el que yacen indistintas y parodiadas las especies animal, vegetal, humana o divina. O, en todo caso, incluso cuando aceptemos que su filosofía está orientada a la pregunta por la vida humana, ésta es una pregunta que intenta desandar el olvido del momento en que la vida emergió en su distinción humana y pensar la pura potencia a partir de la cual el “hombre” puede (o no) actualizarse.⁷⁵

⁷⁵ Cfr. en este respecto remito al artículo de C. Colebrook, “Agamben: Aesthetics, Potentiality, and Life” publicado en A. Ross, *The Agamben Effect*. Colebrook reconoce la importancia del problema de la vida en el pensamiento agambeniano y la centralidad del arte en el desarrollo de la idea de potencia (“A proper conception of life as potentiality yields a proper conception of the work of art”, dice en la p. 109), aunque argumenta la existencia de una “imagen normativa de la vida” y de la estética (*idem*, p. 108), que, en la medida en que lee la potencia en relación con la *poiesis* —es decir, sólo tiene en cuenta el aspecto de pasaje al acto: el traer a la presencia— resulta discutible. Y ello porque articula la idea de vida tal como se pone en evidencia a partir de las consideraciones sobre la potencia (década del noventa), con la de *poiesis* tal como se la presenta en *UsC* sin tener en cuenta el cambio de perspectiva, que, por lo demás, se hace explícito por ejemplo en “Note sul gesto”,

Por ello, antes de abordar una lectura de los textos en los que se formulan los conceptos de forma-de-vida, inoperosidad y multitud, volveré sobre lo que considero son premisas ineludibles (hasta ahora no desarrolladas) del pensamiento agambeniano de la vida, las intempestivas consideraciones de Nietzsche.

I. La vida en el centro de la escena. La herencia nietzscheana

¿Por qué insistir en que hay aquí un pensamiento de la vida? Y ¿cuál es la relación entre arte y política que se pone en juego en un tal pensamiento de la vida? Si bien es cierto que no será hasta más tarde, en 1996, cuando Agamben formule por primera vez la tarea de la filosofía que viene como una “genealogía de la vida”, es posible comprender los escritos inmediatamente anteriores a partir del deslizamiento de la filosofía contemporánea hacia el concepto de “vida” —que he referido en la Introducción— deslizamiento deudor, al menos en gran medida, de una cierta lectura de la filosofía nietzscheana.

He señalado hasta aquí algunas presencias de Nietzsche (quizás “merodeos”, al modo de un fantasma) que, aunque menores en relación con otras, son significativas en la filosofía de Agamben. En lo que respecta al concepto de “vida”, aun cuando no haya habido hasta ahora una mención explícita de la cuestión por parte de Agamben, creo que es posible rastrear una cierta continuación de algunas ideas nietzscheanas en su propia reflexión sobre la vida. Una continuidad que estará siempre mediada por la lectura que otros autores hacen de los textos de Nietzsche y que, no obstante, resulta ineludible para comprender el alcance de la propuesta de Agamben.

Hay dos cuestiones, además del marco general de la discusión contemporánea que ha hecho de la categoría de “vida” uno de sus conceptos centrales y de la perspectiva metodológica insoslayable a la hora de evaluar toda propuesta ontológica (cfr. Capítulo 3.III), en las que Agamben parece deudor de Nietzsche: la idea de una politicidad originaria de la vida y la importancia del arte para pensar la vida.

Ciertamente, con el pensamiento de Nietzsche la historia del concepto filosófico de “vida” llega a un punto de inflexión; con él, la vida se transforma en la única representación posible del ser, según se nos dice en un fragmento póstumo (*FP 2 [172] 1885-1888*). Sin reducirla jamás a una definición, en otro fragmento póstumo Nietzsche aclara su *versión* del

donde se aboga por un arte medial-gestual que no se quede en la dicotomía entre *poiesis* y *praxis* (cfr. *MsF*, ed. cit., pp. 52-53).

concepto de “vida”: “Pero ¿qué es la vida?”, se pregunta, y responde: “Mi fórmula al respecto reza: vida es voluntad de poder” (FP 2 [190]).⁷⁶ La vida como voluntad de poder sería entonces una multiplicidad de fuerzas unidas por un proceso de nutrición, que deben resistir a otras fuerzas opuestas, a través de un proceso de “interpretación”. Contrariamente, el “sujeto” se revela como algo “fingido-por añadidura, introducido-por detrás” (FP 7 [60] 1885-1888), “el «yo» es tan sólo una síntesis conceptual” (FP 1 [87] 1885-1888).

Sabemos que en los primeros años de la década del ochenta, Nietzsche realiza numerosas lecturas de obras biológicas de las que se sirve para elaborar su concepto de vida como poder interno de crear formas. La vida como voluntad de poder es, entre otras cosas, una respuesta a la interpretación darwinista de la vida como “lucha por la existencia” (FP 7 [9]). Entusiasmado con las investigaciones de Wilhelm Roux, Nietzsche acepta la idea de organismo como lucha interna en búsqueda de una identidad. El organismo es a la vez orden y lucha: “una unidad que se construye a medida que su pluralidad interna se intensifica, una identidad que no se conquista más que intensificando la alteridad al interior de ella misma” (Stiegler, 2001, p. 55). El protoplasma, primer estadio de la vida orgánica, es un ejemplo de esa lucha interna (FP 35 [58]). Así, el organismo vivo incorpora la alteridad, mientras que las fuerzas inorgánicas se someten unas a las otras para preservar su exterioridad recíproca.

Esta descripción biológica es acompañada por la decisión filosófica de tomar el “cuerpo” como hilo conductor para analizar la “vida”. El cuerpo viviente (*Leib*), el lugar privilegiado de manifestación de la voluntad de poder, es la “gran razón”, “una pluralidad dotada de *un único* sentido”, y el “alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo” (Nietzsche, 2005, pp. 60-62). No obstante, no se trata de la elección de uno de los opuestos y

⁷⁶ El fragmento aludido dice: “El «ser» —nosotros no tenemos de ello ninguna otra representación que «vivir»”. La numeración de los fragmentos póstumos corresponde a la de la edición crítica de Colli y Montinari: *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1970-1974. La traducción española corresponden a F. Nietzsche, *El nihilismo: Escritos póstumos*, trad. cit., que traduce una selección de la Sección VIII de la obra completa (cfr. p. 35). Los siguientes fragmentos citados están en las páginas 36-37, 60 y 25 respectivamente. Existen numerosas interpretaciones de la noción de *Wille zur Macht*, desde aquellas que la asimilan a la “*Lebenswille*” schopenhaueriana —que Nietzsche rechaza categóricamente (cfr. FP 14 [121])— o a la lucha por la vida darwiniana, hasta las más recientes que asumen su carácter ficcional y “artístico” como la de Vattimo, pasando por la interpretación metafísica heideggeriana que permite la ubicación de todo el pensamiento nietzscheano en las postrimerías de la llamada “metafísica de la subjetividad”. No podría asumir aquí la tarea de analizarlas, pero, en todo caso, tomo las sugerencias de M. B. Cragolini en: *Nietzsche, camino y demora*, cap. IV: “Nihilismo futuro”, ed. cit., donde se caracterizan las distintas interpretaciones y se argumenta en favor de la consideración de esta noción desde “la óptica del arte”, p. 135.

la negación total del otro, ni de la inversión de la tradicional relación jerárquica entre ambos conceptos, sino que, en tanto que “hipótesis”, piden ser refinadas, reformuladas y recreadas.

Sin entrar en las diversas lecturas que estos textos podrían implicar, quisiera retener la idea de una preeminencia de la vida por sobre el sujeto, por un lado, y por otro, su carácter ficcional, interpretativo, que, lejos de todo “vitalismo ingenuo”, impide su captura en un nuevo sistema metafísico que la tenga como fundamento.

Por su parte, Agamben asumirá la premisa de la anterioridad de la vida con respecto a los sujetos cuando, por ejemplo, en *Che cos'è un dispositivo?* (2006), proponga considerar una repartición general de lo existente en dos grandes grupos: los seres vivientes y los dispositivos, entendiendo por estos, en su versión foucaultiana, todo aquello que pueda “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”. Una escisión de lo viviente respecto de sí mismo, una separación entre el viviente y su ambiente es lo que permite la “construcción de un mundo” y con él el surgimiento de los dispositivos. Entre ambos, vivientes y dispositivos, se constituyen, móviles y polimorfos, los sujetos, que son el resultado “del cuerpo a cuerpo entre vivientes y dispositivos”. De todos modos, no se trata para Agamben de una cancelación de la categoría de subjetividad, sino de su “diseminación”, lo cual “lleva al extremo el aspecto de mascarada que siempre acompañó a toda identidad personal” (*CèD*, pp. 21-22). Ahora bien, ¿qué es, o mejor, cómo interpretar “lo viviente”? Sin que Agamben lo haya dejado completamente claro hasta ahora, una manera de entenderlo podría ser en tanto remedo de lo *Nur-lebenden*, el ser vivo sin más, la “vida en estado puro y simple” con la que Heidegger caracteriza el “ser de los animales” (cfr. Heidegger, 1993, p. 374). Un remedo, pero ¿en qué sentido de la palabra? ¿imitación o parodia? En *Testo Yonqui*, Beatriz Preciado critica la inocencia del planteo agambeniano de la separación entre vivientes y dispositivos precisamente porque la amalgama entre unos y otros es tal que no es posible pensar un viviente sin su dimensión protética, sin una relación intrínseca con lo no-vivo, lo artificial e inespecífico. Y, en este sentido, las críticas que Derrida hace al pensamiento heideggeriano del animal como *Nur-lebenden* podrían extenderse a su discípulo romano.⁷⁷ No obstante, si pudiéramos vincular el interés de Agamben por la vida con un

⁷⁷ Cfr. B. Preciado, *Testo Yonqui*, ed. cit., p. 122, nota 20, allí dice: “el ser tecno-vivo emerge de un proceso de agenciamiento técnico”. Al comienzo del libro, Preciado había indicado que “la noción misma de «vida» resulta arcaica para identificar los actores” de la nueva tecnocología a la que llama “tecnobiopoder” siguiendo a

progresivo alejamiento de las ideas heideggerianas (alejamiento comenzado en *LM*, donde un pensamiento del animal y de la vida están en juego) y un acercamiento a la perspectiva metodológica foucaultiana que trae consigo la herencia de un Nietzsche cuya *versión* (donde el referente “real” está, cuanto menos, puesto entre paréntesis) de la vida es la de una voluntad de poder en la que se mezclan nutrición e interpretación como fuerzas en pugna, acaso nos estaríamos acercando a aquella figura, que resta aún impensada, de la vida como potencia que excede sus formas. De este modo, este concepto de lo viviente no evidenciaría una adhesión al mito, o al fantasma que pretende ser un puro concepto (Derrida, 2008, p. 39) sino que daría cuenta de un doble carácter a la vez destructivo y creativo de formas múltiples, sería una pura receptividad, como el intelecto pasivo, que excede el pasaje al acto de cada forma específica y que se potencia en la suspensión de ese pasaje. En la ontología de la potencia que Agamben propone, vida y política no son dos naturalezas distintas confundidas en el derecho, sino que la vida es inherentemente política, es decir, desarticulación inoperosa del *bios* y de la *zoè* (*RG*, p. 284), donación de sí, excedencia y potenciamiento (mantenimiento en la potencia) de toda forma.

Así, tal como lo había mostrado Nietzsche, el sujeto es secundario respecto de la vida y la creciente preocupación de Agamben por el concepto de “vida” es heredera al menos indirecta de Nietzsche. En “L'immanenza assoluta” Agamben advierte que los últimos textos escritos por Foucault y Deleuze se ocupan de la vida y, podríamos agregar, lo hacen continuando, cada uno a su modo, las reflexiones nietzscheanas: esto parece asumir el propio Agamben en el cuadro sinóptico con el que cierra ese artículo, en el cual coloca en una misma línea de pensamiento inmanentista sucesivamente los nombres de Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze. Es por esto que el testamento mismo de Deleuze y Foucault (y junto a ellos agreguemos entonces a Nietzsche) indica como tarea impostergable de la filosofía que viene la necesidad de hacer una investigación genealógica de la noción de “vida”, que por un lado, permita devolverla a su estatus filosófico-político-teológico, es decir, que muestre su funcionalidad específica en el seno de los discursos y las prácticas que modelaron la vida de los hombres y, por otro lado, que permita contribuir a aquella concepción inmanente de la vida en cuanto errancia y en cuanto plano de “indeterminación virtual en el que lo vegetal y lo animal, el adentro y el afuera, incluso lo orgánico y lo inorgánico, se neutralizan y transitan uno en el otro” (*PP*, p. 395). Podríamos decir, entonces, que la “vida” será, para Agamben,

D. Haraway, cfr. *Testo Yonqui*, ed. cit., p. 39. Cfr. también J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 38.

tanto el objeto de tecnologías políticas y, por ello, un efecto histórico, una ficción cuyo comienzo habrá de describir el genealogista; como un modelo posible para pensar de otro modo la historia (cfr. Potte-Bonneville, 2007, p. 11).⁷⁸

1. Política y vida

Más allá de la remisión agambeniana a los análisis foucaultianos sobre biopolítica, es decir, sobre el modo en que la política se hace cargo de la vida biológica de los hombres, Agamben parece haber asumido la hipótesis nietzscheana de la politicidad originaria de la vida. Como ha señalado Esposito en *Bios*, Nietzsche comprende la dimensión intrínsecamente política de la vida en la medida en que la piensa como “lucha interna”, como continuo potenciamiento: la política no es una forma que se agrega desde el exterior a la materia de la vida, sino que es aquello que la constituye. Así, la “gran política” es entendida como un entrecruce indisoluble entre vida y potencia, “en el doble sentido en que el viviente es tal sólo si internamente potenciado y la potencia no es imaginable sino en los términos de un organismo viviente” (Esposito, 2004, p. 83).⁷⁹

En un texto anterior al de Esposito,⁸⁰ dedicado a hacer un diagnóstico político de la actualidad, Agamben había dejado sugerida esta interpretación del nexo entre política y vida al mencionar, entre paréntesis, como si se tratara de una obviedad de la cual es necesario partir para comprender el presente, el fragmento póstumo en el que Nietzsche sostiene que no tenemos otra experiencia del ser más que el vivir.

el problema que tiene frente a sí la política es precisamente este: ¿es posible una comunidad política que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida mundana? Pero ¿no es éste, mirándolo bien, el objetivo de la filosofía? [...] La definición del concepto de “vida feliz” (y verdaderamente, de modo tal que no sea separado de la ontología, pues, del “ser: no tenemos otra experiencia más que vivir”) sigue siendo una de las tareas esenciales del pensamiento que viene. (*Pol.*, p. 145)

⁷⁸ M. Potte-Bonneville explicita esta doble caracterización de la “vida” en el pensamiento de Foucault, pero creo que esta oscilación también está presente en el proyecto agambeniano, por ello la cito aquí. Volveré sobre “L'immanenza assoluta” en el Capítulo 4.A.

⁷⁹ Para una crítica detallada de esta interpretación cfr. M. B. Cragnolini, “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, ed. cit.

⁸⁰ Se trata de un texto que Agamben reescribe en tres oportunidades, publicado inicialmente con el título “Le commun: comment en faire usage” en *Futur Antérieur* (1992), será publicado en italiano con el nombre “Política” en L. Saviani (ed.), *Segnalibro, Voci da un dizionario della contemporaneità*, ed. cit., pp. 143-148 y será reformulado en *MsF*, bajo el nombre de “Note sulla politica” (cito aquí la versión llamada “Política”).

Buscando definir el problema al que se enfrenta la nueva política en términos de una pregunta acerca de una “vida feliz” en la que no se pierda la dimensión ontológica de esta pregunta, Agamben introduce esta afirmación nietzscheana sin siquiera explicitar la referencia. Podría objetarse, no sin razones, que se trata aquí de la caracterización de la “vida feliz”, entendiendo ésta como la vida humana erigida sobre una más originaria y apolítica *zoé* que le serviría de sustrato.⁸¹ No obstante, y más allá de algunas confusas afirmaciones de *HSI* que han sido amplia y justamente criticadas, creo que, al reintegrar esta referencia velada al pensamiento nietzscheano —y, asumiendo nuevamente todos los riesgos de la “tergiversación”— es posible entender a partir de este pasaje, que el interés de Agamben podría residir en pensar la vida humana a partir de aquella definición de la vida como potencia —que en cuanto tal es siempre tanto potenciamiento y lucha (*potentia activa*) como despotenciamiento y pasividad (*potentia passiva*). Así, si queremos pensar la “vida feliz” es necesario restituirla a la ontología de la potencia que, como una morantiana “fiesta del tesoro escondido”, es la vida completamente desesperada y absolutamente alegre, que comparten hombres y animales tras la definitiva destrucción del paraíso (*CI*, p. 109): pues, no es una de las múltiples formas de vida la que se enuncia aquí entre paréntesis, sino que es el ser lo que representamos como lo viviente. La escisión entre pura vida animal, —la naturaleza— y la vida humana —el lenguaje— es algo producido, es una de las tantas *formaciones* que la vida, en su excedencia y donación de sí, puede adoptar. Por ello, restituyendo el insoslayable vínculo entre ontología y política —tal como será explicitado en la “ampliación de la hipótesis biopolítica” emprendida a partir de *HSI*—, puede decirse que la vida se da en el modo de la política, como potencia común continua que *puede*, incluso, volver inoperantes los modos de darse que inventó para sí hasta ahora. Tal vez por ello, en la “Avvertenza” escrita al conjunto de textos reunidos en *Mezzi senza Fine* (1996), Agamben pueda decir que la intención de estos ensayos es la de “buscar paradigmas genuinamente políticos en experiencias y fenómenos que no son habitualmente considerados como políticos”, entre los cuales menciona justamente, la vida natural de los hombres (*MsF*, p. 9).⁸²

⁸¹ Cfr. por ejemplo, J. Derrida, *La bestia y el soberano* trad. cit., clase 12, pp. 357-389, o F. Ludueña, *La comunidad de los espectros, I. Antropotecnia*, ed. cit., p. 30. Volveré en el siguiente capítulo sobre esto.

⁸² Y, aunque agrega inmediatamente entre paréntesis que se trata de la noción de *zoé*, “excluida en otro tiempo del ámbito de lo político” pensado como *bíos* —lo que, según han puesto en evidencia los intérpretes, no necesariamente se sigue del texto aristotélico, tal como Agamben busca argumentar— en todo caso, esa exclusión antigua es, desde el punto de vista agambeniano, ficcional, porque en el momento en que se formula, se está aislando y oponiendo en el interior del viviente —con el único objetivo de dominarlo— dos esferas que

No será ocioso recordar, por lo demás, que también en Nietzsche la vida está asociada a la felicidad, aun cuando se trate de amarla en sus aspectos más terribles. Aunque la fuente de Agamben no sea Nietzsche sino el concepto de “vida suficiente” de Averroes y el uso político que hace de éste Marsilio de Padua, ambos, Agamben y Nietzsche, comparten un mismo intento de pensar la posibilidad de “una comunidad política que esté orientada exclusivamente al goce pleno de la vida mundana”. Por otro lado, ambos denuncian la dependencia de los discursos sobre la vida respecto de la teología: mientras a lo largo de la obra de Nietzsche, el sacerdote, representante de la moral del resentimiento, es el modelo de vida que ha contaminado incluso a la filosofía que se quiere secular y ha puesto a la vida contra sí misma, para Agamben el discurso teológico ha digitado el destino de Occidente hasta el actual dominio económico-administrativo de la vida pretendidamente independiente de toda idea religiosa. Tal vez un común pensamiento inteológico, que propone la suspensión de las escisiones, articulaciones y jerarquizaciones antes vistas como esenciales, se abre paso entre los análisis detallados de los modos de “sujeción” de la vida.⁸³

2. Arte y vida

Otra herencia nietzscheana, anterior a las consideraciones metodológicas y políticas, es rastreable en Agamben. Herencia que se relaciona directamente con el problema de la vida: la consideración del arte como dimensión privilegiada del hacer humano.

En tanto especificación de la voluntad de poder, la “vida” es para Nietzsche creación permanente de fuerzas, voluntad de forma y de disgregación, y es concebida, por ello, en analogía con la actividad artística. El arte es el movimiento opuesto al de la decadencia de la

eran un único fenómeno. Si bien las ambigüedades y las oscilaciones de Agamben al respecto son evidentes, a partir de la lectura que propongo de la saga *Homo Sacer* y de *L'a*, creo que es posible sostener, por un lado, que *zoé* y “vida desnuda” no son enteramente identificables y por otro, que ninguna de las dos buscan reponer un concepto de vida natural apolítica, sino que son conceptos que identifican estrategias taxonómicas metafísicas, teológicas o políticas producidas sobre lo viviente.

⁸³No encontré a lo largo de mi investigación, trabajos que estudiaran la herencia nietzscheana en la concepción política de Agamben, por ello, dejo tan sólo sugerida esta línea que debería ser objeto de un análisis más profundo. Existe, no obstante, un artículo en que se plantea expresamente una comparación entre las concepciones políticas de Agamben y de Derrida tomando como punto de partida dos tipos de herencia distintas de la obra de Nietzsche: una perspectiva que concibe la esencia de la política en términos ontológicos (Agamben) y otra que la concibe en términos éticos (Derrida). Cfr. A. Thurschwell, “Specters of Nietzsche: Potential Futures for the Concept of Political in Agamben and Derrida”, en *Cardozo Law Review* 24, ed. cit., p. 1193. Una breve sugerencia respecto de la herencia nietzscheana en la concepción agambeniana de la vida como pura potencia, puede leerse en I. Carrión, “Biopolítica o la crisis del Estado moderno”, en R. Sánchez (ed.), *Biopolítica y formas de vida*, ed. cit., p. 64.

religión, la moral y la filosofía, es la fuerza superior contraria a toda voluntad de negar la vida que, aun percibiendo lo terrible y enigmático de la existencia, lo asume y desea vivirlo. Aunque Agamben haya oscilado (como vimos en relación con *UsC*) en su valoración de esta problemática en Nietzsche —y aunque, como veremos, la noción de *poiesis* sea reemplazada por la de “gesto”— la importancia del arte para pensar la vida es innegable.

Aun a riesgo de simplificarlo demasiado, podríamos decir que, a diferencia del pensamiento francés influido más directamente por una perspectiva científica o epistemológica de autores como Simondon o Canguilhem, Agamben parece pensar la vida eminentemente a partir de la consideración de la actividad artística, tal como la concibiera Nietzsche. Es posible que en ello haya sido determinante su temprana aceptación de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, pero también lo ha sido su pertenencia al entorno filosófico italiano que recibe de un modo singular la herencia nietzscheana (cfr. Capítulo 1.B). Como veremos en el Capítulo 4, el arte será el lugar donde el misterio de la vida se exprese en su carácter paródico y, como veremos a continuación, será también en el entrecruzamiento entre arte y vida, donde algo así como la política podrá ser pensado.

II. La vida antes de su desnudez

MsF (1996) agrupa una serie de artículos escritos en los cinco años que van de *CV* (1990) a *HSI* (1995). Aunque no han tenido el “éxito” de *HSI*, estos textos son el testimonio de una preocupación general que, más allá de los resultados parciales de la investigación en curso de la que forman parte, incorpora los aspectos “optimistas” de la “situación construida” en *CV* al diagnóstico sobre la producción de “vida desnuda” por parte de la soberanía estatal en *HSI*. En efecto, aquí se relacionan las ideas de “potencia” y de “pensamiento” con las de “forma-de-vida” y “comunidad”, y la idea de “arte medial” con la de “política del gesto”, con el objetivo de pensar una política que no produzca “vida sin formas” y un arte que no sea sólo “formas sin vida” (“Postilla” de 2001 a *CV*, p. 93). Es por esto que aquí puede pensarse una vida que sea y exceda sus formas.

Agamben escribe continuando las reflexiones de *CV*, una serie de artículos en los que combina un diagnóstico del presente con ciertos lineamientos propositivos generales y en los que aparecen algunos tópicos que serán claves para el pensamiento de la multitud: la descripción ontológica de la singularidad y la consideración sobre el tipo de lucha política de la actualidad, la idea del pensamiento y del lenguaje como lo común y de su expropiación por parte del Estado capitalista, la multitud como atributo inherente al intelecto, entre otros.

1. La política que viene

CV se cerraba —adelantando los problemas a los que se dedicará Agamben a continuación— con la indicación de que la tarea política actual debería ser pensada en términos de una lucha entre las singularidades sin lazo de pertenencia y un Estado fundado en la prohibición de la disolución del lazo social. Si el capitalismo, el Estado del espectáculo como lo llamó Debord, ha expropiado al hombre no sólo su actividad productiva sino también su lenguaje mismo, lo Común por excelencia —el *logos*—, el problema que tendrá que afrontar una nueva política es el de una experiencia concerniente a la materia misma o a la potencia del pensamiento. La política, sentencia Agamben por esos años, deberá pensar no ya los conceptos de apropiación y expropiación sino la posibilidad y las modalidades de un libre uso de lo Común (*MsF*, p. 93).

En “Note sulla politica” (1992) afirma que “soberanía” y “poder constituyente” designan la estructura originaria del Estado y muestran el vínculo indecible y paradójico, que debe intentar disolverse, entre violencia y derecho, naturaleza y *logos*, viviente y lenguaje. Adelanta aquí en unos pocos párrafos las investigaciones que se presentarán en *HSI*, pero a la vez da cuenta de esta dimensión potencial, descubierta con el análisis de la lectura averroísta de Aristóteles, que se presenta ahora como el modo de quebrar el nexo que constituye la soberanía: la potencia social (que en adelante vamos a ver caracterizada a través de otra idea averroísta, la de *multitudo*) debe ir al fondo de su impotencia, renunciar a la voluntad de establecer o conservar el derecho. La cuestión que ronda el artículo, como vimos, es la de si es posible una comunidad política que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida de este mundo. Esta pregunta evidencia la certeza agambeniana de la indiscernibilidad entre filosofía y política, pues es la “vida feliz”, suficiente y profana la que debiera ser el objetivo de ambas:

La “vida feliz” sobre la cual debe fundarse la filosofía política no puede ser ni la vida desnuda que la soberanía presupone para hacer de ella su propio sujeto, ni la extrañeza impenetrable de la ciencia y de la biopolítica modernas, que se busca hoy, en vano, sacralizar, sino una “vida suficiente” y absolutamente profana, que ha alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ningún control. (*MsF*, p. 91)

Frente a la extrema expropiación del lenguaje del Estado espectacular será necesario un nuevo experimento “de la potencia del pensamiento”, la única experiencia material posible del ser genérico (el *General Intellect* marxiano que retomarán sus colegas italianos, pero también el intelecto pasivo aristotélico) en la que se exponga la medialidad pura y sin fin como ámbito

del actuar y el pensar humanos (*MsF*, pp. 92-92). O, dicho de otro modo, frente a la falsa dicotomía entre medios y fines, que “paraliza” a la ética y a la política, la política que viene deberá ser la experiencia del acontecimiento del lenguaje como uso libre de lo común y esfera de los medios puros.

2. Forma-de-vida y vida desnuda

Un año más tarde en “Forma-di-vita” (1993), Agamben formula el concepto de forma-de-vida y vuelve sobre esa dimensión “común” del pensamiento como potencia. Allí presenta por primera vez la distinción griega entre *bios* y *zoé* y señala que a partir de la modernidad contamos sólo con el término “vida” que designa el “desnudo presupuesto común que siempre es posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida” (*MsF*, p. 13), término que se vuelve cada vez más oscuro acorde se va sacralizando su referente. Este concepto negativo, en tanto que presupuesto que puede aislarse, es, creo, precisamente el mito que deberá desacralizarse: no la referencia a una esfera pura del ser viviente sin más (*nur*) heideggerianamente pensada, sino un concepto que, sin referente definido, como supo ver Foucault, cumple hoy una función estratégica para el control político dentro de la ideología médico-científica.⁸⁴

La vida desnuda es traída a la discusión a través de su formulación benjaminiana (*blosses Leben*), como portadora del nexo entre violencia y derecho, es decir, como fundamento oculto de la soberanía. Sin embargo, lejos de ser un sustrato originario apolítico e informe, es ella “la forma de vida dominante”: es resultado de una operación de separación de las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida (*MsF*, p. 15). Vemos en principio que no es posible confundir esta categoría de “vida desnuda” con la vida en potencia, pues aquélla es una forma de vida construida, uno de los tantos recortes posibles sobre el trasfondo de ésta —que tampoco es un fondo informe sino, en todo caso, la fuente im-potente que se da y se acrecienta incesantemente, fondo que es y a la vez excede la multiplicidad de formas de vida que hace pasar al acto.⁸⁵ Por otro lado, tampoco es posible analogarla sin más con la *zoé*

⁸⁴ Agamben dice allí, siguiendo a Medawar, “Da un punto di vista strettamente scientifico, il concetto di vita non ha alcun senso”, p. 16. Medawar, como Foucault señala la ausencia de significado real de las palabras vida y muerte en las discusiones biológicas (cfr. Capítulo 4.A).

⁸⁵ C. Wall propone una idea similar cuando dice: “Where there is life [...] there is already population and organizing potential insofar as there is thought and especially thought that has no concern for me [...] There is no privacy of thought and there are not private lives”, en “Au Hasard”, en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics and Death*, ed. cit., p. 44.

(existencia biológica), a pesar de las ocasiones en las que Agamben parece disolver una en la otra. La “vida desnuda” es, como la vida dañada adorniana, la vida a la que se le extirpa su forma, no la vida humana reducida a su existencia biológica sino el recuerdo de la destrucción —que es a la vez la fundación— de su vida política.⁸⁶

Forma-de-vida es la categoría que Agamben presenta aquí como su contrapuesto y define la vida humana que, sin vocación biológica, se juega el propio vivir en modos, actos y procesos singulares que no son simples hechos sino siempre posibilidad de vivir, una vida de la potencia. (*MsF*, pp. 13-14). No una *zoé* separable de su *bios*, sino un *bios* que es sólo su *zoé* (cfr. Quintana, 2006, p. 55). En esta vida lo que está en juego es la felicidad, y por ello, es inmediatamente una vida política, afirma Agamben eligiendo una cita de un pensador medieval que supo crispar los nervios de las autoridades eclesiásticas, Marsilio de Padua.⁸⁷ La forma-de-vida es la vida feliz, que, pensada a través de la lectura marsiliana de Aristóteles, nada tiene que ver con un estado psicológico o emotivo individual, sino que es otro nombre para la vida cualquiera, insalvable y común de *CV*.

No es un hecho insignificante el que este artículo, el primero dedicado a la cuestión, presente simultáneamente las categorías de “vida desnuda” y de “forma-de-vida”, porque, aunque sobre éste último todavía no contemos con más indicaciones que las dadas de modo escueto aquí,⁸⁸ difícilmente —y a pesar de la confusión que podría ocasionar la mezcla de terminología heideggeriana de la “originariedad” y foucaultiana del funcionamiento de los dispositivos de poder— pueda entenderse la “vida desnuda” desde una perspectiva destinal, como la que nos propone *UsC* acerca del devenir nihilista de Occidente. Vida desnuda y

⁸⁶ *HSI* no es totalmente coherente en el uso de las categorías (cfr. por ejemplo, *HSI*, ed. cit., p. 101 —donde se distingue entre *zoé* y vida desnuda—, pero también *HSI*, ed. cit., p. 137 —donde “vida desnuda” es usada como una aposición de *zoé*). Independientemente de esta falta de precisión en este primer tomo, creo que debe mantenerse una distinción entre ambas categorías. En favor de esta diferenciación se pronuncian, por ejemplo, E. P. Ziarek en “Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender”, en A. Ross (ed.), *The Agamben Effect*, ed. cit., p. 90, o C. Mills, *The Philosophy of Giorgio Agamben*, ed. cit., p. 69. P. Patton proporciona una interesante explicación de este problema, distinguiendo dos sentidos del término “vida desnuda”. En “Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics”, afirma: “While in the context of his analysis of sovereignty, “bare life” is identified with the sacred life or status of *homo sacer*, in the context of his critical remarks about modern democratic politics he identifies it with the natural life of *zoé*”, en M. Calarco, S. DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, ed. cit., p. 211.

⁸⁷ Se trata del *Defensor Pacis*, de 1324, concebido como un alegato contra la doctrina papal de la potestad eclesiástica sobre el poder civil, donde Marsilio de Padua reconstruye la idea aristotélica de que el fin supremo natural de la ciudad es el vivir bien y la felicidad de los ciudadanos.

⁸⁸ Aunque al menos en tres lugares deja Agamben señalado que volverá a ocuparse de esta categoría, cfr. *EEE*, ed. cit., p. 10, la entrevista con Raulff, ed. cit., p. 612 y *RG*, ed. cit., p. 11.

forma-de-vida, son, ambas, formas de vida históricas y provisorias. La centralidad del concepto de vida desnuda en el proyecto *Homo sacer* —centralidad que parece ir declinando progresivamente en los últimos textos— y su asociación con la figura del derecho romano del *homo sacer*, ha producido la circunscripción del análisis y la discusión del planteo agambeniano a uno de sus aspectos, generando la impresión de que se trata de un pensamiento abocado exclusivamente al estudio de una figura jurídica, que se concibe ahistóricamente. Sin embargo, el proyecto *Homo sacer* constituye un trabajo arqueológico más amplio en el que, además de los presupuestos jurídicos, biopolíticos y teológicos analizados en los tomos ya aparecidos, se nos ha prometido estudios “sobre la guerra civil”, sobre el concepto de vida (*zoé*) y, en un cuarto tomo, un estudio sobre los conceptos de forma-de-vida y de “uso” (EEE, p. 10). Es decir, en lo que respecta al problema de la vida, restan aún trabajos sistemáticos sobre el concepto de *zoé* y el de forma-de-vida que probablemente excedan el ámbito de análisis jurídico y proporcionen nuevas precisiones al concepto “estrella” de vida desnuda.⁸⁹

Volveremos a este concepto en el capítulo siguiente. Por ahora, retomemos la idea de “vida feliz” presentada en “Forma-di-vita”, para ver de qué modo Agamben presenta con claridad un proyecto de investigación que integra los resultados de sus estudios sobre el pensamiento en potencia y la dimensión política a la que comienza a abocarse.

3. La “multitud” como el sujeto de la política que viene

Habiendo leído cronológicamente la obra, no resultará sorprendente ni abstruso que Agamben sostenga que, contra una soberanía estatal que separa la vida de sus formas, el concepto-guía ha de ser el de pensamiento. Citando nuevamente a Aristóteles (*De an.* 429a-b), Agamben puede desligar el pensamiento de todo rasgo psicologista, reintegrarlo a la dimensión ontológica que hemos estudiado en la primera sección de este capítulo y entenderlo entonces como una potencia (*MsF*, pp. 17-18).

⁸⁹Independientemente de su uso específico dentro del *corpus* agambeniano, la capacidad de desarrollo (*Entwicklungsfähigkeit*) —que Agamben señala como el elemento genuinamente filosófico de todo trabajo (*SR*, ed. cit., p. 8)— de este concepto es innegable. Más allá de (o tal vez, precisamente, debido a) sus ambigüedades, el concepto de “vida desnuda” ha sido usado en los más diversos ámbitos: por ejemplo, fue el tema elegido por la última edición de la exposición internacional de arte contemporáneo *Documenta 12* o ha tenido incluso cierto “alcance empírico” al ser usado en investigaciones en torno a fenómenos políticos contemporáneos, según un uso del concepto iniciado por el propio Agamben hacia el final de *HSI* (ed. cit., pp. 183-184). Cfr. C. Mills, *The Philosophy of Giorgio Agamben*, ed. cit., p. 141, nota 16, donde refiere algunos trabajos dedicados a la cuestión.

Pero aquí, Agamben redobla la apuesta, pues la experiencia del pensamiento como receptividad es siempre, nos dice, la experiencia de una potencia común. El pensamiento y la comunidad son siempre en potencia: entre seres en acto no sería posible la comunidad, la comunicación es posible sólo respecto de lo que ha permanecido en potencia. O, volviendo a las consideraciones benjaminianas sobre la lengua, lo que se comunica no es un común identitario sino la comunicabilidad misma. Por ello: “donde yo puedo, ahí ya siempre somos muchos (del mismo modo que si hay una lengua, es decir, una potencia de hablar, entonces no puede haber un único ser que la hable)” (*MsF*, p. 18). He aquí una filosofía política.

Filosofía política que no empieza hasta que el averroísmo concibe el intelecto único posible común a todos los hombres, afirma Agamben. Y será Dante, cuando piense el problema de la unidad política de Europa, quien haga de la *multitudo* el único sujeto político posible. Hacia el final del artículo y presentando la cuestión muy brevemente, Agamben cita *De monarchia* (I, 3-4), donde Dante afirma que una *multitudo* es inherente a la potencia misma del pensamiento y que la obra del hombre (su *ergon*) es sólo la actualización incesante de la potencia del intelecto posible. Esta es la potencia social del pensamiento, y este es el sentido del *General Intellect* marxiano: ambos nombran la *multitudo* inherente al pensamiento, que se muestra ahora no como una forma de vida entre otras sino como una potencia unitaria que constituye en forma-de-vida las múltiples formas de vida.

Agamben ya se había ocupado del problema de la separación del intelecto posible y aquí no vuelve sobre ello abocándose de modo exclusivo al problema del “sujeto” del pensamiento que debe ser, necesariamente, una multitud. Por ello, también aquí una cierta ambigüedad se desprende de estas breves líneas dedicadas a la cuestión, sobre todo a partir de su asimilación inmediata con la idea de *General Intellect*: nuevamente el pensamiento es una potencia que excede las formas y a la vez es el pensamiento humano como forma-de-vida, como vida inseparable. El pensamiento, como concepto-guía de la política que viene, está lejos aún de haber sido aclarado.

Unos cuantos años más tarde, Agamben retomaría aquella tradición de lectura del *corpus* aristotélico que subraya como lo específico del hombre el momento de la potencia y se detendría sobre el concepto de multitud, que, para entonces, había sido restituido al centro de la escena filosófico-política por sus colegas italianos. “L'opera dell' uomo” (2004) es un artículo que retoma y fundamenta en la glosa minuciosa de diversos textos algunas de las temáticas que han aparecido recurrentemente a lo largo de los años y constituye la ocasión

para presentar dos lecturas del pensamiento aristotélico que se han superpuesto a lo largo de los textos de Agamben, no sin causar cierto desconcierto.⁹⁰

En efecto, por un lado, vemos en Aristóteles el responsable de haber determinado la “obra” del hombre (*ergon*), a través de un procedimiento de cesura en el *continuum* de la vida, como “una cierta vida [*zoên tina*]” que es “el ser-en-obra del alma y una praxis según el *logos*” (*Ét. nic.* 1098a 10). Lo cual deja una herencia aporética a la política occidental: la política queda vinculada a un *ergon*, es política de la operosidad y, sin embargo, esa obra es indeterminada e inasignable respecto de las determinadas actividades humanas (tocar la cítara o hacer estatuas). Además, ese *ergon* es una “cierta vida” definida a través de un procedimiento de exclusión en el interior de la vida y, con ello, su única determinación es biopolítica (pues reposa en la incesante articulación y escisión de la *zoé*). Es decir, y retomaremos esto con más detalle en el capítulo siguiente, lo “político” se implanta en el viviente a través de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica (*PP*, p. 371).⁹¹

Por otro lado, y ese es el aspecto en el que aquí quisiera detenerme, Aristóteles es el antecedente fundamental para las ideas del pensamiento y del hombre como seres en potencia. Así, la pregunta aristotélica acerca de la “obra” específica del hombre en el contexto de la determinación de la felicidad como bien supremo de la vida política, tal como se presenta en la *Ética nicomaquea* (1097b 22), lo lleva a suponer un cierto pensamiento de la *argía*, de una

⁹⁰ Parte de las ideas aquí expresadas ya habían aparecido esbozadas hacia el final de “In questo esilio”, donde se aclaraba la necesidad de pensar una política a partir de la indistinción entre *zoé* y *bios*. Allí decía Agamben, con un infrecuente uso de la primera persona: “è a partire da questo terreno incerto, da questa zona opaca di indistinzione che dobbiamo oggi ritrovare la via di un'altra politica, di un altro corpo, di un'altra parola. A questa indistinzione di pubblico e privato, di corpo biologico e di corpo politico, di *zoé* e *bios* non mi sentirei di rinunciare per nessuna ragione. È qui che devo ritrovare il mio spazio —qui, o in nessun altro luogo. Solo una politica che parta da questa coscienza può interessarmi” (*MsF*, ed. cit., pp. 108-109).

⁹¹ Este pasaje puede también servir como apoyo a la hipótesis desarrollada más arriba acerca de la politicidad originaria de la vida. Aristóteles inauguraría aquí una tradición sostenida sobre la ficción inicial del aislamiento de una parte de la actividad vital como impolítica a la cual se opone la vida política. A continuación de este pasaje recién analizado, Agamben traza una línea directa entre esta determinación de la obra del hombre y la política moderna que se ha asumido como un deber histórico colectivo de un pueblo o una nación y muestra cómo el deber político es el deber metafísico de la realización del hombre como ser viviente racional. Incluye en esta herencia aristotélica al propio Marx, quien al proponer la realización del hombre en cuanto ser genérico (*Gattungswesen*) no hace otra cosa que radicalizar el proyecto aristotélico reproduciendo sus aporías. Finalmente, cuando el paradigma de la obra entre en decadencia, en la imposibilidad de asignación de una nueva obra para el hombre, en el siglo XX será la asunción de la vida biológica el “último e decisivo compito storico”, en *PP*, ed. cit., pp. 370-371. Volveré sobre esto en el Capítulo 3. Con respecto a las dos vías de lectura de Aristóteles abiertas en este texto cfr. R. Karmy Bolton “Agamben como averroísta”, ed. cit., p. 4.

inoperosidad esencial en el hombre que, si bien no deja de ser una hipótesis retórica, avanza subterránea en las argumentaciones aristotélicas: “el hombre como el viviente sin obra, ni vocación específica [...] un ser de pura potencia que ninguna identidad ni obra podría agotar” (PP, p. 367).

Esta línea, que se abre con Aristóteles, será retomada en los comentarios de Averroes a la *República* y al *De anima* y en *De monarchia* de Dante, donde se define al *logos* humano a partir de su carácter potencial, contingente y discontinuo. Releyendo la *Ética nicomaquea*, Dante reformula, en *De monarchia* la argumentación aristotélica en torno a la obra del hombre: todo lo que Dios hace se destina a alguna operación (*operatio*, la traducción latina de *ergon*):

Existe pues una operación propia de todo el género humano, en función de la cual está ordenado en una tan grande multitud [*in tanta multitudine ordinatur*], y tal operación no puede ser realizada completamente ni por el hombre solo, ni por una familia sola, ni por una sola aldea, ni por una sola ciudad, ni por un reino en particular. (Dante, *De monarchia*, L. I, IV, trad. cit. de E. Palacio, con modificaciones)

La actualización de esta operación trasciende los límites de los hombres y de las comunidades particulares. La especificidad humana no será para Dante la actividad racional, que comparte con los animales y los ángeles, sino que, retomando la lectura averroísta, será su carácter potencial: si la inteligencia de los ángeles es continua y la de los animales está inscripta en cada individuo, “el pensamiento humano está constitutivamente expuesto a la posibilidad de la propia falta e inoperosidad” (PP, p. 375). Por eso, en cuanto esencialmente potencia que puede ser en acto sólo a partir de una “interpolación” (que en la tradición averroísta coincide con la imaginación), la obra del hombre exige una multitud y hace de la multitud (no de un pueblo, una ciudad o una comunidad particular) el verdadero sujeto de la política.

En el trasfondo de la *multitudo* dantesca, afirma Agamben, está la teoría averroísta de la eternidad del género humano como correlativa de la unicidad del intelecto posible: “la perfección de la potencia de pensar del hombre está ligada esencialmente a la especie y accidentalmente a los individuos” (PP, p. 375). La originalidad de Dante consiste en haber radicalizado esta teoría al hacer de la *multitudo* tanto el sujeto del pensamiento como el de la vida política. La multitud no es simplemente ociosa, pero tampoco es sólo operativa (*operosa*) —pues, el pasaje al acto depende de modo contingente de algún individuo; y por ello la multitud es “la forma genérica de existencia de la potencia” y permanece como tal *sub actu*, en una relación esencial con el acto (PP, p. 376).

En una interpretación drástica del texto dantesco, cuya filiación averroísta ha sido cuestionada y matizada por aquellos que creyeron ver allí una ascendencia marcadamente tomista,⁹² Agamben sostiene que la política que aquí se está pensando es aquella que se corresponde con la inoperosidad del hombre, es decir, una política no determinada a partir del ser-en-obra de la racionalidad humana, sino de un tipo de operación que expone y contiene la posibilidad del propio faltarse a sí. La multitud se vuelve el sujeto de la política que excede toda comunidad particular (*PP*, p. 376). El significado político del averroísmo consiste precisamente en el haber vinculado la vocación política del hombre al intelecto en potencia y, por consiguiente, en haber permitido pensar esta *argía*, inoperosidad o potencialidad del hombre más allá de toda tarea histórica y la política como “exposición de la ausencia de obra del hombre y su indiferencia creadora a toda tarea” que “sólo en este sentido queda íntegramente asignada a la felicidad” (*IARFH*, p. 17).

Con una clara alusión al pensamiento post-obrerista, Agamben concluye este artículo dejando en suspenso la posibilidad de que la política hoy esté a la altura de una tal ausencia de obra humana que no recaiga en la asunción de un deber biopolítico pero, a la vez, señalando que será sin dudas necesario

poner a un lado el énfasis en el trabajo y en la producción para probar pensar la multitud como figura si no de la inacción, al menos de un operar que en cada acto, realice su propio *shabbat* y en toda obra pueda exponer la propia inoperosidad y la propia potencia. (*PP*, p. 376)⁹³

Se enlazan en este texto más reciente las primeras consideraciones sobre la pasividad, la reconstrucción de aquella tradición aristotélica que transformó el pensamiento en potencia en la potencia del pensamiento, con la dimensión política explicitada en *CV*. Y acaso se responde, volviendo sobre lo escrito antes de comenzar con la investigación de *Homo sacer*, algunas de las ideas acerca de la multitud que sus colegas italianos proponen para pensar el sujeto de una política no estatal.

⁹² Para una asociación con el pensamiento tomista, cfr. por ejemplo, W. Ullmann, “La *Monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político-religiosa”, trad. cit., p. 230 o J. J. Rolbiecki, *The Political Philosophy of Dante Alighieri*, ed. cit., pp. 62-63. Para una lectura más reciente, que vincula a Dante con el averroísmo cfr. E. Coccia, *Filosofía de la imaginación*, trad. cit., p. 115.

⁹³ Cfr. también la “Premessa” de *RG*, ed. cit., p. 11, donde se insiste en esta restitución de la política a su esencial inoperosidad. Por lo demás, podríamos decir que si el frontispicio de Auschwitz-Monovitz III, la fábrica de productos químicos montada por I.G. Farben (el fabricante del Zyklon B usado en los gaseamientos), daba la *bienvenida* con la frase “Arbeit macht frei”, nada más oportuno que volver a pensar (para des-activar) las categorías de trabajo y ocupación a partir de las cuales se estructuró la “dignidad” humana en Occidente.

4. La “multitud” en el contexto italiano. La tradición post-obrerista italiana

En efecto, el concepto de “multitud” ha cobrado protagonismo durante las últimas décadas en el pensamiento político italiano. Pensada en oposición al “pueblo” —unidad que trasciende a los individuos que agrupa— la “multitud” se ha convertido en la categoría privilegiada para describir la naturaleza de los movimientos que se oponen a las formas contemporáneas de explotación, en términos de un conjunto de singularidades no representables cuya pluralidad se conserva en el actuar público y colectivo. Esta línea, continuación del obrerismo de los años sesenta, intenta pensar las características de la fuerza de trabajo postfordista a partir de la idea marxiana del *General Intellect*, entendido como facultad intelectual común a la especie humana que constituye en la actualidad el recurso fundamental de la producción.⁹⁴ Así, el *General Intellect* es lo común —el uno inmanente— de la “multitud”. Más allá de la discusión permanente, podría agruparse a pensadores como Toni Negri o Paolo Virno dentro de esta corriente postmarxista que busca elaborar una teoría política de la multiplicidad y romper con el proyecto moderno de unificación en un estado soberano trascendente.

La relación de Agamben con estos intelectuales italianos es compleja y polémica. Colega y amigo de Virno y de Negri, ha elegido sin embargo un camino teórico alejado de la tradición marxista y claramente menos “optimista” respecto de las posibilidades de “lucha” en la época contemporánea. No obstante, como hemos visto, no sólo su primera intervención pública en un debate político, sino también varios de sus artículos de esos años están dedicados a pensar, aunque de modo diverso, los mismos conceptos que sus colegas *obreristas*. Por tal motivo, analizaré muy brevemente el concepto de “multitud” de raigambre spinoziana y marxista de Virno y Negri.

En *Gramática de la multitud* (2002), Virno recupera la noción de “multitud” para pensar ciertos comportamientos sociales contemporáneos. El concepto remite a una controversia en torno a las categorías político-sociales modernas, cuyos polos opuestos serían Hobbes y Spinoza. En uno, la multitud, en tanto pluralidad que no converge en una unidad sintética, es el máximo peligro para el monopolio de la decisión política, el Estado. En el otro,

⁹⁴ La idea de *General Intellect* aparece sólo en el “Fragmento sobre las máquinas” de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. La discusión de este fragmento es una constante en el pensamiento post-obrerista, como lo evidencian por ejemplo los números de *Luogo Comune*, revista cofundada por Virno en la que colaboró también Agamben, publicada entre 1990 y 1993.

es “la forma de existencia social y política de los muchos en tanto que muchos”, pluralidad que persiste como tal y que como tal fundamenta las libertades civiles (Virno, 2003, 12). Siguiendo las huellas antiabsolutistas spinozianas, Virno afirma que, lejos de ser un mero concepto negativo, sinónimo de amenaza y desorden pre-contractual, la multitud es el modo de ser que hoy prevalece en las formas de vida y de producción. Este predominio es, no obstante, ambivalente: la multitud no es para Virno una positividad absoluta, sino que oscila entre innovación y negatividad, entre libertad y servilismo. Se trata de una categoría que explica las características del modo de producción del posfordismo (entendido en un sentido amplio como conjunto de formas de vida, constelación social, antropológica y ética) cuya fuerza productiva fundamental es, como lo señalara el propio Marx en el “Fragmento sobre las máquinas”, el saber abstracto o *General Intellect*, la capacidad intelectual que es siempre colectiva. Pero, y he aquí la duplicidad del término, este carácter público de la vida de la mente alberga tanto posibilidades emancipatorias como opresivas, puede crear modos no jerárquicos de cooperación o multiplicar la sumisión.

Si la publicidad del intelecto no se articula en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terroríficos. (Virno, 2003, p. 33)

“Multitud” señala tanto el modo de producción social basada en las facultades lingüístico-comunicativas comunes de la especie, como la crisis de la forma-Estado y de la separación tradicional de la experiencia humana en los ámbitos del trabajo, la acción política y el intelecto. En efecto, con la irrupción del pensamiento en el proceso productivo, el trabajo adquiere características de la acción política: el virtuosismo⁹⁵ y la capacidad comunicativa. El intelecto debe ser pensado no ya a la manera de Marx como sistema de máquinas o capacidad científica objetivada, sino como atributo del trabajo vivo, como facultad de pensar, como potencia común a la especie humana o riqueza latente de saberes. Sólo de ese modo podrá desvincularse del trabajo asalariado y unirse con la praxis política para crear una esfera pública no estatal, cuya forma lógica será, aventura Virno, la desobediencia civil y el éxodo. La multitud, por ello, en tanto conjunto de aquello que Marx llama “individuos sociales”, exhibe en el plano histórico la condición ontológica del animal humano: su carencia de esencia biológica y el carácter potencial de su existencia, el intelecto lingüístico.

⁹⁵ El virtuosismo entendido como capacidad de modular, articular y variar el *General Intellect*.

La segunda parte de *Imperio, Multitud* (2004) de Negri y Hardt, se abre con una apuesta completamente optimista con respecto a la posibilidad de la democracia a escala global: la multitud, para estos autores, emerge de la nueva soberanía imperial y apunta hacia una sociedad global alternativa, como un contrapoder. Negri y Hardt vinculan el concepto de multitud a la existencia de singularidades definidas por su capacidad de expresar trabajo inmaterial y por el poder de reapropiarse de la producción por medio de dicho trabajo. Se trata de un concepto abierto, dinámico, constitutivo y monstruoso que se opone tanto al pueblo como a la masa, ya que no es una voluntad general representable, ni una pasividad manipulable: la multitud se erige como un actor social auto-organizado.

Nada parecería, en principio, más ajeno al pensamiento agambeniano que el horizonte y el vocabulario marxista en el que se mueven Virno y Negri para pensar la multitud. Sin embargo, y a pesar de las distancias explícitas que ponen entre sí, es posible encontrar cercanías entre ellos (además de la noción de multitud, todos ellos hablan del éxodo como modo de la resistencia por ejemplo). En efecto, los textos agambenianos de la primera mitad de la década del noventa que hemos revisado llevan a cabo una descripción ontológica de la singularidad y consideran el tipo de lucha política de la actualidad; presentan una idea del pensamiento y del lenguaje como lo común y un diagnóstico acerca de su expropiación por parte del Estado capitalista; que comparten algunas premisas o, en todo caso, las mismas urgencias, a la hora de pensar el actual estado de cosas. Pero ciertamente la filigrana del texto agambeniano, su deuda con el pensamiento medieval o su demora en cuestiones terminológicas es completamente ajena a la retórica de sus colegas. Frente al uso estratégico de ciertos términos teóricos por parte de sus contemporáneos, podría parecer que Agamben frunce su “nariz filosóficamente sofisticada” (Virno, 2003, p. 37). Pero también él traza linajes filosóficos amplios y elabora interpretaciones poco ortodoxas para hacer un uso estratégico de los conceptos.

Si es que hemos reconstruido bien la herencia averroísta en Agamben, podrá acaso decirse que, lejos de tratarse de un gesto abstruso sin vocación política, haber elegido la *multitudo* dantesca como teoría política implica oponer una de las únicas objeciones reales a la teología económica —y a sus formas secularizadas— que articula la vida a partir de una artificiosa coincidencia entre *logos* y viviente individual.

III. La politización del arte

El énfasis sobre los problemas políticos contemporáneos y la detención en la construcción de conceptos filosóficos que los expliquen, no han implicado un alejamiento de las preocupaciones “estéticas” de Agamben. Al contrario, el arte será la experiencia a partir de la cual muchos de estos conceptos serán elaborados y el espacio a partir del cual se hará posible pensar la política venidera. Por ello, no resulta incongruente que, junto a los ensayos dedicados a la presentación de la ontología de la potencia y los dedicados a un diagnóstico de la situación política actual, se recojan en *MsF* algunos artículos que continúan y extienden la preocupación de Agamben por el arte en lo que podríamos interpretar como un esfuerzo por pensar aquello que Benjamin propuso como respuesta frente a la estetización de la política: la politización del arte. El arte revelará aquí su carácter eminentemente político en la medida en que pondrá en evidencia un nuevo tipo de hacer, ni *praxis* ni *poiesis*, que abre el espacio medial (donde toda teleología destinal está suspendida) en el que deberá emplazarse la política que viene. Analizaré a continuación la lectura agambeniana del situacionismo y el lugar preeminente del cine en la concepción de un arte de los medios puros.

1. El gesto más radical, vida y arte más allá de las vanguardias

Agamben hace suyo, explícitamente desde *CV*, el diagnóstico debordiano sobre el devenir espectacular del capitalismo en su forma última. El espectáculo, como vimos (cfr. Capítulo 1.C), es la pura forma de la separación en la que “el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se vuelven reales” (VS, p. 9). El capitalismo tardío ha tomado control de toda la vida social y cultural, no sólo de los medios de producción, por ello para Debord el problema de la alienación está relacionado con el carácter fantasmático de la mercancía y no con el trabajo. En esa misma clave, ya en *Stanze*, Agamben había analizado el problema marxiano del fetichismo de la mercancía —que el marxismo ortodoxo despreció por tratarse de una huella flagrante y peligrosa del hegelianismo (*MsF*, p. 63)— que sirve de base al diagnóstico sobre la sociedad del espectáculo debordiana: el devenir imagen del capital es la última etapa de una mercancía que se ha vuelto intangible. En efecto, podríamos decir que toda referencia agambeniana a la obra de Marx está teñida de la interpretación (heterodoxa) que Debord hace de ella. En 1988 Debord publica los *Comentarios a la Sociedad del espectáculo*, donde agrega una tercera forma a las dos formas de sociedad espectacular que había descrito con anterioridad —la forma concentrada (cuyo ejemplo eran Rusia o la Alemania nazi), y la forma difusa (EE. UU. y las democracias

occidentales)—: el “espectáculo integrado”, cuyo “laboratorio” han sido Francia e Italia que, a diferencia de la primera forma, no tiene una ideología clara, y a diferencia de la segunda, ha llegado a expandirse en la totalidad de los comportamientos y de los objetos de la producción social (Debord, 1999, pp. 13-25, cfr. VS, p. 10). En 1989, en un escrito que publica un mes después de la represión en Tiananmen, Agamben considera que las tesis de Debord fueron ampliamente confirmadas, incluso dentro de Italia.

Pero el situacionismo no ha dejado en herencia sólo el diagnóstico acerca de la sociedad espectacular y Agamben parece saberlo bien.⁹⁶ La Internacional Situacionista, como “organización de revolucionarios de profesión en el interior de la cultura” —según se explicita en el primer número de la revista *internationale situationiste* (Debord-Sanguinetti, 1999, p. 184)—, se proponía superar el objetivo tradicional de la estética de “hacer sentir algunos elementos pasados de la vida” y hacer del arte un modo de “organización directa de las sensaciones superiores” (*idem*). Una superación radical del arte que, heredera infiel del dadaísmo y del surrealismo, se propone la realización de los deseos (no su sublimación) a través de una intervención directa en la vida cotidiana, deviniendo así política —en la medida en que su propósito es la felicidad. Por ello, no puede existir un arte situacionista sino un uso situacionista del arte (Perniola, 2005, p. 14), que se ha ido manifestando en búsquedas diversas: a través de la apropiación de técnicas originalmente surgidas para condicionar las conductas humanas en favor del capital —como la publicidad subliminal o la práctica policial del lavaje de cerebro—, en dirección revolucionaria; con la “pintura industrial”, producida en largos rollos ofrecidos por la calle al precio de costo; con la investigación “psicogeográfica”, es decir, el “estudio de los efectos precisos que el ambiente geográfico [...] ejercita sobre el comportamiento afectivo de los individuos”; en la “urbanística unitaria” que busca construir, contra el funcionalismo arquitectónico, un ambiente relacionado dinámicamente con las experiencias de comportamiento, y con ello, modos de vida completos; a través de un nuevo concepto de juego, como expresión vital desvinculada de la apropiación económica y como abolición de la distancia entre broma y compromiso; y, finalmente, con la “situación”, la “tergiversación” y el “cine”, de los cuales se ocupará especialmente Agamben.⁹⁷

⁹⁶ Acerca de la confusión en torno al situacionismo, su reducción unilateral a la crítica de la sociedad del espectáculo y la “sacralización de sus textos” cfr. G. Marelli, *L'ultima internazionale, I situazionisti oltre l'arte e la politica*, ed. cit., pp. 7-8.

⁹⁷ Para este breve resumen de las líneas de búsqueda aparecidas en el seno de las diferentes secciones del situacionismo he tenido en cuenta el texto de M. Perniola, *I Situazionisti*, ed. cit., pp. 14-23.

En “Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*” (1990), Agamben da cuenta del carácter político y no meramente estético de la idea de “situación construida” a través de un análisis de la relación específica que se plantea en ella entre la vida y el arte. No se trata, como quiso ver el utopismo vanguardista, de un devenir arte de la vida, de la realización de una vida poética a través de la “elevación por el arte”, sino, tal vez, de un devenir vida del arte, un retorno del arte a la vida:

Se comprende la naturaleza real de la situación sólo si se la sitúa históricamente en el lugar que le corresponde, es decir, *después* del final y la autodestrucción del arte y *después* del pasaje de la vida por la prueba del nihilismo. (*MsF*, p. 64)

El situacionismo, de este modo, se instala en ese punto de indiferencia entre el arte y la vida que es la política. Si el capitalismo es la organización concreta y deliberada de ambientes y acontecimientos para despotenciar la vida, el situacionismo es la organización concreta y deliberada de ambientes y acontecimientos para potenciarla. Crear una situación es hacer algo único y a la vez repetible. Situada en el preciso lugar de aquello que busca derribar, la utopía situacionista se vuelve tópica: el gesto, que es el nombre de esa encrucijada entre arte y vida, entre acto y potencia, “[e]s un fragmento de vida sustraído al contexto de la biografía individual y un fragmento de arte sustraído a la neutralidad de la estética” (*MsF*, p. 65). En la situación construida el gesto se muestra como el reverso perfecto de la mercancía —ese producto perverso del trabajo, transformado en fantasma.

Arte y vida se acercan aquí de un modo nuevo y en el umbral abierto entre ambos se expone la política. La sustracción —el volver inoperoso el recorte de la vida en una biografía y del arte en la prístina esfera de la forma sin vida entregada al deleite depurado— no es meramente una destrucción, sino el retorno a la dimensión potencial y medial, aquella pura receptividad en la que una y otro se encuentran.

La política es el lugar en el que el arte y la vida se encuentran, y es, por ello, la exhibición de una medialidad pura y sin fin: exposición del propio-ser-en-el-lenguaje, *détournement* u operación que vuelve inoperante el “trabajo” del lenguaje para el poder dominante, como pretendió Debord. Enuncia la nota editorial “All men's King”:

Vivimos en el lenguaje como en un aire contaminado [...] las palabras trabajan para la organización de la vida dominante [...] bajo la supervisión del poder, el lenguaje designa algo distinto que una auténtica experiencia vivida [...] es precisamente ahí que la posibilidad de total oposición reside. (*Revista internationale situationiste* 8, en. 1963, ed. cit., p. 30)

Un “uso libre” del lenguaje, un forzarlo a retornar a la vida parodiando su uso propagandístico por parte de la sociedad espectacular. No se trata de potenciar la violencia política a través de una estétización del dominio, ni de que *se haga el arte y perezca el mundo*, como esperaba Marinetti (cfr. Benjamin, 1982, p. 57), sino, por el contrario, de disolver el arte en la búsqueda de la “liberación del lenguaje” y de un “estilo insurreccional” (Debord, 2007, p. 167).⁹⁸ Si la gente vive siempre de una manera que se le escapa, como dice una de las películas de Debord, una política gestual, tal vez, detenga el reenvío a una esfera separada y exponga la vida en su potencialidad y el lenguaje en su medialidad.

2. El cine: arte de lo gestual

En “Note sul gesto” (1992), Agamben piensa el cine como arte que excede el ámbito de la estética y que se desplaza hacia el de la ética y el de la política, precisamente porque su elemento no es la imagen sino el gesto. En una de sus primeras citas de Deleuze, Agamben retoma su idea de que el cine anula la distinción falaz entre imagen como realidad psíquica y movimiento como realidad física y construye a partir de la *image-mouvement* una teoría del gesto, que es la *dynamis* conservada y reificada en la imagen. Todas las obras de arte de la historia pueden entenderse como “fragmentos de un gesto o como fotogramas de una película perdida” que se elevan en la muda invocación a la liberación de la imagen en el gesto (*MsF*, p. 50). El cine parece haber oído la llamada.

Agamben recurre al *De lingua latina* de Varrón y a un pasaje de la *Ética nicomaquea* en el que encuentra su antecedente, para establecer una definición de gesto: se trata de un tipo de acción, pero diferente del actuar (*agere*) y del hacer (*facere*), pues no es un el hacer sin actuar,

⁹⁸ Para una crítica radical de Debord y los “debordianos”, cfr. el exaltado *Contra Debord*, de F. Schiffter, donde se lo acusa de haberse entregado a una “mística de la autenticidad”, en la medida en que el concepto de espectáculo, reino de lo falso, supone que la “esencia” del hombre se ha perdido, una esencia concebida como un ser genérico, como una comunidad, pero no por ello menos esencial, que repone el mito remanido y metafísico de la “naturaleza humana”: “El situacionista no es más que un fetichista infeliz. No exagero, pues, al exponer que *La sociedad del espectáculo* constituye un breviario de los resentidos”, que parece decir: “la verdadera vida está ausente” (Schiffter, trad. cit., p. 62). Se trata de un pequeño opúsculo fastidiado e inquietante, escrito poco después del suicidio de Debord, en el que se propone una impiadosa lectura nietzscheana del situacionismo. Una lectura más serena y documentada de la figura de Debord, puede encontrarse en el hoy célebre *Guy Debord* de A. Jappe. Allí se intenta rastrear las influencias filosóficas de su pensamiento y el modo en que fue llevado a la práctica, proponiendo un balance que lo comprenda como “un crítico de la Ilustración incompleta y de las perversiones de la Ilustración” (trad. cit., p. 179). Dejo para una investigación futura el estudio del situacionismo y el modo en que concibe la relación arte/política. Por ahora, sólo intento dar cuenta del modo en que Agamben lo ha leído y “usado”.

como el del poeta, ni un actuar sin hacer, como el del actor, sino un soportar y un asumir, que ni produce ni actúa, como el del *imperator* (*De lingua latina*, VI, VIII, 77, citado en *MsF*, p. 51). Según Agamben, Varrón sigue en esto la oposición aristotélica entre *praxis* —fin sin medios— y *poiesis* —medio con vistas a un fin— (*Ét. nic.* VI 1140b), no obstante, borrando toda referencia a la *frónesis*, Varrón introduce la novedad de este tercer género de acción en el que esta dicotomía moral se detiene, el gesto: él es “*la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal*” (*MsF*, p. 52). Si la belleza kantiana —que por más autonomizada que se la presentara se convierte en un símbolo de la moral (*KU*, §59)— era una finalidad sin fin, el gesto es una medialidad pura y sin fin; potencia que se interrumpe y se muestra como tal en esa interrupción. O, dicho en términos ya familiares, el gesto es la comunicación de una comunicabilidad, una esfera inmanente en la que ya no hay un metalenguaje siempre incomunicable al que la palabra debe remitirse: pura exposición sin trascendencia, *gag* (según su sentido etimológico: lo que se mete en la boca para impedir la palabra y luego, improvisación —cómica y paródica, aunque Agamben se olvide de señalarlo— a la que recurre el actor frente a la imposibilidad de hablar). Como la filosofía, el cine es esencialmente mutismo, exposición del *gag* del lenguaje. La política, como la esfera de los puros medios, será precisamente la operación sabática de exposición de la gestualidad absoluta de los hombres.

En una conferencia posterior sobre el cine de Guy Debord,⁹⁹ señala nuevamente el carácter político del cine a partir de la relación que presenta entre imagen e historia. La imagen cinematográfica está cargada de una tensión dinámica que es ella misma una experiencia histórica, experiencia que no es cronológica sino mesiánica, en la que la llegada del mesías es incalculable pero, a la vez, cada momento es el de su arribo. La imagen mesiánica está encarnada en la “técnica composicional de Debord en el dominio del cine” —a la que él mismo se negó a llamar obra cinematográfica— (*IM*, p. 65), a través de las condiciones de posibilidad del montaje, que son la repetición y la detención, ambas en el centro de la técnica debordiana. La repetición no es el retorno de lo idéntico sino la posibilidad de alcanzar nuevamente el pasado: abre una zona de indecidibilidad entre lo real y lo posible, inaugurando un proceso de transformación que interrumpe el continuo de la historia (*idem*, p. 70). La detención aleja al cine de la narración y lo acerca a la poesía (y recordemos aquí las reflexiones sobre el *enjambement* y la cesura que evidencian el carácter

⁹⁹ Se trata de “*Le cinéma de Guy Debord*”, una conferencia dictada en noviembre de 1995 y publicada luego en *IM*, ed. cit., pp. 65-76.

prosimétrico del discurso humano). Si el poema era, según Valéry, “una vacilación prolongada entre el sonido y el sentido”, el cine de Debord es “una vacilación prolongada entre la imagen y el sentido” (*idem*, p. 72): no hay aquí una pausa cronológica sino una potencia de detención que sustrae a la imagen del poder narrativo para exponerla en tanto tal.

Así, repetición y detención llevan a cabo la tarea mesiánica, en una tarea de de-creación (de resistencia, dicho deleuzianamente) de lo real. La imagen, liberada de su finalidad expresiva, se muestra en su carácter medial sin desaparecer en aquello que nos muestra. Zona de indecidibilidad entre lo verdadero y lo falso, la imagen se expone como imagen de nada. Imagen subvertida, surgida en los intersticios de los usos espectaculares de la pornografía y la publicidad —que han mostrado la relación de la imagen con lo sin-imagen, la imagen en cuanto tal— que puede eventualmente hacer surgir una ética y una política.¹⁰⁰

3. La irreparable unicidad de lo viviente

Antes de terminar, quisiera llamar la atención sobre otro escrito dedicado al cine en el que Agamben introduce subrepticamente algunas consideraciones sobre lo viviente. En “Pour une éthique du cinéma” (1992), el cine será considerado el arte en el que se juega “la consistencia ontológica de la existencia humana, su modo de ser”, como lo fuera en otro tiempo el teatro griego (EC, p. 52). Un texto sugerente que esboza una historia de las mutaciones de los modos de ser de lo humano en su radical carácter de artificio recortado sobre lo viviente. Allí, Agamben presenta tres figuras humanas de lo múltiple —el tipo, la persona y el *divo*— que suspenden la individuación y nos arrojan a la desesperación de sabernos uno con lo viviente. El miedo a la irreparable unicidad de lo viviente es la angustia más arcaica de la humanidad, temor que busca remediarse con toda clase de maquillajes individualizantes (EC, p. 50).

Agamben retoma la idea de “tipo” de las “Notas sobre los *Cuadros parisinos* de Baudelaire” benjaminianas, donde se expone la angustia del transeúnte de las ciudades

¹⁰⁰ En un artículo de 1995, publicado en *Le monde*, “Face au cinéma et à l'Histoire, à propos de Jean-Luc Godard”, Agamben recupera la idea de la relación entre historia y cine en términos de una historia mesiánica y señala que el cine de Godard, como dirá de Debord, pone en evidencia la repetición y la detención como condiciones de posibilidad del montaje. Aquí explica mejor la idea de retorno, haciendo alusión a sus “cuatro grandes pensadores”, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Deleuze, quienes han mostrado que la repetición es el retorno de lo posible en tanto posible. El cine es definido como un recuerdo de lo que jamás sucedió (así había pensado la memoria en *IdP*, cfr. Capítulo 1.E). Para un análisis de ambos textos, cfr. A. Murray, “Beyond Spectacle and the Image”, en J. Clemens, N. Heron y A. Murray (eds.), ed. cit., pp. 169-174.

modernas frente al encuentro con la multitud, individuo que no logra “a pesar de sus singularidades más excéntricas, romper el círculo mágico del tipo” (Benjamin, 2005, p. 18). Primera mutación: la individuación queda suspendida en esta experiencia y los individuos flotan en la zona indistinta entre singular e universal. El tipo “se presenta como un ser perfectamente determinado que de golpe se indetermina y deviene principio de una serie en virtud de las características mismas que deberían identificarlo” (EC, p. 49). La publicidad, la pornografía y la televisión nos han habituado a esos mutantes que vacilan, como los ángeles, entre el individuo y la clase, entre lo único y la réplica. Como la mercancía, el tipo es el carácter exclusivo devenido principio de reproducción en serie.

Sin embargo, incluso antes de la experiencia moderna de la ciudad, el teatro ha mostrado personajes híbridos e intermedios entre el individuo de carne y hueso —el actor— y el rol que el autor escribió. Este segundo tipo de mutación es el de la “persona”, la máscara que el actor usa para pasar a la vida superior, alejada de las vicisitudes individuales, en el teatro. Los estoicos, responsables de la construcción de la ética occidental, hicieron del actor —que, sin identificarse con su rol, acepta jugarlo con fidelidad— el paradigma moral. Lo singular se depone, se separa de la máscara, para devenir persona. Sin embargo, en la Comedia del arte, dice Agamben, se produce un *experimentum vitae* en el que se destruye tanto la identidad del actor como el rol, situando al individuo en un ámbito tercero, ni virtual ni real, entre potencia y acto que escapa a la clasificación de la ética tradicional (EC, p. 51).

Con el cine todo cambia, se produce una nueva mutación más allá del tipo y de la máscara. En el set de filmación no hay nada parecido a un actor que pone el cuerpo a un personaje, sino que hay una *star*, un *divo*, que se relaciona con el personaje como el dios se entretiene con los mitos: los roles han sido inventados para encarnar sus gestos y no al revés. Nueva paradoja en el estatuto del individuo: “«Gary Cooper» o «Marléne Dietrich» no son individuos, sino algo que la teoría de conjuntos describiría como clases que contienen un sólo elemento [...] o que se pertenecen a sí mismas” (*idem*, p. 51). Si con el ángel el individuo se hace especie, con el *divo* el tipo se hace individuo, un ejemplar de sí mismo. Una tercera región surge en esta mutación en la que lo vivido singular y lo vivido colectivo se confunden.

En el cine es la propia consistencia ontológica de la existencia humana lo que está en juego: “la manera en la que un cuerpo singular asume la potencia genérica del lenguaje” (EC, p. 52). Pero el cine ha muerto, al menos en cuanto última aventura metafísica. Y en la penumbra de lo que viene después está el lugar en el que

la casi-existencia humana, despojada de toda hipóstasis metafísica, privada de todo modelo teológico, deberá buscar en otro lado su consistencia genérica propia, más

allá, sin duda, de la persona ético-teatral y del ser unigénico de la *star* divina.
(EC, p. 52)

Una vez asumida la unicidad de lo viviente, ¿por qué Agamben insiste aquí en la búsqueda de un ser genérico propio? En todo caso, lo hace señalando el carácter ficcional, construido que todo proceso de diferenciación debe asumir: es la angustia más arcaica la que el hombre busca conjurarse en toda tarea de separación. Se tratará precisamente de “asumir y soportar”, como en el gesto, una vida determinada siempre en formas, adherida a su inesencialidad al punto de constituir una forma-de-vida que, de todos modos, se puede siempre, siempre, modificar.

IV. Lá transición entre *La comunità che viene* y *Homo sacer I*

Con el análisis del funcionamiento de las sociedades modernas y de los dispositivos metafísico-políticos a partir de las que éstas se ordenan, la filosofía de Agamben presenta en *Homo Sacer* un diagnóstico sombrío: lo que parece habérsenos expropiado es la posibilidad misma de un bien común. *Homo sacer I, il potere sovrano e la nuda vita* (1995) es hoy tan célebre como polémico por su ampliación de la hipótesis biopolítica foucaultiana sobre la politización de la vida natural hasta el comienzo mismo de la política occidental, que se explica como el despliegue, desde Aristóteles, de un mecanismo de exclusión implicadora entre la vida biológica (el simple vivir) y la vida política (el vivir bien). Esta obra volverá sobre el conflicto planteado entre singularidad y Estado: si *CV* muestra la lógica de la pertenencia a través del ejemplo, y describe el estatus ontológico de la “singularidad cualquiera”, *HSI* hace el camino inverso, y, asumiendo la perspectiva de la clase, muestra cómo el estado ejerce su poder soberano despojando a la vida de sus formas. La soberanía se ejercita en el abandono de la vida desnuda. El vínculo entre el poder soberano y la vida desnuda es, por ello, la constante de la política occidental y atraviesa tanto los regímenes democráticos como los totalitarios (cfr. Tarizzio, 2003, p. 125). Si en *CV* todavía se muestran las potencialidades de un nuevo cuerpo de la humanidad arrebatable a la mercancía en decadencia, *HSI* sugiere la necesidad de pensar el cuerpo como objeto de un determinado dispositivo. Aquí, la figura del musulmán, construida en la minuciosidad de los campos de exterminio, ha desgarrado la máscara ambiguamente prometedora de la imagen publicitaria y ha dejado ver la vida desnuda que devuelve al cuerpo humano a su mutismo más rotundo y al hombre a la total indiferencia entre naturaleza y política. “El cuerpo biopolítico de occidente [...] se presenta como un umbral de indistinción entre derecho y hecho, entre norma y vida biológica” (*HSI*, p. 209). La mirada sobre el exterminio nazi y un instrumental foucaultiano de

trabajo han llevado a Agamben a la consideración de que ya no es posible la distinción entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político.

La metafísica y la política se revelarán como una única tarea: la decisión sobre la humanidad del ser vivo hombre. No obstante este *destino ontológico* de Occidente, Agamben sostiene aquí mismo que podría “pensarse una teoría política sustraída de las aporías de la soberanía”. El contexto de esta afirmación es el del análisis de la relación entre poder constituyente y poder constituido que, considerada en su dimensión ontológica, se nos dice, es la relación entre *dynamis* y *energeia*, potencia y acto. El vínculo *imposible* entre soberanía y poder constituyente, sostenido sobre una primacía ontológica del acto, sólo podrá quebrarse si logran articularse de otro modo posibilidad y realidad, contingencia y necesidad, potencia y acto. Para ello, anuncia Agamben, será necesaria una “nueva ontología de la potencia”, abierta por Aristóteles y especialmente por las interpretaciones de Avicena y Averroes, pero continuada a lo largo de la historia por los aportes de Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger (*HSI*, pp. 50-52). Esta afirmación muestra que la línea investigativa a la que dedicamos este capítulo, el pensamiento de la potencia, no se ha cerrado. Por ello, *HSI* representa un cambio de perspectiva pero no una ruptura definitiva con su pensamiento anterior: en el momento mismo en que comienza a trazar un diagnóstico, Agamben ya ha trazado algunas coordenadas para pensar, por fuera del paradigma soberano, una vida más allá de su fabricada desnudez metafísico-política.

UMBRAL

“Hace muchos años, estaba teniendo una conversación con Guy, que yo creía era de filosofía política, hasta que en cierto punto Guy me interrumpió y dijo: «Mira, yo no soy un filósofo, soy un estratega». Esta declaración me impactó porque yo lo veía a él como un filósofo y me veía a mí mismo como tal; sin embargo, pienso que lo que quiso decir fue que cada pensamiento, independientemente de lo «puro», general o abstracto que trate de ser, está siempre marcado por signos históricos y temporales y por ello está capturado, de alguna manera, en una estrategia y una urgencia.”

G. Agamben

Formado en la tradición intelectual italiana que parecería concebir la filosofía como una práctica discursiva producida en el *ágora* y no en el gabinete, Agamben ha participado de los debates públicos desde el comienzo de su producción escrita. Contrariamente a la idea

—difundida entre algunos estudiosos de la filosofía política (cfr. por ejemplo Galindo Hervás)— de que no puede extraerse precisiones doctrinales de la “biografía” de los autores y por ende, de los escritos de intervención pública, a los que se considera menores e insignificantes, creo que estos textos revisten un interés particular y que el análisis de una “filosofía política” no debiera soslayar aquella dimensión *poiética* y estratégica, ese umbral entre teoría y práctica, en la que el filósofo se mide con su tiempo. No podría aquí detenerme excesivamente en esta cuestión, no obstante, quisiera dejar señalada la existencia de un *corpus*, extenso y variado, de textos dedicados a asuntos puntuales de la política nacional italiana o de la política internacional, que dan cuenta de la vocación “política” del pensamiento agambeniano. Acaso podríamos caracterizar estos escritos, aparecidos por lo general inmediatamente después o durante el desarrollo de algún acontecimiento conflictivo, como un tipo de “análisis de situación” al modo gramsciano, es decir, como análisis concretos “que no deben constituir fines en sí mismos (a menos que se esté escribiendo un capítulo de historia pasada)” (Gramsci, 1997, p. 350) sino sólo un examen coyuntural y estratégico. Análisis que sirvan para ofrecer resistencia, como táctica de agitación política.

Así, en el primer artículo de este tipo, “Gli intellettuali e la menzogna” (1975), aparecido en *Prospettiva Sessanta* con la ocasión de una discusión puntual acerca de los disidentes rusos, Agamben pasa revista al problema de la libertad de expresión, la censura y la propaganda. Se detiene especialmente en la coyuntura italiana del momento en que, tras el pasaje del poder político del centro a la izquierda, un conformismo de izquierda viene a sustituir al de derecha; por ello, dice, los intelectuales tienen una responsabilidad frente a la manipulación de la opinión pública por parte de los diarios y la televisión: no pueden ser cómplices de la época de mala fe en la que se cree a fuerza de no tener nada mejor que creer. Los intelectuales deben no-participar en la mentira, entendiendo esta no participación no sólo en términos pasivos: no sólo una denuncia de la manipulación y omisión sino una tentativa por contra-informar. Se trata de pensar modos de ejercitar activamente esa no participación: en vez de responder precipitadamente a las invitaciones de los directores de diarios, no sería impensable una forma de huelga que consistiera en el negarse a colaborar en los diarios hasta que éstos no cambien su modo de informar (GIM, p. 78).

También “Violenza e speranza nell ultimo spettacolo: Dal maggio francese a piazza Tian An Men” (1989), publicado inicialmente en *Il manifesto*, puede ser considerado como un escrito de estas características, en el que, como en el de 1975, una situación concreta es la ocasión para la “elaboración/aplicación” de conceptos que serán centrales en su filosofía. Allí no sólo piensa la “lección de Tiananmen” sino que también reflexiona sobre la homogenización y la condescendencia del discurso público que en Italia responde al gobierno mediático de Berlusconi (VS, p. 11). A partir de ese momento sus intervenciones en debates públicos se hacen cada vez más frecuente: participa, por ejemplo, de escritos colectivos contra la mediocracia monopólica afianzada en el “peor régimen imaginable” en el poder italiano por décadas. En un escrito corto publicado inicialmente sin firmar en 1990 sostiene que hasta los campos de concentración podrían volver a tornarse posibles en la dictadura mediática que está en perfectas condiciones de producir la falsificación sistemática de la realidad, y concluye que “sólo la lucidez y la imaginación, desvinculadas tanto de las viejas ideologías como del nuevo credo liberal-espectacular, podrán restituir a los hombres sus ciudades” (VIAO, p. 118). En *MsF* publica “In questo esilio”, parcialmente publicado previamente en 1994 en *Derive approdi* donde dedica varias páginas a pensar el modo en que Italia es un inmenso laboratorio político —como lo fue en los setenta con el uso del “terrorismo” como instrumento de relegitimar un sistema desacreditado— en el que el poder constituido ya instala una nueva constitución sin pasar

por un poder constituyente que la legitime, en una completa ausencia de legitimidad combinada con una inaudita proliferación de normas (*MsF*, p. 98). Con ocasión del retorno de T. Negri a la cárcel italiana, escribe un texto (que retoma las ideas presentadas en “Cattive memorie” publicado en el diario *Il manifesto* en 1997) sobre la amnistía y sobre la incapacidad de la clase política italiana de admitir que hubo en ese país una guerra civil, sin darle jamás a la lucha de los “años de plomo” un estatus político (MO, p. 78). En el estado de excepción devenido regla en el que Italia se encuentra suspendida, la historia y la realidad son indiscernibles y por ello, lo que debería ser objeto de la memoria y del análisis históricos es tratado como un problema político actual, mientras que lo que debería ser una cuestión de decisión política (la amnistía) es tratada como un problema de memoria histórica (*idem*, p. 80). Vuelve sobre el problema del “buen uso de la memoria y el olvido” en 2002 con ocasión de la extradición de otros ciudadanos italianos residentes en Francia, bajo el falso presupuesto de la Unión Europea de que, como todos los estados que la componen son democráticos, no puede haber refugiados políticos que provengan de ellos. No hay en Italia leyes de extradición sino decretos de urgencia (del '78 al '80) devenidos eternos, decretos que el parlamento jamás intentó legislar, aclara Agamben. Con Mitterrand, Francia ha dado muestras de querer una Europa de libertades y no sólo de policías. “Es esencial que no abandone esa política hoy”, exhorta desde las páginas de *Le monde* (ELEP, p. 44).

Más conocidas, debido a su “celebridad” creciente, son sus declaraciones más recientes, como su renuncia a volver a EE. UU. tras el anuncio de la creación de un sistema de control por el cual quien entre al país deberá ser fichado y dejar sus huellas digitales, renuncia que explica no a través de una “sensibilidad personal” sino de una resistencia frente al estatuto jurídico-biopolítico de los Estados pretendidamente democráticos en los que vivimos: “A los dispositivos mediáticos que controlan y manipulan la palabra pública corresponden los dispositivos tecnológicos que inscriben e identifican la vida desnuda” (“Non au tatouage biopolitique”, en 2004). O, un año más tarde, cuando muestra su solidaridad con los jóvenes estudiantes de Gif-sur-Ivette que destruyeron las terminales biométricas instaladas para el control de acceso al Liceo, explicando las implicancias criminalizadoras y la reminiscencia nazi de tales prácticas realizadas en nombre de la seguridad. Allí predice: “el día en el que el control biométrico esté generalizado y en el que el seguimiento con cámaras esté habilitado en todas las rutas, toda crítica y todo disenso habrán devenido imposibles” (“Non à la biométrie” en *Le monde*, dic. 2005). En 2007, se pronuncia respecto de las medidas de seguridad contra la inmigración rumana tomadas en Roma tras el asesinato de una mujer y denuncia la “barbarie jurídica” en la que está sumida Italia.

En 2008 ha salido en defensa del grupo de nueve jóvenes arrestados (entre los cuales, Julien Coupat, uno de los impulsores de Tiqqun) en el pequeño pueblo de Tarnac en un operativo grandilocuente que incluyó 150 policías de brigadas antiterroristas. Acusados de pertenecer a un “grupo de ultra-izquierda y al movimiento anarco-autónomo” y de tener vínculos con “grupos extranjeros” radicalizados, este grupo tenía en su poder un horario de trenes y una escalera, a partir de lo cual se infirió que habían causado demoras en el servicio ferroviario saboteando los trenes. Lo grave del asunto, señala Agamben, es que todo aquel que se exprese activamente contra la administración social y económica es un terrorista potencial, como en la época del fascismo (cfr. “Terrorisme ou tragi-comédie”, nov. 2008). En una breve conferencia sobre *Contribut a la guerre en cours* de Tiqqun, Agamben resume su idea de resistencia con una anécdota de Rafael Alberti que le contara su maestro José Bergamín: detenidos durante largas horas por la policía a su llegada a EE. UU. acusados de ser comunistas, tras diez horas de interrogatorio, Alberti les dice: “Nunca fui comunista y nunca lo seré, pero lo que sea que ustedes crean que es un

comunista, eso es lo que soy”.

Para terminar, quisiera detenerme en un lacónico escrito de 1997 publicado tras el suceso del Canal de Otranto.¹⁰¹ Un texto dominado por la *cesura* y el quiebre impuesto por el sonido al sentido, que no logra, de todos modos, salir de un incómodo intermedio entre el poema y la prosa. Una melancólica invectiva contra “los hombres”, cuyos nombres y caras vemos diariamente, que provocaron este evento. A modo de documento único del modo idiosincrático en que Agamben pone en juego su pensamiento en la intervención de la realidad, me atrevo a citarlo en su totalidad:

Questi uomini che parlano
in nostro nome, che dicono
di rappresentarci, questi uomini di
cui gli schermi televisivi ci mostrano
ogni giorno le facce, di cui i giornali
commentano ogni giorno le parole,
questi uomini seri che discutono con
gravità di democrazia, di riforme, di
repubbliche prime e seconde, di una cosa
chiamata bicamerale, questi uomini ossessi di cui
conosciamo bene i nomi e le facce —questi uomini
conoscono i nomi e le facce di ottantacinque fra
uomini, donne, bambini affogati nel canale di Otranto su
una nave chiamata “I Katërri i Radës”? Ricordano questi
uomini, i nomi, i volti, i richiami, la confusione, le grida,
il silenzio? Non sentono nei loro sogni richiudersi l'acqua sui
corpi? Questi uomini fasciati di tricolore, questi amministratori e
ministri di morte, quel pingue ministro di difesa o di guerra, io li ritengo
giuridicamente, moralmente e politicamente responsabili della morte di
quegli altri uomini di cui non ricordano i nomi —nomi stranieri, che s'intendono
male, difficili da pronunciare, albanesi. Quei nomi senza testimonianza, quei corpi
abbandonati in fretta nel mare esigeranno altri nomi mancanti, altri corpi —e già uno manca
alla testimonianza, quello di un comandante di corvetta precipitato misteriosamente in mare...

“Gli uomini, i nomi...”, en *Derive Approdi*, N° 14, ed. cit., 1997, p. 11.

¹⁰¹ El 28 de marzo de 1997, un barco militar de la armada italiana embistió y hundió un pequeño bote de patrulla albanés con capacidad para 9 marineros, que llevaba 140 personas.

CAPÍTULO 3: *NUDA VITA*. POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN DE LA VIDA: EL PROYECTO *HOMO SACER*

Resumen del capítulo

Se recorren según, el orden conceptual propuesto por Agamben y no según el orden de publicación, los textos ya publicados del proyecto *Homo sacer*, se discuten las distintas interpretaciones de la categoría de “vida desnuda”, sus alcances y sus limitaciones, así como las distintas apariciones del concepto de vida en los distintos textos del conjunto. Se rastrea la repercusión de la lectura de Foucault tanto en los planteos metodológicos como en las hipótesis que guían la investigación agambeniana; se intenta determinar su lugar dentro del debate posfoucaultiano acerca de la biopolítica. Se incluye al final de este Capítulo, aunque no forme parte del proyecto *Homo sacer*, un análisis de *L'aperto*.

A. Se analiza la extensión de la hipótesis biopolítica más allá de los límites modernos propuestos por Foucault y la idea de la biopolítica como el paradigma de la política occidental en *Homo sacer I: Il potere sovrano e la nuda vita* (1995). Se examina críticamente las tres correcciones a la tesis foucaultiana allí propuestas: el funcionamiento del antiguo mecanismo de exclusión implicadora de la vida biológica en la vida política; la coincidencia entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder; y la relación entre la centralidad de la vida biológica en la modernidad, los totalitarismos y el fenómeno de los campos de concentración. Se rastrea la polémica italiana en torno a este libro.

B.1. Se presenta, brevemente, una lectura de *Stato d'eccezione* (2003) en la que se pone en evidencia la articulación entre vida y derecho como relación de inclusión exclusiva entre *anomia* y *nomos*, a la vez que se redefine el concepto de “vida desnuda” como producción de la máquina jurídico-política. Se propone una lectura del problema del estado de excepción a través de una analogía con las consideraciones agambenianas anteriores acerca del lenguaje que permita pensar otra relación entre la vida y la ley.

B.2. Se estudia la cuestión de la secularización del mundo como contraseña de su pertenencia a una economía divina en *Il regno e la gloria* (2007). Se analiza la “corrección” de la hipótesis foucaultiana de la “historia de la gubernamentalidad”, a partir de una definición similar del gobierno en términos de gestión no tiránica del desorden y de una perspectiva metodológica no sustancialista. Se analiza el modelo burocrático angelical de gobierno y su estrecha solidaridad con el poder democrático. Se explora la hipótesis de la gloria como punto de unión entre teología, política y belleza y el problema de la estetización de la dominación. Se analiza el concepto de “vida eterna” y la singular vinculación que Agamben desliza entre Pablo y Spinoza. Se considera la propuesta agambeniana de pensar para la política y la filosofía una operación “desoperativizante” como la que el poema produce en la lengua.

B.3. Se investiga el retorno agambeniano a las tesis sobre el lenguaje desde la perspectiva arqueológica adoptada explícitamente en la década del dosmil. Se revisa la idea presentada en *Il sacramento del linguaggio* (2008) acerca del hombre como el viviente en cuya lengua se pone en juego su vida. Se analiza el vínculo sacramental, allí propuesto, entre viviente y hablante.

C. Se siguen las argumentaciones agambenianas en torno a las especificidades de la biopolítica nazi en *Quel che resta di Auschwitz* (1998). Se analiza el problema de la “supervivencia” del musulmán como absoluta separación entre viviente y hablante, entre *zoé* y *bios*. Se estudia la teoría del sujeto en la relación musulmán/testigo, producida con la narración de Auschwitz: subjetivación y desubjetivación en el uso del lenguaje, que implica una separación entre la función vital y la historia. Se presenta una interpretación del problema de la extensión de la figura del musulmán al del viviente-hombre como sobreviviente. Se señalan las principales críticas a este libro. Se presenta una lectura del arte como testimonio a partir del problema estético contemporáneo de la representación. Se interpreta el llamado “arte abyecto” desde una perspectiva agambeniana y se

analiza la influencia de Agamben en algunos filósofos del arte como G. Didi-Huberman, F. Rella o J. Clair.

D. Se afirma la importancia de *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) para el proyecto *Homo sacer*. Se examina la idea de “máquina” a partir de su filiación con la filosofía del mito de F. Jesi. Se ubica *L'a* en el contexto del debate actual sobre la animalidad, se analiza el funcionamiento de la “máquina antropológica” como el dispositivo metafísico político de constitución de lo humano a partir de la cesura, la oposición, la articulación y la división de la “vida” en el interior del animal humano. Se ofrece una lectura de este texto como el alejamiento progresivo y definitivo de la perspectiva heideggeriana para pensar el problema de la “vida”.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES ACRECA DEL PROYECTO *HOMO SACER*

I. Una arqueología del poder teológico, político y económico

“Io vedo il mio lavoro senz'altro
vicino a quello di Foucault”

G. Agamben

Iniciado hace quince años, el proyecto *Homo Sacer* propone pensar con una especial “cautela arqueológica” ciertos aspectos que han permanecido escondidos en el desarrollo del orden político global de las sociedades occidentales contemporáneas. Aun con los matices y los cambios de perspectiva que esta obra en progreso fue evidenciando desde su comienzo, en términos generales, se trata de una serie de investigaciones acerca del funcionamiento del poder en Occidente, o mejor, de un trabajo genealógico sobre sus distintos aspectos (metafísico, político, jurídico, histórico, económico). En sintonía con la idea foucaultiana según la cual la tarea filosófica debe ser un ejercicio de diagnóstico del presente, tal vez podría decirse que también Agamben busca aquí hacer un “uso instrumental de la historia” en el que, como reza la genial fórmula foucaultiana, sus análisis —todos ellos tácticos y estratégicos— permitan mostrar “los engranajes por los cuales se produce lo imposible” que ha devenido necesario (Foucault en Droit, 2006, p. 102).

Así, el primer tomo *Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), es una investigación en torno al punto oculto en el que confluyen los dos grandes modelos del poder, el jurídico-institucional y el biopolítico: la implicación de la vida desnuda en la esfera política se desvela, allí, como el núcleo originario del poder soberano. El segundo tomo, por su parte, planea una arqueología de la biopolítica compuesta, hasta ahora, por tres investigaciones correlativas: en primer lugar, la arqueología del derecho expuesta en *Stato di eccezione* (2003) [HS II.1], que encuentra en el estado de excepción el dispositivo que debe articular los dos

aspectos antinómicos del sistema jurídico occidental: la *potestas* y la *auctoritas*. La “máquina jurídico-política” tiene en su centro el estado de excepción, un espacio vacío en el que se relacionan derecho y vida de modo eficaz pero ficticio, es decir, no necesario. En segundo lugar, la genealogía de la economía y de la gloria emprendida en *Il regno e la Gloria* (2007) [HS II, 2], que expone el funcionamiento de la “máquina gubernamental” bajo la forma de la articulación entre el Reino y el Gobierno, restituyéndola a su carácter teológico inicial y mostrando su eficacia aún intacta en las democracias consensuales contemporáneas. En tercer lugar, *Il sacramento del linguaggio* (2008) [HS II, 3] que, como se anuncia en su subtítulo, lleva adelante una arqueología del lugar del juramento en la historia política occidental en tanto garante de la eficacia del lenguaje. El tercer tomo, *Quel che resta di Auschwitz* (1998) [HS III], presenta una teoría del sujeto ético como testigo y de la lengua como resto. El cuarto volumen, aún por venir, nos ha sido prometido —ya lo hemos dicho— como una reflexión en torno a los conceptos de “forma-de-vida” y de “uso” que permita finalmente entrever el rostro de la “política que viene”.¹

Sin agotar en modo alguno todas las aristas de este proyecto, que ha sido, por lo demás, el más discutido y retomado entre sus colegas y comentaristas, en este capítulo intentaré dar cuenta de las principales ideas en torno al problema de la vida que se ponen de manifiesto allí. Porque, en efecto, como señala De la Durantaye, es posible pensar este proyecto como un “análisis serio y erudito de las coordinadas éticas, jurídicas y ontológicas a través de las cuales la cultura occidental ha desarrollado y definido un concepto de *vida*— [un análisis] de su esencia y de sus límites” (De la Durantaye, 2009, p. 335). Es por ello que consideraré aquí también *L'aperto*, donde se formula una “genealogía de la escisión de lo viviente” que deberá ser, según creo, el punto de partida para pensar, desde la filosofía agambeniana, la posibilidad de algo así como una ontología de la vida.

Aunque he venido hasta aquí siguiendo una línea expositiva que respeta en gran medida el orden cronológico en que la obra ha sido producida, en el presente capítulo seguiré el ordenamiento conceptual que Agamben ha pensado para este proyecto.

¹ M. Raffin ofrece una interpretación de este conjunto de textos en “La imbricación vida-poder en las obras de Michel Foucault y de Giorgio Agamben”, ed. cit. Allí caracteriza la “saga *homo sacer*” —en la que incluye además *CV* y *L'a*— como un intento de llevar a cabo una genealogía de la “gubernamentalidad”, una respuesta a la “sangrienta mistificación del nuevo orden planetario” post-guerra fría y como una “saga de la ontología occidental”. Respecto de esto último, Raffin llama la atención sobre el isomorfismo entre cuestiones políticas y ontológicas, devolviendo este proyecto a lo que considera su apuesta más original.

II. Vida desnuda y vida criatural

“In verità, vi è solo la messa a nudo,
solo la gesticolazione infinita che
toglie al corpo la veste e la grazia”

G. Agamben

Protagonista de estas investigaciones será el concepto de “vida desnuda”, expresión que, como vimos, había sido referida brevemente al final de *LM* en clara resonancia del concepto de *blosses Leben* benjaminiano, como vida sacralizada, derivada del sacrificio, y abandonada a su propia violencia e indecibilidad (*LM*, p. 133).² En este sentido, si seguimos las indicaciones benjaminianas, es posible afirmar que la “mera vida” es aquello que resulta de un proceso de extirpación de predicados y atributos. Por ello, también la *nuda vita* agambeniana debería leerse como una vida desnudada, es decir, no como una sustancia anterior, sino como el resultado de una operatoria de desnudamiento,³ aquello que “resta después del retiro de todas las formas” (Geulen, 2005, p. 82).

L. de la Durantaye propone pensar este concepto a partir de la oposición, que Agamben presenta en *CI*, entre ley [*diritto*] y criatura [*creatura*], cuyo paralelismo le resulta en principio menos evidente que los otros pares de conceptos allí propuestos (tragedia/comedia y biografía/fábula). Y esto es así porque, según nos explica, la ley parece aplicarse sólo a los hombres y no a todas las criaturas. ¿Qué significa criatura en este contexto? De la Durantaye sugiere que *creatura* es —según su interpretación de una frase entre paréntesis que aparece en el ensayo sobre los derechos humanos— otro de los nombres de la vida, siempre que ésta sea entendida como vida humana (cfr. *MsF*, p. 24 y De la Durantaye, 2009, p. 202).⁴ De este

² Aunque aquí habla de una “nuda vita naturale”, no debe confundirse, creo, con una esfera “natural” anterior, sino que se trata de la crítica al mitologema de la vida natural que busca separar naturaleza y cultura como indecible y decible para perpetuar un reenvío infinito a la esencia negativa.

³ Operatoria a cuya raigambre teológica Agamben dedicó recientemente un profundo análisis. En “Nudità”, donde se aborda el mitologema de la corporalidad desnuda como presupuesto oscuro del agregado de la vestimenta de la gracia: “la nudità è [...] l'evento del mancare della grazia”, *N*, ed. cit., p. 97. Allí se sugiere que una investigación seria del problema de la desnudez deberá desmontar arqueológicamente la oposición teológica desnudez-vestimenta, naturaleza-gracia, “ma non per attingere uno stato originale precedente alla scissione, ma per comprendere e neutralizzare il dispositivo che l'ha prodotta”, *idem*, p. 98.

⁴ Se trata de “Al di là dei diritti dell'uomo” (1993), en que Agamben sin demasiadas precisiones aún, dice: “Quella nuda vita (la creatura umana) che, nell'*Ancien Régime*, apparteneva a Dio e, nel mondo classico, era chiaramente distinta (come *zoé*) dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella cura dello Stato e diventa, per così dire, il suo fondamento terreno”, *MsF*, ed. cit., p. 24. Más allá del modo en que se análoga la

modo resuelve el enigma de la oposición conceptual planteada entre ley y criatura, circunscribiendo esta última a la vida humana.

Retomando y a la vez “tergiversando” dicha explicación, querría sugerir que “criatura”, en el contexto de su oposición a la ley, es, en efecto, otro nombre para la vida. Pero no creo que sea posible reducir este término a la humanidad, sino que, por el contrario, su uso parece recordarnos precisamente ese aspecto que De la Durantaye necesita dejar fuera para tornar coherente la oposición ley/criatura: el ser inhumano, contrahecho e inidentificable —que acaso sólo sea referible en plural— que abunda en las fábulas y que se sitúa en la zona de indistinción entre los hombres, las bestias y los dioses; un ser monstruoso al que la ley busca apresar construyendo una taxonomía de seres sobre los cuales aplicarse. Las criaturas son, sí, la vida: la vida que se muestra así caracterizada en su aspecto creado, es decir, ficcionado, fabular, antes de ser recortada en *una* vida (en un “hecho” biográfico). La ley es a la criatura lo que la biografía a la fábula y lo que la tragedia —inventora de la persona moral— es a la comedia (cfr. *CI*, p. VII). Por ello, las criaturas no son sólo la vida humana —desnudada y capturada bajo el peso de la ley— sino el conjunto de los seres que, en su caótica comunidad, constituyen una ficción posible de lo viviente antes de su “consagración” o de su ingreso en los dispositivos sacralizantes constructores de lo humano. La ley, como señala el epígrafe de Savigny con que se abre *HSI*, no tiene existencia por sí misma, sino que consiste en la vida misma de los hombres, pero vista desde un cierto aspecto. En consecuencia, este proyecto se ocupa, en efecto, de la vida desde el punto de vista en que la observa el derecho. No obstante, podríamos estar habilitados a suponer que no es necesario confundir ese aspecto con la totalidad de la vida, dado que aún antes de ocuparse de este “aspecto” el propio Agamben ha sugerido un pensamiento de lo viviente como potencialidad que incesantemente “revoca” sus diversos aspectos.

En consecuencia, tampoco en relación al concepto de “vida desnuda”, creo que sea posible decir aquello que Derrida se preguntaba respecto del *Nur-lebenden* heideggeriano:

Me preguntaré todavía si esa ficción, ese simulacro, ese mito, esa leyenda, ese fantasma que pretende ser un puro concepto (la vida en estado puro) [...] no es

“vida desnuda” con la *zoé*, que, como vimos, representa uno de los problemas hermenéuticos más complejos a la hora de comprender el sentido de los términos usados, lo cierto es que la asimilación entre “criatura” y “hombre” que De la Durantaye deriva de este pasaje no parece sostenible, precisamente porque Agamben ha decidido aclarar el alcance del término con un adjetivo que lo circunscribe (humano) y que le permite a su vez caracterizar la vida desnuda, que es entonces un procedimiento sobre lo viviente que construye lo específicamente humano.

precisamente la filosofía pura transformada en síntoma de la historia que nos ocupa aquí. (Derrida, 2008, p. 39)

La “vida desnuda” es, en todo caso, uno de los conceptos pensados para dismantelar aquella leyenda del ser puro que metafísica y política custodian con igual esmero. Y tiene, por lo demás, un “carácter político” al que deberemos estar atentos para no cubrir con “el velo prestigioso de la sacralidad” (VN, p. 411).⁵ Ésta es la *versión* que considero más interesante de esta idea.

III. La herencia foucaultiana en Agamben

Antes de abordar las hipótesis específicas que recorren los libros de la serie, quisiera detenerme brevemente en el problema de la influencia de Foucault en la filosofía agambeniana. En efecto, por un lado Agamben forma parte de la tradición de la filosofía política italiana contemporánea (Esposito, Negri, Lazzarato, por ejemplo) que retoma algunas problemáticas y conceptos foucaultianos —como el de “biopolítica” y el de “gubernamentalidad”—, para construir sus propuestas teóricas, por lo demás muy disímiles entre sí. Pero por otro lado, esta herencia viene acompañada de otra, menos evidente en algunos casos, pero siempre necesaria: la herencia metodológica. La huella foucaultiana no es sólo conceptual o temática, sino también procedimental. Así, en sus recientes consideraciones metodológicas Agamben ha reconocido en Foucault el antecedente filosófico fundamental de sus propias investigaciones. La presencia del pensador francés es innegable, aunque polémica, en las reflexiones actuales de Agamben aun a pesar de ciertas incompatibilidades que parecerían plantearse entre éste y otros pensadores igualmente evocados. En una entrevista, Agamben afirma:

En mis dos últimas investigaciones sobre “el estado de excepción” y sobre la “teología económica”, he intentado aplicar el mismo método genealógico y paradigmático que practicaba Foucault. Por otro lado, Foucault trabajó en muchos ámbitos, pero los dos que dejó fuera son, justamente, el derecho y la teología, y me pareció natural dirigir mis dos últimas investigaciones hacia esa dirección. (Agamben en Sacco, 2006, p. 2)

⁵ En 1995 Agamben publica en la *Revue de Littérature générale* “La vie nue”, un breve comentario a la fascinación de Bataille por la serie fotográfica de los “Suplicios chinos de los cien pedazos”, en el que busca desmistificar la sustitución de la violencia política por un sacrificio religioso. Allí dice: “La vie nue est l'énigme insoluble dont la modernité ne parvient pas à détourner les yeux. C'est parce qu'elle n'a pas su en reconnaître le caractère politique qu'elle a dû la couvrir du voile prestigieux de la sacralité”, VN, ed. cit., p. 411.

Es por esto que una mirada sobre el problema metodológico acaso nos permita poner en evidencia el vínculo insoslayable entre el modo de trabajo y el proyecto de una ontología que la historia de la recepción parece a veces separar artificialmente.

1. El fantasma de la “indocilidad reflexionada”

“Todos mis libros pretenden ser cajas de herramientas. La gente debe abrirlas y servirse de una frase, idea o análisis como de un destornillador para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, incluidos aquellos de los que mis libros han salido.”

M. Foucault

En una de las conferencias llamadas “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault sugería la existencia de una doble herencia de la crítica kantiana en la filosofía contemporánea: una analítica de la verdad, es decir, un estudio de las “condiciones en las cuales un conocimiento verdadero es posible” y una “ontología del presente”, en la cual el mismo Foucault se inscribe, “una ontología de nosotros mismos” entendida como la pregunta por el campo actual de las experiencias posibles (Foucault, 1996, p. 82). Su preocupación por el análisis del pasado está guiada por el interés, en el descubrimiento de lo que llama “las huellas del presente”, lo cual le ha valido numerosas críticas en lo que respecta al uso del material histórico.⁶

Foucault sostiene que la filosofía posterior a Nietzsche ya no puede dedicarse a decir la verdad universal sino que deberá quedarse en el horizonte de la genealogía “gris, meticulosa y pacientemente documental” legada por Nietzsche. En efecto, la “interpretación” genealógica propuesta por Nietzsche asume por un lado, la incerteza y la inseguridad implícita en todo intento de comprensión e impide, por el otro, la apropiación de un sentido único y toda definición esencial homologante. Si, como señala Foucault en su texto sobre Nietzsche y la genealogía, la interpretación fuese *aclarar lentamente una significación oculta en el origen*,

⁶Por ejemplo, en relación con *Historia de la locura*, cfr. la “Introducción” de E. Roudinesco al volumen colectivo, *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, donde da cuenta de las diferentes críticas formuladas a este libro desde diversos ámbitos, incluido el de la historiografía, cfr. trad. cit., pp. 9-32. También allí mismo, cfr. C. Quérel, “¿Hay que criticar a Foucault?”, *idem*, pp. 67-87. Por el contrario, una mirada positiva sobre el uso foucaultiano de la historia puede verse en J. Weeks, “Foucault y la historia”, trad. cit., pp. 85-108.

sólo el discurso metafísico sería capaz de dar cuenta de la historia, pero si entendemos que interpretar

es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo una significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones y la genealogía debe ser su historia. (Foucault, 1980, p. 18)

La interpretación se asume perspectiva y máscara en un “carnaval concertado”: las máscaras son criterios asumidos provisoriamente, prevenidas como están de convertirse en una “criteriología”.

Inspirado tanto por la genealogía nietzscheana como por la historia de la ciencia y la epistemología filosófica francesa de Canguilhem, Foucault ha construido una “ontología del presente” a partir de una propuesta metodológica que, sin ser un conjunto de reglas universales e inmutables, se ha mostrado fructífera a la hora de explicitar las condiciones de posibilidad de la producción de distintos tipos de saberes y de experiencias así como de sus relaciones de poder dentro de dispositivos políticos (la arqueología y la genealogía).

Como se sabe, el método foucaultiano ha sufrido ciertas modificaciones: no sólo hay una distancia explícita entre la arqueología de los primeros textos y la genealogía presentada en *Vigilar y castigar*, sino que ambas adquieren diversos matices en las sucesivas obras. Siguiendo a Machado puede decirse que se trata de un método que se deja instruir por sus fuentes, lo cual muestra el aspecto a la vez reflexivo y provisional del análisis (Machado, 1990, pp. 15-30).⁷

Así, la arqueología es concebida por Foucault como una historia de las condiciones de posibilidad históricas del saber: es un método de análisis, ni formal ni interpretativo (en el sentido hermenéutico, podríamos agregar), del *a priori* histórico que ha hecho que en un determinado momento sólo determinados enunciados y no otros hayan sido posibles. La

⁷ Machado explica así que en *Historia de la locura* la arqueología pretende explicar el discurso científico y con pretensión de cientificidad de un modo específico; en *Nacimiento de la clínica* investiga el *a priori* concreto de la medicina, las condiciones de posibilidad de la experiencia médica; en *Las palabras y las cosas* el objeto de estudio es la *episteme*: el saber tiene una positividad y sólo puede considerarse por referencia a sí mismo, aquí la arqueología se vuelve una búsqueda de un orden interno constitutivo del saber. Entre las obras “genealógicas”, además de las indicaciones presentes en *Vigilar y castigar*, *Historia de la sexualidad* y el curso *Defender la sociedad* dan cuenta de una extensión del método hacia el análisis de prácticas no discursivas. Por ello, como sugiere E. Castro siguiendo las indicaciones de Foucault, un presupuesto común comparten genealogía y arqueología: “escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto”, E. Castro, “Genealogía” en *El vocabulario de Michel Foucault*, ed. cit., p. 146.

genealogía, por su parte, designa el trabajo de análisis de las formas de ejercicio del poder y explica la existencia y la transformación de los saberes situándolos como piezas dentro de relaciones de poder e incluyéndolos dentro de un dispositivo político. En *El uso de los placeres* encontramos una última indicación sobre su trabajo donde son reunidas la arqueología y la genealogía: el trabajo histórico consiste en problematizar un objeto, en preguntarse cómo un ser ha sido pensado en una época dada (es la tarea de la arqueología), y en analizar las diversas prácticas sociales, científicas, éticas, punitivas, medicas, etc., que han tenido como correlato que el ser se haya pensado así (es la tarea de la genealogía, en el sentido de Nietzsche). Dice Foucault sobre sus investigaciones:

Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo. (Foucault, 1986, p. 12)

P. Veyne explica la empresa foucaultiana como una “crítica empírica del decir verdadero”, por ello las “verdades de la arqueología son vistas con la “perspectiva» de un momento, no se perciben dentro de la totalidad” y las descripciones genealógicas no tienen valor prescriptivo (cfr. Veyne, 2004, p. 24). Este método no puede fijar objetivos políticos, no dice qué hacer, pero puede “enseñar a la gente lo que no sabe de su propia situación” (*idem*, p. 84). La tarea diagnóstica no es exclusivamente negativa, es un esfuerzo por pensar y hacer de otra manera, que permitiría eventualmente “devenir distinto del que se es”, o, en una formulación más prometedora, que permitiría hacer otros usos posibles del placer y la libertad. Frente a los modos de subjetivación a través de los dispositivos, existirá siempre, para el pensamiento, la libertad de tomar una perspectiva crítica respecto de su propia constitución, perspectiva que acaso permita una transformación de sí por sí. De este modo, la actitud crítica promulgada por Foucault es una operación teórico-política cuya función es ampliar las posibilidades de la libertad en modalidades concretas de nuestra existencia. En este sentido, nos dice:

La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se concede el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos acerca de la verdad; la crítica sería el arte de la insumisión voluntaria, el de la indocilidad reflexionada. (Foucault 1990, p. 39)

Agamben practica, quizás como ninguno de sus contemporáneos, aquel “arte de la insumisión voluntaria” y hace un “uso” de la obra foucaultiana que, aunque heterodoxo e inconciliable con otras lecturas posibles, el propio Foucault alentaba en sus lectores: como si se tratara de cajas de herramientas que permiten “cortocircuitar, descalificar, romper los

sistemas de poder” (Foucault en Droit, 2006, p. 57), los textos de Foucault son condición de posibilidad teórica y metodológica del “ejercicio filosófico” de Agamben. Esta influencia metodológica implica, además, una cierta concepción ontológica, paradigmática y no sustancial, compartida.

2. Un uso posible de la caja de herramientas

Una mirada sobre la reciente publicación de *Signatura Rerum. Sul metodo* (2008), y sobre su introducción al libro de Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull' analogia* (2004), permiten reconstruir aunque sea con trazos gruesos la influencia de Foucault en el procedimiento filosófico de Agamben a la vez que apreciar su combinación con otras perspectivas metodológicas.

Agamben sostiene que la arqueología es la única forma de investigación del presente. En ella se entrecruzan una investigación histórica y una interrogación teórica del presente que forman una constelación entre los momentos pasados y actuales, lo cual implica una referencia a ideas benjaminianas. Pero además, siguiendo una indicación de *Las palabras y las cosas*, sobre la que llama la atención Enzo Melandri, Agamben afirma que la arqueología es fundamentalmente el trabajo sobre la "signatura», un operador que desplaza, sin transformarlo ni cambiar su sentido, un concepto desde un ámbito hacia otro distinto. Como los trascendentales, las signaturas no son conceptos ni categorías, sino algo que está presente en toda categoría sin añadir una predicación real. Lo que ellas operan es un cambio en la función estratégica de los conceptos en su traspaso de una esfera a otra.⁸

En “Archeologia di un' archeologia” (2004), Agamben reconstruye la idea de método arqueológico propuesto por Melandri, deudora de Foucault y Ricoeur, pero también de la filosofía crítica kantiana y de la "historia crítica» de Nietzsche, que podríamos considerar como una indicación sobre el propio procedimiento filosófico agambeniano.⁹ El texto de

⁸Un ejemplo que Agamben menciona con frecuencia es el que se evidencia con el problema de la secularización, donde existe un desplazamiento de determinados conceptos o signos desde el ámbito teológico al político (cfr., por ejemplo, *RG*, ed. cit., pp. 15-16). En la caracterización de la signatura está presente la herencia de la *episteme* paracelsiana, para la cual no hay una distinción entre semiología y hermenéutica, entre qué es un signo y qué significa: hay algo en los signos que remite a aquello a lo que pertenecen (cfr. *SR*, ed. cit., cap. 2, pp. 35-43).

⁹Los textos a partir de los cuales Melandri construiría su concepción del método arqueológico son: el prefacio a *Las palabras y las cosas* de Foucault y *De la interpretación, Ensayo sobre Freud* de Ricoeur, además de una remisión crítica a la filosofía kantiana, especialmente los apuntes para la redacción de *Los progresos de la metafísica* y la *Segunda Intempestiva* nietzscheana, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*.

Melandri es puesto en correlación con *La arqueología del saber*: si aquí se funda la arqueología en los enunciados (no en lo dicho en un discurso sino en su puro tener-lugar) y se provee con ello un paradigma ontológico; *La línea e il círculo* es una tentativa de encontrar una lógica de la arqueología: la lógica de la analogía (AA, pp. XXIII-XXIV).

La arqueología sería de este modo una ciencia híbrida trascendental y fenomenológica (Kant), cuyo procedimiento consiste en “dar la explicación de un fenómeno inmanente a su descripción” sin la recurrencia a un código de orden superior (Foucault), que propone una “regresión” en el sentido freudiano (Ricoeur), pero no de lo consciente a lo inconsciente, sino más allá de esta distinción, hacia el punto de bifurcación entre ambos. Así, como la “historia crítica” nietzscheana, la arqueología recorre “en sentido inverso la real “genealogía” de los eventos de los que se ocupa”. Ni trascendental ni teleológica, la arqueología es indeterminación de *arché* y *télos* y su objeto es la “signatura” que, tal como la define Melandri,

es una especie de signo en el signo; es como el índice que [...] remite a una interpretación dada. La signatura adhiere al signo en el sentido que indica por medio de la fractura de éste, el código con que descifrarlo. (Melandri, 1970, p. 147, citado en AA, p. XXXIII)

En el libro sobre el método, Agamben retoma estas cuestiones: revisita el concepto de “paradigma”, traza una historia de las signaturas desde la *episteme* de Paracelso, y compone su idea de una “arqueología filosófica”.

Agamben afirma que su método de investigación es además de arqueológico y genealógico, paradigmático, es decir, es un procedimiento que busca salirse de la lógica binaria que produce las dicotomías que estructuran la cultura occidental —presentadas siempre como oposiciones sustanciales— para transformarlas en bipolaridades —“un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares” en las que pierden su identidad sustancial (EEE, p. 12). Esta lógica del ejemplo —ese fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género (cfr. *CV*, p. 14)—, junto con el concepto de “campo” proveniente de las ciencias físicas, permite suspender la lógica sustancial y mostrar la pertenencia de sus categorías antinómicas a lo que Agamben llama “máquina bipolar”, una zona de indecidibilidad de la que obtienen su sentido.

Tal como lo hiciera Melandri, Agamben reivindica una lógica opacada en la tradición por las lógicas deductiva e inductiva: la lógica de la analogía, que no estudia la relación de lo general con lo particular ni viceversa, sino la relación del particular consigo mismo. La analogía “opera transformando las oposiciones dicotómicas rígidas, graduales y

contradictorias” de la vieja lógica binaria en “oposiciones bipolares, tensionales, vectoriales y contrarias”, sin por ello exhibir un principio lógico superior sino mostrando solamente su sinsentido (AA, p. XVI).

De esta manera, así como el “panóptico” foucaultiano es un paradigma, una cifra para comprender el presente, también lo son las figuras agambenianas de la “singularidad cualquiera”, el “*homo sacer*”, el “musulmán” y el “estado de excepción”. Estas figuras, no obstante su relativa historicidad positiva, se presentan como paradigmas, ejemplos que vuelven inteligible el contexto histórico en el que se presentan. Por ello, nos dice, no pueden ser reductibles a un carácter historiográfico —como han hecho algunos críticos con el “musulmán” o con el “*homo sacer*”— sino que son, todos ellas, entes de una ontología paradigmática y no originaria (SR, p. 11).

Además de su filiación foucaultiana, declara Agamben, su concepto de “paradigma” es deudor de la epistemología del ejemplo aristotélica y su radicalización por parte de Melandri; de la concepción kantiana del juicio estético y de cierta interpretación de la relación entre mundo eidético y mundo sensible en el pensamiento platónico; de los *Pathosformeln* de Warburg y del *Urphänomen* goetheano. Con todas estas fuentes, Agamben logra construir un método arqueológico-paradigmático que trabaja con una lógica de la analogía para hacer legible el presente a través del pasado. Pero, a su vez, este método se corresponde con una ontología ejemplar, de entes singulares que, como el sol del poema de Stevens, son (en) su parecer (SR, p. 34). De este modo, la arqueología filosófica que Agamben propone entiende el *arché* —el anclaje ontológico— no como un dato situable en una cronología o un evento histórico originario, ni una sustancia de alguna clase, sino como una fuerza operante en la historia, “un campo de corrientes históricas bipolares” que permite la inteligibilidad de los fenómenos históricos (SR, pp. 110-111, cfr. también SL, p. 16).

Es a partir de estas consideraciones sobre el método que podremos quizás considerar el proyecto agambeniano de repensar las categorías de la tradición política y su aparente pesimismo frente a ella. No se trata, nos dirá Agamben, de salirse de las dicotomías que estructuran Occidente “para reencontrar un estado cronológicamente originario, sino, por el contrario, para comprender la situación en la que nos encontramos” (EEE, p. 12). Más allá de la presencia de muchas otras tradiciones de pensamiento en esta reflexión metodológica, la adopción de la perspectiva metodológica foucaultiana tiene consecuencias en su propio

diagnóstico del funcionamiento del poder en las sociedades occidentales contemporáneas y en la construcción de su ontología.¹⁰

Agamben dice ser un lector tardío de Foucault y, en ese sentido, es fundamental tener en cuenta la influencia temprana de otros pensadores, como Heidegger o Benjamin, que signan de alguna manera también su recepción de la obra foucaultiana. Pero, a su vez, la creciente importancia de este autor en su obra es, según creo, la fuente de su mayor cambio de perspectiva. Foucault es mencionado por primera en el prefacio para la traducción francesa de *IS* (en 1989) y no es hasta *HSI* donde se trabaja por primera vez sobre las implicancias del pensamiento foucaultiano en relación a la técnica biopolítica como forma de funcionamiento del poder en las sociedades modernas. Pero, luego de este libro, las referencias se multiplican y se vuelven cada vez más centrales en las argumentaciones agambenianas. Así, por ejemplo, *QrA* retoma las derivaciones ontológicas del método propuesto en *La arqueología del saber* —que hace de los enunciados funciones de la existencia—, para la construcción de una teoría del sujeto como testigo (*QrA*, p. 129); en *L'a*, como argumentaré más adelante, una solapada presencia del pensamiento foucaultiano permite considerar la “máquina antropológica” como un dispositivo irónico y arremeter contra la búsqueda heideggeriana del origen; en *P*, “L'autore come gesto” recorre el problema foucaultiano del autor, continuando la idea del sujeto como resultado del cuerpo a cuerpo con los dispositivos que volverá a desarrollar en *CèD?* (2006); en “L'immanenza assoluta”, como dijimos, estudia brevemente el concepto de “vida” en Foucault, cifrando la tarea de la filosofía que viene en un trabajo sobre este legado. Finalmente, la segunda parte de *Homo sacer II (RG)*, se ofrece como una continuación del los estudios foucaultianos sobre el gobierno.

Por ello, más allá de las traiciones, manipulaciones o malas comprensiones que incluyan sus consideraciones, es posible decir que Agamben no es un “lector” de Foucault sino —como por lo demás quería Foucault— un “usuario” de su pensamiento (cfr. Foucault, *DE II*, 1994, p. 524). Es probable que ello implique, como se le ha criticado, una “agambenización de

¹⁰Numerosas críticas ha recibido Agamben por su “uso” del método foucaultiano. Entre las más recientes, cfr. la introducción de A. Ross a *The Agamben Effect*, donde se censura la vinculación que Agamben cree necesaria entre la “filosofía primera” y el análisis político y se afirma que Agamben invierte la metodología ascendente de Foucault proveyendo una serie de términos normativos a partir de los cuales se interroga las prácticas institucionales (*The Agamben Effect*, ed. cit., p. 6). Con respecto a la primera cuestión, creo que también en la propuesta foucaultiana hay —junto a su estudio de la microfísica del poder— una ontología que no debe entenderse, al igual que en Agamben, en términos sustanciales u originarios.

Foucault” (Snoek, 2010, p. 44). Pero, considerado desde el punto de vista de su propia tarea filosófica, es este encuentro con Foucault lo que acaso haya permitido el tránsito desde el interés por las figuras no-subjetivas a la preocupación por la vida y los modos de vida que restan aún por investigar.¹¹

3.A. BIOPOLÍTICA Y SOBERANÍA

La aparición de *HSI* y su fama repentina, expandida mucho más allá del seguro ámbito de los que Nietzsche llamaba “obreros de la filosofía” —entre quienes obviamente me incluyo—, hacia las ciencias empíricas, el arte o la intervención política directa, produjo el “desafortunado efecto colateral” de la reducción del interés por Agamben al análisis de esa única obra y, eventualmente, de sus secuelas.¹² Una obra que, con un gesto habitual en nuestro autor del que se burla entre sonrisas Derrida, se presenta como un “acontecimiento instaurador” (Derrida, 2010, p. 121). Un intento por pensar juntas tradiciones de pensamiento difícilmente conciliables con el objetivo de dismantelar el funcionamiento de la fábrica y dominación de lo humano, intento cuya “solvencia filosófica” —si se me permite la expresión— es infinitamente menor a su valor estratégico. También *HSI* es un escrito de “análisis de situación”, un llamado al pensamiento —a la potencia del pensamiento— un laboratorio donde se ponen a prueba distintas hipótesis que serán desarrolladas u abandonadas en lo sucesivo.

En lo que sigue me ocuparé del modo en que Agamben retoma la “hipótesis biopolítica” foucaultiana en este libro con el objetivo de evaluar sus aportes y consecuencias dentro de su concepción de la vida. Para ello, no obstante, será necesario situarlo en el marco de la discusión tal como la dejó esbozada el propio Foucault.

¹¹ El uso de Foucault por parte de Agamben ha sido comparado con el uso heideggeriano de Nietzsche, es decir, con una interpretación “tergiversante” que, no obstante, da lugar a formulaciones fundamentales del propio pensamiento. Cfr. Bussolini, “Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault: Review of Recent Works of Agamben” en *Foucault Studies*, N° 10, ed. cit., pp. 108-109.

¹² Ya en 2004, S. Franchi apuntaba este problema de la unilateralidad de las interpretaciones del pensamiento agambeniano y sugería una lectura con la que comparto la premisa de buscar la vinculación entre el interés estético y el político, cfr. “On the Synthetic and the Analytic”, en la revista *Contretemps*, ed. cit., p. 30. Por el contrario, E. Geulen hace girar todo el pensamiento de Agamben alrededor de la figura del *homo sacer*, hacia la cual tenderían incluso los primeros textos, cfr. *Giorgio Agamben zur Einführung*, ed. cit., p. 15. L. de la Durantaye, por su parte, critica esta tendencia también presente en la literatura en inglés dedicada a Agamben, cfr. *Giorgio Agamben, A Critical Introduction*, ed. cit., pp. 10-11.

I. La biopolítica como paradigma de la política occidental

En la línea foucaultiana a la que Agamben suscribe, “biopolítica” no designa el uso de un modelo biológico para pensar la política, sino una forma de ejercicio del poder cuyo objetivo es el cuerpo viviente de la especie y del individuo humano, el modo en que la política se ocupa de la vida biológica del hombre. Según lo señala Esposito, la aparición del término “biopolítica” en la filosofía política occidental antecede al menos seis décadas al uso foucaultiano, aunque con sentidos bien diversos. En *Bíos, Biopolítica e filosofía*, Esposito reconstruye la historia del concepto y señala las semejanzas y diferencias entre lo que llama tres paradigmas de la biopolítica sucesivos a lo largo del siglo XX y el paradigma foucaultiano (Esposito, 2004, pp. 3-39).¹³ A diferencia de estos modelos que relacionan dentro de la categoría de “biopolítica” la naturaleza (el *bíos*) y la política, como si se tratara de dos esferas separadas, una de las cuales es el dato primitivo que sirve para pensar la otra, Foucault considera el mecanismo de funcionamiento de los conceptos de “vida” y “política” a partir de un procedimiento genealógico y muestra el sinsentido de una oposición entre ambos conceptos, ya que la vida está siempre determinada cultural, histórica y políticamente.

No obstante y a pesar de la dinámica propia que parece haber adquirido, el concepto de “biopolítica” dentro de la obra de Foucault dista aún de haber sido delimitado e interpretado cabalmente. La única aparición en el contexto de un libro publicado por el propio Foucault,

¹³ Esposito refiere, por un lado, el modelo organicista alemán, en auge en la década del veinte, que considera al Estado ya no como un sujeto de derecho nacido de un contrato voluntario, sino como un organismo vivo simultáneamente corpóreo y espiritual (K. Binding, E. Dennert, E. Hahn y R. Kjellen, autor de *Staten som livsform* de 1916, quien usa por vez primera el término “biopolítica”; el texto de J. von Ueküll, *Staatsbiologie, Anatomie, Physiologie des Staates*, de 1920; y el del inglés M. Roberts, *Biopolitics, An Essay in the Physiology, Pathology and Politics of the Social and Somatic Organism*, de 1938). Por otro lado, el modelo antropológico francés de los años sesenta que presenta, no sin ciertas “debolezza teorica” e “incerteza semantica” al parecer de Esposito, una nueva teoría “humanista” que contesta al paradigma anterior y que transforma la biopolítica en un intento “di spiegare la storia della civiltà sulla base delle leggi della vita cellulare e della vita biologica più elementare”, A. Starobinski, *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*, 1960, en la traducción de Esposito, *Bíos*, ed. cit., p. 10. Y, finalmente, el modelo naturalista anglosajón predominante en la década del setenta que ve en la naturaleza el parámetro privilegiado para la determinación política. “Biopolítica” es aquí el término que mienta el uso que se hace en ciencia política de “concetti biologici (specialmente la teoria evoluzionistica darwiniana) e le tecniche di ricerca biologica per studiare, spiegare, predire e talvolta anche prescrivere il comportamento politico” en A. Somit, A. Peterson, *Biopolitics in the Year 2000* en *Research in Biopolitics*, vol. VIII, 2001, citado en R. Esposito, *idem*, p. 15. (Forman parte de este grupo, dice Esposito, los teóricos agrupados en la *Association for Politics and the Life Sciences* y la revista “Politics and Life Sciences”). Este “estado de la cuestión” que propone Esposito resulta de gran importancia a la hora de evaluar la centralidad de la “vida” —independientemente de cómo se la conciba— en los discursos filosófico-políticos contemporáneos provenientes de las más diversas tradiciones.

las páginas finales de *La voluntad de saber*, ha servido para explicar el funcionamiento del dispositivo de sexualidad que produce individuos y poblaciones a partir del conocimiento y el control de la vida. En el curso de 1975-1976, *Defender la sociedad*, es retomado para pensar el modo en el que el discurso de la guerra de razas se vuelve racismo de Estado cuyo objetivo es generar una población. Finalmente, la publicación de los cursos de 1978-1979, *Seguridad, territorio, población*, y *El nacimiento de la biopolítica*, completan y redirigen los análisis anteriores hacia el problema de la gubernamentalidad.¹⁴

La biopolítica surge, según Foucault, luego de una mutación en la teoría clásica de la soberanía. Se trata de una técnica aparecida en la modernidad junto a las tecnologías disciplinarias. Disciplina y biopolítica son dos modalidades del ejercicio de un poder que se organizó en torno a la vida biológica y se ejerció sobre el hombre tomado como ser viviente. Mientras el poder disciplinario tiene como objetivo el cuerpo individual, a través de procedimientos de adiestramiento y control, la biopolítica es una técnica no-disciplinaria que no se dirige al cuerpo del individuo, sino al cuerpo múltiple de la especie. El surgimiento de las primeras demografías, las modernas políticas de control de natalidad, la formación de un discurso médico dedicado a fomentar una higiene pública, dan cuenta de que al poder individualizador propio de los dispositivos disciplinarios se agrega un poder masificador que toma en cuenta la vida de los hombres en cuanto puede formar una masa global afectada por procesos biológicos de conjunto: natalidad, enfermedad, longevidad, muerte. Sobre la “anatomopolítica del cuerpo individual”, se despliega una “biopolítica de la especie” (Foucault, 2000, p. 220).

La clase del 17 de marzo de 1976 en el Collège de France está enteramente dedicada a exponer el desarrollo de esa nueva tecnología del poder. Allí, como en las últimas páginas de *La voluntad de saber*, Foucault expone los rasgos fundamentales de este proceso de “estatización de lo biológico” por el cual el poder pasa a ocuparse directamente de la vida, alterando, de ese modo, la concepción del derecho de vida y de muerte propio de la teoría clásica de la soberanía. De acuerdo con ésta, el soberano ejerce “un derecho de la espada” que consiste en *un hacer morir y dejar vivir*. Con el despliegue del dispositivo biopolítico, el nuevo derecho consistirá, en cambio, en la administración de un poder de *hacer vivir*.

¹⁴ No abordaré aquí el problema del estado actual del estudio de la obra de Foucault. Remito a R. Sánchez, “Alcances y límites de los conceptos biopolítica y biopoder en Michel Foucault”, en *Biopolítica y formas de vida*, ed. cit., pp. 17-44 y A. Cuttro, “Che cosa significa biopolítica?”, en *Biopolítica*, ed. cit., pp. 7-46.

II. Vida biológica y vida política

Tras al menos una década de olvido por parte de los intérpretes, que se interesaron por las derivas éticas y estéticas, *HSI* es uno de los primeros libros en reponer una lectura del problema de la biopolítica en Foucault.¹⁵ Allí, Agamben se propone explícitamente la tarea de continuar el trabajo de diagnóstico político de Foucault y sus implicancias. Pero, como se sabe, el aparato conceptual con el que aquí se trabaja es más amplio que el diagnóstico foucaultiano. Lo acompañan la teoría schmittiana de la soberanía como decisión sobre la excepción; los señalamientos de Arendt sobre el totalitarismo y sobre el ingreso de la vida biológica del *homo laborans* en la centralidad de la vida política; y las consideraciones benjaminianas sobre la relación íntima entre ley y violencia, por mencionar sólo los principales.

A partir de este marco, Agamben “corrige” la tesis foucaultiana al menos de tres modos.¹⁶

¹⁵ Por ello, a la hora de evaluar sus hipótesis debe considerarse que no toda la obra de Foucault dedicada a la cuestión había sido publicada al momento de la aparición de *HSI*. En este libro, Agamben cita la última parte de *La voluntad de saber* (1976), “Sécurité, territoire et population” (1978), el resumen del curso del mismo nombre publicado en *Dits et Ecrits III*, y “The subject and Power” (1982), publicado en *DE VI*. Recién en *QrA* analiza la clase del 17 de marzo de 1976. Finalmente, en un brevísimo artículo en el que analiza el problema de la seguridad como concepto guía de la política estatal, “L’ordine como disordine totale. Stato e terrore, un abbraccio funesto” (2001) y, luego, más ampliamente en *RG* trabajará sobre el problema de la gubernamentalidad, a partir de *Seguridad, territorio, población*.

¹⁶ En un artículo sobre las relaciones entre Agamben y Foucault con respecto al biopoder y la biopolítica, P. Patton sostiene que las correcciones son aparentes, dado que los análisis foucaultianos de la soberanía clásica anticipan la tesis agambeniana de que la vida biológica de los sujetos siempre fue la meta del poder soberano, cfr. P. Patton, “Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics”, en M. Calarco y S. DeCaroli, *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, ed. cit., p. 214. También K. Genel, en su artículo “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben”, propone una lectura que busca una complementariedad entre el planteo foucaultiano y el agambeniano, allí dice: “L’analyse du mode d’exercice du pouvoir par Agamben est cohérente dans la mesure où elle parvient à mettre à jour le masque sous lequel s’avance le pouvoir dans le code juridique-institutionnel et au plan de la souveraineté, et la manière dont la souveraineté met en jeu une vie nue. En ce sens minimal, on peut entendre l’analyse d’Agamben comme un complément de celle de Foucault: en deçà et au-delà des processus de normalisation et de contrôle qui régissent les corps individuels et collectifs, un départage s’opère au niveau de la vie nue, soit de la survie même des hommes,” ed. cit., p. 33. Por el contrario, desde una perspectiva crítica que busca restituir el sentido del biopoder foucaultiano, M. Ojakangas sostiene que todo el análisis de la vida desnuda y de las formas de vida, realizado desde la perspectiva de la soberanía, es incompatible con la noción biopolítica de vida que es unívoca e immanente a sí misma: “Not bare life that is exposed to an unconditional threat of death, but the care of «all living» is the foundation of bio-power”, M. Ojakangas, “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault”, ed. cit., pp. 5-6. Ojakangas propone una lectura en la que el poder soberano y el biopoder son mutuamente excluyentes, y, dado que el segundo es definido como el cuidado de la vida, no comprende la deriva agambeniana que lo transforma en un proyecto de asesinato masivo (*idem*, p. 26). Así, provocativamente, propone corregir la tesis agambeniana: “The bio-political paradigm of the West is not the

HSI se propone, por un lado, volver a considerar los orígenes del pensamiento político occidental para mostrar el funcionamiento de un antiguo mecanismo de exclusión implicadora a través del cual la vida biológica se relaciona con la vida política, o, dicho con terminología aristotélica, el simple vivir queda implicado en el vivir bien.

Por otro lado, investiga el “punto oculto” en el que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Este sombrío punto de conexión entre uno y otro será ni más ni menos que la “vida desnuda”, la *zoé* incluida en la *polis* a través de su exclusión, esa *bloßes Leben* que Benjamin señala como portadora del nexo entre violencia y derecho o, en su formulación más famosa, la vida del *homo sacer* a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable.

Y, finalmente, vincula la centralidad de la vida biológica en la modernidad, advertida tanto por Foucault como por Arendt, al fenómeno del totalitarismo y a la estructura de los campos de concentración, mostrando que es el campo —y no la ciudad— el “espacio político de la modernidad” en el momento en que el Estado asume directamente como su función propia el cuidado de la vida biológica.

1. Metafísica y política: (in)feliz coincidencia. La antigüedad de la biopolítica

Aunque no dedica muchas páginas a la cuestión que he mencionado en primer lugar, ella constituye el marco teórico que Agamben viene construyendo y seguirá refiriendo en textos sucesivos. La introducción a *HSI* comienza llamando la atención sobre la existencia de dos términos en griego para mencionar la “vida”: *zoé* y *bios*, uno que remite al “simple hecho de vivir” y otro que indica “la forma o la manera de vivir propia de un individuo o grupo” (*HSI*, p. 3). Es esta distinción, dice Agamben siguiendo a Arendt, la que opera en el pasaje de la *Política* de Aristóteles donde se opone la simple “vida natural” (*zoé*) —confinada al ámbito

concentration camp, but, rather, the present-day welfare society and, instead of *homo sacer*, the paradigmatic figure of the bio-political society can be seen, for example, in the middle-class Swedish social-democrat [...] he is not exposed to an unconditional threat of death, [...] the bio-political machinery [want] to encourage him, with all its material and spiritual capacities, to live healthily, to live long and to live happily” (*idem*, p. 27). La publicación de artículos como éste tiene la enorme utilidad de ayudar a comprender la importancia de la insistencia de Agamben en sus diagnósticos extremos, aun si sus dichos terminan pareciendo *slogans* que pierden rigurosidad teórica: es contra hipótesis irresponsables y absolutamente unilaterales, que justifican el estado actual de cosas (¡tal como se ven desde la clase media sueca!), como la de Ojakangas, que sigue siendo urgente un proyecto como el de *Homo sacer*.

del *oikos*— al “vivir bien” como meta de la *polis* (*Pol.* 1252b).¹⁷ Así, podría creerse que es patrimonio exclusivo de la modernidad el hecho de que la política se ocupe de la vida, pero la novedad que plantea *HSI* consistiría en mostrar cómo ya en la oposición aristotélica entre el simple vivir y el vivir bien puede descubrirse una operación de mutua exclusión que inaugura la implicación de la “vida desnuda” en la “vida políticamente cualificada”, haciendo de la política “el lugar en el que el vivir debe transformarse en el vivir bien” y de la “vida desnuda aquello que siempre debe ser politizado”. Con este gesto, Aristóteles excluye la *zoé* de la forma de vida (*bíos*) que se da la comunidad política, pero esta exclusión es a la vez inclusiva porque aquí se hace de la exclusión de la vida desnuda el fundamento mismo de la comunidad.

Agamben sostiene que esta operación es el correlato político de la definición metafísica del hombre como viviente que posee lenguaje: “el viviente posee el *logos* suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia vida desnuda” (*HSI*, p. 11). De esta manera, metafísica y política coinciden en Occidente desde la antigüedad y tienen como tarea la decisión sobre la humanidad del ser vivo hombre.

La vida se vuelve en esta operación aquello que debe ser incluido en la política por medio de la exclusión. Se trata de la *versión* metafísica de la vida que supone una esencia humana originaria que debe separarse de lo común de lo viviente y que supone la existencia de una “tarea”, un destino, que dicha esencia humana debe realizar (poner en acto). Versión sobre la que se erigen las teorías políticas que defienden la omnipresencia y la soberanía de la ley, la legitimidad de la violencia y que mantienen en relación y a la vez distinguen el poder constituyente y el poder constituido.

El presupuesto ontológico de la política es el principio de soberanía: el proceso de autofundación soberana del ser, que, como se evidencia en el libro “Theta” de la *Metafísica* aristotélica,

¹⁷ En *La condición humana*, Arendt no sólo distingue, en la Grecia antigua, entre la vida política y la vida familiar y propone una mutua exclusión entre ambas, sino que supone como específico de la modernidad el borramiento de esa línea divisoria (cfr. trad. cit., pp. 41-42). Por ello, la asunción agambeniana de que hubo un tiempo en el que la vida política podía distinguirse de la vida del *oikos*, hipótesis jaegeriana hoy descartada por los especialistas, es deudora de Arendt. No analizaré en el contexto de este escrito la importancia de la influencia del pensamiento arendtiano en Agamben, remito, no obstante, al interesante volumen colectivo que explora algunas posibles relaciones entre ambos: E. Geulen, K. Kauffmann y G. Mein (eds.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben, Parallelen-Perspektiven-Kontroversen*, ed. cit.

se auto-suspende 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). (*HSI*, p. 54)

Por ello, la ardua tarea que viene será la de pensar la “constitución de la potencia” emancipada del principio soberano: pensar la potencia sin relación con el ser en acto, suspender la relación causal o final —o mejor, detener la creación por medio de una exclusión inclusiva— de las dicotomías inventadas entre un estado caótico inicial (*zoé*, poder constituyente, estado de naturaleza) que debe ser superado, ordenado y orientado en la realización de un *bios*, un poder constituido o un estado de derecho. Agamben desarticula el supuesto teleológico de la política ocupada desde siempre con la vida, retrotrayéndolo a su formulación metafísica —la supuesta necesidad de una dependencia entre potencia y acto— y piensa una política que sea una dimensión puramente medial, potencial y profana (cfr. Capítulo 2.C).

Independientemente de que la distinción entre *zoé* y *bios* que Agamben encuentra en los griegos sea forzada, como sugieren Derrida o Ludueña, si se aceptan los argumentos que vengo esgrimiendo, podríamos decir que, a pesar de las ambigüedades, su apuesta no es la de defender una exclusión radical entre la vida desnuda y la vida calificada, sino la de denunciar el mecanismo que consiste en crearlas al mismo tiempo en que se las divide y jerarquiza. Justamente porque la vida es ella misma politización, es decir, dicho nietzscheanamente, porque la vida es la tensión intrínseca en sus múltiples configuraciones posibles, podría pensarse la tarea diagnóstica de Agamben orientada hacia la crítica de la separación arbitraria de la vida convertida en un progresivo solapamiento (una suma de elementos previamente separados) que no deja de ser, sin embargo, otro intento de administrarla.¹⁸

¹⁸ Derrida señala con justeza la perplejidad que produce por momentos la argumentación de Agamben en este libro, por ejemplo en torno a las afirmaciones simultáneas del carácter arcaico de la biopolítica y de la especificidad de la biopolítica moderna (cfr. *La bestia y el soberano*, trad. cit., p. 370 o p. 385), o cuando refiere genéricamente el eclipse de la “política”, sin que se pueda saber si se trata de “la política (la cosa, la vida política, la historia política) o del discurso sobre la política” (*idem*, p. 380). Derrida, además, comprende muy bien, aunque ponga en duda su eficacia, la utilidad estratégica que Agamben encuentra en la distinción entre *zoé* y *bios* —a pesar de que su crítica es una crítica “filológica”. Por lo demás, la mordacidad con la que Derrida se refiere a Agamben en este curso es tan desconcertante como las críticas filológicas que Agamben antepone al proyecto de *Políticas de la amistad* en “La amistad” (trad. cit., p. 5). Por su parte, Ludueña critica la atribución de la idea de “vida desnuda” a Aristóteles y denuncia su injustificada conversión en “una categoría jurídico-política cuasi-ahistórica”, a la vez que sostiene que la metafísica funciona por yuxtaposición de elementos heterogéneos y no por “anulación de un elemento para el surgimiento del otro” (cfr. *La comunidad de los espectros I. Antropotécnica*, ed. cit., pp. 32-33). También J. Butler, aunque recupera el problema del estado de excepción y el de la suspensión de los derechos, critica la vuelta al concepto de soberanía y el concepto de vida

2. Poder soberano sobre la vida desnuda

Desoyendo el llamamiento foucaultiano a liberarse del “privilegio teórico de la soberanía”, Agamben piensa la especificidad de la política moderna como el “estado de excepción” en el que *bios* y *zoé* entran en una zona de indistinción y encuentra una íntima solidaridad entre el modelo jurídico y el biopolítico.

El dispositivo a través del cual el derecho entra en relación con la vida es la excepción. Esta estructura, en la que lo excluido es mantenido en la forma de la suspensión, es la estructura original de la soberanía, concepto límite (principio y fin) del orden jurídico-institucional. Las dos primeras partes de *HSI* se ocupan precisamente de analizar la estructura lógica, topológica y sustancial de la soberanía en términos de un bando¹⁹ (orden abandónica, inclusión excluyente, “fuerza a la vez atractiva y repulsiva”, ligadura que desliga) que mantiene unidos en su indeterminación a la vida desnuda y al poder soberano, a la *physis* y al *nomos*. El acto político original no es un contrato que garantiza el pasaje del estado de naturaleza al Estado, sino una relación de abandono en la que el elemento político original es una zona indeterminada y de tránsito permanente entre el hombre y la bestia, la vida desnuda del *homo sacer*.²⁰

Agamben reconstruye el funcionamiento “paradójico” del poder soberano según el modelo teológico-político de Schmitt: la soberanía es el monopolio de la decisión (*Entscheidung*) sobre la excepción (*Ausnahme*); soberano es un Estado que puede decidir “la suspensión total del orden jurídico vigente” y así ubicarse en la zona de indistinción, el umbral entre hecho y derecho.²¹

En este punto, Agamben introduce como premisa ineludible la afirmación benjaminiana sobre el nexo entre violencia y derecho en la forma de una dialéctica entre la violencia que establece el derecho y la que lo conserva, cuyo portador es la *blosses Leben*. De este modo,

desnuda en Agamben. Sobre este último, critica especialmente la simpleza de la lógica excluyente que tiende a despolitizar la vida (cfr., por ejemplo, J. Butler, G. Spivak, *¿Quién le canta al Estado-Nación?*, trad. cit., pp. 68-73).

¹⁹ “Bando” del alemán “bannan”, “bannen”: ordenar, mandar, prohibir bajo amenaza de sanción, expulsar. Cfr. *HSI*, traducción española, trad. cit., nota II, pp. 245-251.

²⁰ A pesar de que Agamben usa esta figura del derecho romano arcaico que podría leerse como una especie de *Ursprung* originario, convendría aquí tener en cuenta, aunque Agamben no lo explicita en este contexto, sus reflexiones en torno al *arché* del que se ocupa su arqueología, para no confundir esta idea del “acto político original” con una sustancia o un suceso cronológicamente ubicable.

²¹ Dice C. Schmitt: El soberano “[c]ae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*”, cfr. *Teología política*, trad. cit., p. 25.

recorriendo los pensamientos de Schmitt y Benjamin, Agamben encuentra que en la excepción, la “vida” es el elemento que se encuentra en íntima relación con la soberanía. Como es bien sabido, Agamben localiza en una figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer*, las características fundamentales de la vida sujeta al poder soberano de muerte, es decir, la estructura política originaria. Así, “sagrada” es la vida a la que se puede matar impunemente pero sin sacrificar, quedando excluida-incluida tanto de la ley humana como de la divina: el *homo sacer* pertenece al dios en la forma de la insacriabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le de muerte violenta.²² Correlativamente, “soberana” es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificios. El círculo se cierra: la vida desnuda es el contenido original del poder soberano.²³

3. Biopolítica y totalitarismo

Hasta aquí, Agamben ha desplegado los elementos teóricos que le permiten mostrar que el poder soberano y la biopolítica no son dispositivos de poder excluyentes y sucesivos sino

²² Las críticas al uso de esta figura del derecho romano son innumerables. Ludueña afirma que, al tratarse de una figura exclusivamente punitiva, la biopolítica —que en Foucault tiene la especificidad de ser “gestión positiva de la vida”— queda resuelta unidimensionalmente en tanatopolítica, cfr. F. Ludueña, *La comunidad de los espectros I*, ed. cit., p. 38. P. Fitzpatrick critica también los usos de la ley romana, las ambigüedades en la explicación de la figura del *homo sacer* y, sobre todo, la persistencia que Agamben le otorga en la modernidad: “Extravagant as Agamben’s uses of Roman law may be, they pale in comparison to his projection of *homo sacer* into the modern period”, cfr. P. Fitzpatrick, “Bare Sovereignty. *Homo Sacer* and the Insistence of Law”, en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death*, ed. cit., p. 55. En esa misma compilación, R. M. Kieslow afirma que en la historia jurídica nadie sabe qué significaba *sacer* en la antigua Roma: “The idea that in that time a religious, juridical, politically representational world existed and produced bare life in the state of exception is to be relegated to the realm of historical fantasy”, cfr. R. M. Kieslow, “Law and Life” en *Idem*, p. 254. A su vez, este concepto ha sido también reformulado y universalizado, no sin falta de delicadeza, por ejemplo por S. Žižek en “From homo sucker to homo sacer”, donde señala que: “there is no place in Agamben for the «democratic» project of «renegotiating» the limit which separates full citizens from *Homo sacer* by gradually allowing their voices to be heard; his point is, rather, that in today’s post-politics, the very democratic public space is a mask concealing the fact that, ultimately, we are all *Homo sacer*”, cfr. *Welcome to the desert of the real*, ed. cit., p. 100. Recientemente, Agamben ha retomado la figura del *homo sacer* en *SL*, donde sostiene que la *sacratio* que lo hace a la vez asesinable e insacriable es un desarrollo del instituto de la maldición gracias al cual la ley define su ámbito propio (*SL*, ed. cit., p. 52).

²³ La idea de soberanía que Agamben sostiene ha sido criticada por W. Connolly en “The Complexities of Sovereignty”, en M. Calarco, S. DeCaroli, *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, ed. cit., pp. 23-42; en el artículo siguiente dentro de esa colección, S. DeCaroli, por el contrario, defiende la tarea genealógica emprendida por Agamben en relación con ese concepto por tratarse de una investigación que abre las puertas hacia un pensamiento político más allá de sus límites, pensamiento que, por lo demás, resta por hacerse (cfr. S. DeCaroli, “Boundary Stones. Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty”, en *Idem*, p. 45).

que son coextensivos y llegar a la conclusión de que la política occidental es desde el inicio biopolítica, o que “el aporte original del poder soberano es la producción de un cuerpo biopolítico” (*HSI*, p. 9). Lo que sucede en la modernidad, en todo caso, es que la vida biológica se sitúa cada vez más claramente en el centro de la vida política: la vida desnuda se convierte en el sujeto y en el objeto del ordenamiento político y, a la vez, es el “lugar de la organización del poder estatal y de la emancipación de él”; la decisión sobre la vida desnuda, la esencia de la soberanía, se amplía, pero ello es posible sólo gracias a que la estructura misma del poder soberano es desde el inicio una estructura de excepción gracias a la cual el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí por medio de la propia suspensión (*HSI*, p. 124). En la modernidad esa estructura se hace visible en la medida en que el espacio de la vida desnuda coincide con el espacio político (el estado de excepción se vuelve la regla, como sugería la octava tesis de Benjamin).

“El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno” (tercera parte de *HSI*), transfiere el instrumental biopolítico foucaultiano al estudio de los grandes Estados totalitarios del siglo XX para hacer evidente una solidaridad entre las sociedades de consumo democráticas y la biopolítica totalitaria: en ambas lo que está en juego es determinar qué forma de organización es “más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la vida desnuda” (*HSI*, p. 134). Además, en ambas, la decisión sobre la vida, la afirmación de la biopolítica, ya no tiene una frontera fija con la decisión sobre la muerte, la tanatopolítica. La biopolítica moderna politiza no sólo la vida sino también la muerte, como lo muestran, por ejemplo, las polémicas médicas en torno a los distintos tipos de coma. “Vida” y “muerte”, lejos de ser conceptos científicos, adquieren un sentido político a partir del ejercicio de un poder soberano que se sitúa en la “encrucijada de las ciencias médicas y biológicas” (*HSI*, p. 183).

La vocación biopolítica de las democracias modernas se hace evidente ya con el nuevo sujeto de la política, el *corpus*: ese ser bifronte portador a la vez de la sujeción al poder soberano y de las libertades individuales. La vida desnuda queda fragmentada en cada cuerpo individual, repitiéndose la operación de excepción en la que se aísla en el hombre su cuerpo. La declaración de los derechos humanos, gracias a la cual el súbdito se convierte en ciudadano, garantiza la inscripción de la vida natural, el nacimiento, en el orden jurídico-político del Estado-nación. Y, de este modo, la vida pasa a ser el fundamento de la soberanía. Por su parte, el fascismo y el nazismo también son movimientos biopolíticos que hacen de la vida natural el lugar de la decisión soberana, pero surgen luego de la Primera Guerra Mundial, precisamente cuando nacimiento y nación se disocian.

En la época biopolítica moderna, soberano es quien decide sobre el valor o disvalor de la vida en cuanto tal y, desde esta perspectiva, la novedad del nazismo consiste en que el “patrimonio viviente” es el interés primordial del *Reich*. La biopolítica nazi ya no distingue entre la política y la policía, entre la tarea negativa de lucha contra el enemigo y la tarea positiva del cuidado y crecimiento de la vida de los ciudadanos. El dato biológico es inmediatamente político y viceversa. Por ello, Agamben puede decir que

cuando vida y política, divididas en su origen y articuladas entre sí, a través de la tierra de nadie del estado de excepción en el que habita la vida desnuda, tienden a identificarse, toda vida se hace sagrada y toda política deviene excepción.
(*HSI*, p. 165)

El diagnóstico agambeniano concluye con la consideración del campo de concentración como “la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos”, “el espacio biopolítico más absoluto que se haya realizado jamás” (*HSI*, p. 198 y 191, respectivamente). Los *Lager* nazis surgen cuando el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la Nación y el estado de excepción ya no se refiere a una situación exterior y provisoria de peligro sino que se confunde con la norma. Son porciones del territorio situadas fuera del orden jurídico sin ser un espacio exterior. El poder soberano, que produce la situación de hecho como consecuencia de la decisión sobre la excepción, tiene frente a sí, pues la ha producido, la vida pura sin mediación. Es decir, el *Führer*, en quien coinciden *zoé* y *bios*, cuerpo biológico y cuerpo político, tiene delante al musulmán, el fantasma apático sin personalidad ni instintos (sin *zoé* ni *bios*) que de forma inaudita, resiste. Desde los campos de concentración ya no es posible un retorno a la filosofía política clásica, advierte Agamben. Será necesario asumir que nada sabemos de la distinción entre *zoé* y *bios*, el hombre como ser vivo y el hombre como sujeto político, si se quiere repensar el espacio político de Occidente.

III. La polémica italiana en torno a *HSI*

Este diagnóstico y las “correcciones” al concepto foucaultiano de biopolítica han generado grandes polémicas. Sólo en el ámbito italiano, importantes pensadores como Negri, Esposito, Virno y Lazzarato han criticado la postura agambeniana en lo que podríamos denominar una lucha por la “genuina” herencia foucaultiana y por la descripción de las posibilidades de resistencia frente al capitalismo tardío.

En *Imperio*, Negri y Hardt toman distancia de la idea de vida desnuda y defienden un aspecto productivo del biopoder descrito por Foucault contra la interpretación “de inspiración benjaminiana” que defiende Agamben. Allí dicen:

Giorgio Agamben empleó la expresión “vida desnuda” para referirse al límite negativo de la humanidad y para exponer, detrás de los abismos políticos creados por el totalitarismo moderno, las condiciones (más o menos heroicas) de la pasividad humana. (Negri y Hardt, 2002, p. 333)

Al contrario, ellos afirman que aunque los totalitarismos han intentado reducir a los seres humanos a su mera vida desnuda, no han podido destruir “el enorme poder en que podría devenir la vida desnuda”, ni “aniquilar la forma en la cual se acumulan los nuevos poderes de la cooperación productiva de la multitud”. De este modo, creen ver en la cooperación social y subjetiva la elevación de la vida desnuda a la dignidad de poder productivo, un poder autónomo. Partiendo de un análisis de la experiencia, se proponen “construir los intentos parcialmente exitosos de reconocer el potencial de la producción biopolítica” y para ello es imprescindible por un lado desvincular el poder soberano del biopoder y otorgar a la vida desnuda una potencialidad “revolucionaria” impensable desde una mirada agambeniana que —y tal vez sólo en este punto sea más fiel al estilo foucaultiano— no está pensando las posibilidades de una “toma” efectiva del poder y asume además que la vida desnuda no está en condiciones de construir una alternativa al Imperio.

En “El mostro político”, Negri criticará nuevamente la posición agambeniana, llamando a un combate contra la mistificación de lo que llama la “ideología de la vida desnuda” (Negri, 2001, p. 193). Negri asocia esta figura a la exaltación cristiana de la piedad y la humillación: se trata de una afirmación falsa y funcional al poder en la medida en que “neutraliza ontológicamente la posibilidad misma de expresión de la potencia” (*idem*, p. 194). Negri —acaso en el fragor de la batalla en la que está sumergido no crea oportuno revisar las “sutilezas” teóricas que Agamben propone— parece confundir la descripción genealógica del proceso de producción de vida desnuda con la metafísica del “ser puro” que Agamben denuncia como el comienzo de la desnudización de la vida. Confusión que, por otro lado, no es hasta *SE* que podrá disolverse.²⁴

²⁴ En “The Paradox of Sovereignty” B. Neilson analiza el desacuerdo entre Negri y Agamben acerca de la vida desnuda a partir de las diferencias en la concepción de la potencia, en un caso en términos aristotélicos, y en el otro, en términos spinozistas como “the unstoppable and progressive expansion of desire (*cupiditas*)”, en *Contretemps* N° 5, ed. cit., p. 68. Allí supone en Virno un pensador que supera ambas perspectivas: “Virno pushes beyond Agamben’s Aristotelean view of potential as ‘preferring not to’—a disposition that, as Negri

Esposito, por su parte, aunque admite compartir con Agamben una mirada menos eufórica sobre la biopolítica que la que proponen Hardt y Negri, supone en su propia obra una perspectiva “más foucaultiana” ya que analiza la unión de los conceptos de vida y política genealógicamente en tanto unidos histórica y reversiblemente, frente a la clave ontológica “más heideggeriana” de Agamben que hace de la “vida desnuda” el “destino ontológico” de Occidente (cfr. Esposito, entrevista con Castro, 2005). En *Bíos*, Esposito analiza las ambigüedades del planteo foucaultiano en lo que respecta a la relación de continuidad o sucesión entre el paradigma soberano y el biopolítico y sostiene que el problema no es el de la periodización histórica, sino el modo en que se concibe la relación entre vida y política en el interior del término “biopolítica”: quienes trabajan sobre este concepto, lo hacen siempre suponiendo una vinculación extrínseca entre ellos, mientras que debieran pensarse en tanto que unidos originariamente, sostiene. En este contexto, Esposito critica retóricamente el concepto de “vida desnuda”, preguntando “¿Existe una vida simple —una vida desnuda— o resulta desde el inicio formada, puesta en forma...?” (Esposito, 2004, p. 39). Como vimos, y como se hará explícito en *SE*, Agamben parece responder a esta crítica cuando señala que aquello que él llama vida desnuda “es una producción específica del poder y no un dato natural”, una desarticulación artificial producida al interior del *continuum* viviente (EEE, p. 18).²⁵

Alejado del debate en torno a la herencia foucaultiana, Virno advierte el peligro que enfrenta la filosofía actual de convertir la “biopolítica” en una palabra fetiche, es decir, en un término consolador “que corre el riesgo de bloquear el pensamiento crítico en vez de

points out, sounds like nothing so much as a declination to act politically. But he also moves beyond Negri's Spinozan optimism —the utopian bent that casts constituent power as an undisputed origin” (*idem*, p. 77).

²⁵ A pesar de las críticas recíprocas más o menos explícitas y de sus estilos retóricos difícilmente asimilables, Agamben y Esposito parecen compartir un interés por llevar adelante una tarea específicamente filosófica de reelaboración conceptual, y una definición similar de lo que podría ser una relación diferente entre vida y política. Así como en “Forma-di-vita” Agamben avanzaba hacia la formulación de su concepto de forma-de-vida como vida de la potencia que se aleja de la soberanía, Esposito busca en *Bíos* las “huellas de una biopolítica afirmativa”, una política *sobre* la vida que “introduzca en la política la potencia de la vida”. De todos modos, Agamben no usa el término “biopolítica” más que ocasionalmente y a instancias de otros, cuando formula sus propuestas afirmativas. Cfr., por ejemplo, BM, donde los entrevistadores, luego de afirmar que Agamben ha trazado muy bien la genealogía de una “biopolítica mayor”, le preguntan por qué no explora las formas concretas de lucha que podrían involucrar una “biopolítica menor”. Frente a ello, Agamben sugiere que el “paradigma de una biopolítica menor” debe buscarse a partir de un desplazamiento de la noción foucaultiana de “cuidado de sí”, hacia “tutte le zone dove si costeggia la non conoscenza o una zona di desoggettivazione, che sia la vita sessuale o qualsiasi aspetto della vita corporale”, en BM, trad. cit., pp. 192 y 194-95. Volveré sobre esto en el Capítulo 4.A.

ayudarlo”. Por ello, sostiene que el gobierno de la vida en cuanto tal es sólo una consecuencia y no una premisa del concepto de “fuerza de trabajo” —pensado éste, en términos marxistas, como el conjunto de facultades psíquicas y físicas del animal que habla. Aunque, como vimos, cercano por momentos a las reflexiones de Agamben en torno al pensamiento como “potencia común”, Virno ve en aquel “un pensador sin vocación política” que transforma la biopolítica en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico.²⁶ Como he intentado mostrar, aunque hay una dimensión ontológica involucrada en el pensamiento agambeniano, se trata de una ontología paradigmática en la que se da cuenta genealógicamente del modo en que la biopolítica ha configurado la vida. Asimismo, al final del capítulo anterior, he dado algunos “ejemplos” (y restituyamos aquí su significado agambeniano de inclusión-exclusiva) de su profunda “vocación política”.

Finalmente, en una crítica acaso más atendible, también Lazzarato denuncia una cierta ambigüedad en *HSI*, donde por momentos la indistinción entre *bios* y *zoé* es explicada como el producto de la acción del poder soberano y por momentos como el resultado de la acción de nuevas fuerzas sobre las cuales el poder soberano no tiene ninguna influencia. Esta oscilación, señala Lazzarato, no está presente en Foucault, para quien la biopolítica es claramente la forma de gobierno de una nueva dinámica de fuerzas que tienen entre si relaciones de poder inexistentes en el mundo clásico (Lazzarato, 2000, p. 2). En una entrevista, sostiene que Agamben comete un doble error: el de limitar la biopolítica al plano biológico, sin tomar en cuenta los últimos cursos de Foucault en donde se vincula a la población con el público y por ello con la dimensión del lenguaje; y el de relacionarla con la tradición romana del *homo sacer* que nada tiene que ver con la tradición católica del poder pastoral de la que Foucault la hace derivar (Lazzarato, 2006, p. 10).

3.B. LAS ARTICULACIONES DE LA MÁQUINA GUBERNAMENTAL

I. Vida y derecho

Stato di eccezione (2003) continúa el análisis del poder soberano iniciado en *HSI* con un estudio meticuloso del instituto jurídico del “estado de excepción” cuya historia revela, por un lado, su carácter de “paradigma de la política contemporánea” y por el otro, su carácter de “condición preliminar para definir la relación que une, y al mismo tiempo abandona, el

²⁶ Cfr., por ejemplo, P. Virno, “Diritto di resistenza”, en *Multitudes*, ed. cit., y “General intellect, exodus, multitude”, entrevista publicada en *Archipiélago* N° 54, ed. cit.

viviente al derecho” (*SE*, p. 10). Como se nos dijo en *HSI*, el estado de excepción —la suspensión del derecho por parte del soberano— es el dispositivo mediante el cual el poder soberano aprisiona la vida. En un artículo publicado un año antes, Agamben ya resumía las características del estado de excepción: no se trata de una dictadura sino de un espacio vacío de derecho, espacio vacío que parece esencial al orden jurídico: “como si, para garantizar su funcionamiento, el derecho debiera necesariamente mantener una relación con una anomia” (*EE*, p. 4).²⁷ Por ello, en el tomo II, 1 de *Homo sacer*, se reconstruirá el desarrollo de este instituto desde su justificación a partir de situaciones bélicas hasta su progresivo avance como una de las prácticas habituales de gobierno en las democracias contemporáneas.²⁸ De este modo, una genealogía de los estados de excepción desde la jurisprudencia romana (el *iustitium*) hasta su aplicación en los dos últimos siglos en Francia, Suiza, Italia y EE. UU. pone en evidencia no sólo las condiciones de posibilidad del estado de excepción instalado en el régimen nazi, sino también la persistencia hasta hoy de tales condiciones (*SE*, p. 30 y ss.).²⁹

²⁷ En *SE* complementa estas ideas diciendo que el estado de excepción es estratégicamente fundamental para el orden jurídico aunque no pertenezca a él y que las acciones allí producidas no son transgresoras, ni ejecutivas ni legislativas sino que se sitúan en un no-lugar respecto del derecho que es un lugar anómico donde tiene lugar una fuerza de ley, pero sin ley (por ello, usa la expresión “fuerza-de-ley”), cfr. *SE*, ed. cit., pp. 66-67.

²⁸ No me ocuparé aquí de las implicancias jurídicas del replanteo agambeniano del problema de la excepción. Este punto, sin embargo, ha sido especialmente controversial entre los comentaristas. Cfr., por ejemplo, E. Marty, “À propos d’État d’exception de Giorgio Agamben”, donde se afirma que la pregunta que Agamben se plantea [a saber, si el estado de excepción es una suspensión del sistema jurídico, ¿cómo una tal suspensión puede ser todavía comprendida dentro del sistema legal?] es, en realidad, una pregunta puramente sofística necesaria para mostrar *ad nauseam* que es la excepción la que domina al derecho, que ella es lo real del derecho. Por el contrario Marty sostiene que “[e]n réalité, l’état d’exception n’est nullement une contradiction logique interne au droit lui-même, mais il témoigne seulement d’une contradiction objective dans la situation du droit, ce qui n’est pas la même chose”, E. Marty, ed. cit., p. 133). El ensayo, además, critica especialmente la interpretación que Agamben ofrece en *SE* del texto benjaminiano.

²⁹ Agamben presenta algunos ejemplos contemporáneos de estado de excepción y establece así una analogía entre la autorización de Bush, en noviembre de 2001, de la detención indefinida de no ciudadanos sospechados de actividades terroristas en Guantánamo y la situación legal de los judíos en los campos de concentración nazis (*SE*, ed. cit., p. 12). Esta analogía le ha valido también muchas críticas (cfr., por ejemplo, E. Martí, ed. cit., pp. 140-143). Como vimos en el Capítulo anterior, en algunas ocasiones Agamben ya ha analizado casos contemporáneos de situaciones jurídicas “anómalas” en estos mismos términos (por ejemplo en “Captive memorie”, “Du bon usage de la mémoire et de l’oubli” o más recientemente en “Terrorisme ou tragi-comédie”). En *Vida precaria*, J. Butler considera la idea de la “detención indefinida” y rescata el argumento agambeniano que presenta “el modo como ciertos sujetos sufren la suspensión de su estatuto ontológico de sujetos cuando el estado de emergencia es invocado” (trad. cit., p. 97) y denuncia que la vida desnuda “se vuelve una condición a la que todos somos reducibles” (*idem*). No obstante, critica el hecho de que esta explicación no de cuenta del “modo como el [actual poder político] funciona diferencialmente tomando como blanco ciertas poblaciones, administrándolas, desrealizando la humanidad de sujetos que podrían formar parte de una comunidad unida por

El interés que este libro comporta en el contexto de la presente investigación es la segunda de las cuestiones señaladas, es decir, el modo en que aquí se piensa la relación entre vida y norma, que complementa y explicita algunas hipótesis de *HSI*. La máquina biopolítica de la excepción que está llevando a Occidente a una guerra civil global (*SE*, p. 11) es, a su vez, el dispositivo original a través del cual “el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión” (*SE*, p. 10).

En este sentido, las últimas páginas dan cuenta, por un lado, del carácter ficcional de la articulación producida entre el viviente y el derecho (*anomia* y *nomos*) a través del estado de excepción; pero por otro lado, de la imposibilidad de acceder “más allá o más acá de los dispositivos jurídicos” a “aquello de lo que ellos representan la fractura y, al mismo tiempo, la imposible composición” (*SE*, p. 112). La conversión del viviente en vida desnuda no está escrita en el firmamento, no es una determinación ontológica originalísima que tengamos que asumir y soportar, sino que es una invención y, como tal, es revocable. Revocable como cualquier forma que demos a la vida cuya característica central, como vimos, la excedencia respecto de todas las formas.

No hay, primero, la vida como dato biológico natural y la anomia como estado de naturaleza y, luego, su implicación en el derecho a través del estado de excepción. Al contrario, la misma posibilidad de distinguir entre vida y derecho, anomia y *nomos*, coincide con su articulación en la máquina biopolítica. 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*, p. 112)

Vida y derecho son articulados en una máquina que los produce. En el estado de excepción, vida y ley se difuminan y se vuelven indiscernibles: la ley está suspendida, la palabra del soberano tiene, fuera de la ley, “fuerza de ley” [por ello Agamben escribe la palabra “ley” tachada], y la vida es vida desnuda, vida que no es *bios* ni es *zoé*, sino un umbral de indistinción que posibilita su articulación. La *zoé* se revela como una presuposición removida del *bios*. Desnudada de su estatus político, ninguna vida es más política que la vida desnuda.

En un artículo en el que ofrece una interpretación del estado de excepción a la luz de las consideraciones agambenianas acerca del lenguaje, J. Whyte da cuenta de la imbricación particular entre ley y vida que funciona aquí. La ley, como el lenguaje, tiene una estructura presuposicional que requiere una referencia jurídica que debe ser creada en la “leyes comunes a todos”, ni del modo en que “la soberanía funciona diferenciando poblaciones sobre bases raciales y étnicas” (*idem*, p. 98).

articulación/inarticulación entre ella y un afuera no-jurídico: una anomia, la vida que es puesta como un afuera constitutivo que debe ser capturado por la ley en la forma del estado de excepción. “El problema de la decisión soberana es el de la aplicación de la ley a la vida” (Whyte, en Clements, Heron y Murray, 2008, p. 70), pues no existe un nexo interno, un pasaje lógico entre la ley y la vida que lo justifique, la ley se aplica a la vida en un acto de aplicación, acto que, en sí mismo, no está contenido en la ley. En el estado de excepción se abre una zona que ya no es pura vida ni es todavía ley.

Whyte señala el modelo del lenguaje que está operando aquí: el lenguaje, como la ley, asegura su referencia al mundo (la relación arbitraria entre las palabras y las cosas) a través de la posibilidad de su propia suspensión en los deícticos, donde queda expuesta sólo la decibilidad (*idem*, p. 74). Por ello, encuentra una serie de características estructurales comunes que Agamben traza entre la ley y el lenguaje en su relación con la vida: ambos presentan el problema de la referencia, en la medida en que son un conjunto abstracto de reglas que refieren la vida; en ambos se hace presente una separación —la suspensión de prácticas concretas y una desamentización en su referencia a lo real—; en ambos casos se identifican figuras en las que se produce la articulación de los términos previamente separados —estado de excepción, Voz—; en ambos, también, la articulación depende de una estructura autopresupositiva; y, finalmente, en ambos la posibilidad de referencia es predicada de la creación de una zona de indistinción, en la que los términos separados se constituyen el uno al otro hasta volverse indistinguibles (*idem*, p. 76).

Es precisamente a partir de esta analogía, que Whyte puede pensar una destrucción de esta estructura presuposicional y separadora. Hacia el final de su artículo, retoma la lectura agambeniana de *En la colonia penal* y señala que esta historia ilustra el modo en que la vida y la ley se vuelven indiscernibles.³⁰ Si la máquina, como sugiere Agamben, es el lenguaje, que es, simultáneamente, la máquina jurídica, el mandato “sé justo” la hace colapsar porque “la justicia, más allá del juicio, es simplemente la *decibilidad* de las cosas, la cosa misma, que ha sido capturada en el lenguaje y hecha inaccesible para nosotros” (Whyte, 2008, p. 76). Si el

³⁰ En su lectura de *HSI*, R. M. Kiesow afirma que Agamben ignora allí este relato de Kafka en el que la diferencia misma entre la vida y la ley desaparece: “Law is drawn on living bodies that die precisely because law is written into them. If man and law come together on the skin and in the flesh of naked life, this leads from bare life to an always only bare death”, cfr. R. M. Kiesow, “Law and Life” en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death*, ed. cit., p. 249. Todo el artículo está construido sobre la ausencia de este relato en el contexto de *HSI*, ausencia que es atribuida a la idea de que la ley debe descifrarse y de que la ley correcta puede encontrarse, pero que eso es lo que lleva a la muerte.

lenguaje dice su propia decibilidad, se destruye como máquina penal, pues muestra la radical decibilidad de lo inefable que custodia. Como dios en la definición anselmiana, el lenguaje es el único ser cuya nominación supone la existencia. *Creemos en Dios porque creemos en la gramática*, reza la sentencia nietzscheana. Por ello, el sobreviviente de la máquina, libre de entes auto-presupuestos que lo capturan, libre de Dios y de la gramática, puede abrirse al mundo profano y sin reenvíos en el que la ley, como en otro relato kafkiano, deja de coincidir con la vida y la vida se transforma ella misma en ley (cfr. *HSI*, p. 64).

II. Vida económica y vida eterna. Genealogía de la “secularización”

Complemento y excedencia respecto del tratamiento del problema de la soberanía llevado a cabo en los primeros dos volúmenes, la arqueología de la economía y de la gloria emprendida en *Il regno e la Gloria* (2007) expone el funcionamiento de la “máquina gubernamental” bajo la forma de la articulación entre el Reino y el Gobierno, restituyéndola a su carácter teológico inicial y mostrando su eficacia aún intacta en las democracias consensuales actuales. Este tratamiento teológico permite a su vez plantear la relación entre el poder como gobierno y gestión eficaz —la *oikonomia*— y el poder como realeza ceremonial y litúrgica —la gloria—, y poner así en evidencia la estructura última de la máquina: un centro desnudo vestido por la fastuosidad de la gloria en cuyo esplendor Reino y Gobierno, teología y política, parecen coincidir.³¹

Así, en *RG* se emprende un trabajo filosófico que, aunque con algunas reservas, también podemos considerar “foucaultiano”, en la medida en que no sólo aborda temáticas que ocuparon a Foucault al final de su vida —el gobierno y la economía— sino que abandona

³¹ A. Galindo Hervás enfatiza la mayor “abstracción” que se propone este libro frente a los anteriores textos de la saga: “Conceptos como «nuda vida», «*homo sacer*», «campos de concentración» o «excepción», que aún permiten establecer vínculos con realidades «ante los ojos», dejan paso a otros como «*oikonomia trinitaria*», «gloria», «liturgia» o «Providencia», en los que destaca el carácter teológico”, en “La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben”, ed. cit., p. 67. Desde la perspectiva clásica de la historia de los conceptos políticos *alla* Koselleck, Galindo Hervás considera poco clara la naturaleza que Agamben otorga a las signaturas (*idem*, pp. 68 y 71); comprende el proyecto agambeniano como parte de la tradición que ve la política como “mera violencia organizada” y sostiene que, en definitiva, este proyecto cae en una gran abstracción que genera un “envite difuso y contrafáctico” (*idem*, p. 74). Como he señalado al hablar del método agambeniano, no creo que pueda pensarse en ningún caso de “realidades ante los ojos” sino siempre de construcciones conceptuales (es decir, de una idea de interpretación benjaminiana —cfr. *SR*, ed. cit., p. 7—, pero, como vimos, también nietzscheana) cuyo valor es exclusivamente estratégico. El estudio más minucioso que he encontrado sobre este libro, aunque desde una mirada jurídica diversa a la aquí propuesta, es el que propone Th. Zartaloudis en el capítulo 2 de su reciente libro: *Giorgio Agamben: Power, Law and the uses of Criticism*, ed. cit., pp. 51-94.

bajo su influjo la pregunta por la esencia del poder dejando de lado los “mitologemas” abstractos que signaron la filosofía política —como la ley, la voluntad general y la voluntad popular— para preguntar cómo se construyeron, cuáles son las relaciones y las operaciones del poder. Es así que el “orden”, operador fundamental en el dispositivo económico, la “secularización”, que explica la relación entre poder sacro y poder profano, e incluso la “gloria”, que se revela aquí como el criterio de politicidad de nuestra cultura, son todos ellos “signaturas”, recordemos: operadores que desplazan, sin transformarlo ni cambiar su sentido, un concepto desde un ámbito hacia otro distinto, cambiando su función estratégica. De esta manera, la ontología de los actos de gobierno y la arqueología de la gloria se presentan también como una reflexión acerca de lo que pueden las palabras, de los distintos “usos” que tiene el lenguaje, de las diversas relaciones entre las palabras y las cosas, cuestión que retomará Agamben en el siguiente volumen del tomo II, *SL*.

Se podría decir, como sugiere Negri —siempre propenso a ver en su amigo una esquizofrenia estructural— que Agamben escribió en este ensayo dos libros, uno sobre la *oikonomia* y otro sobre la gloria (Negri, 2007), aunque no debe olvidarse que ya en el plano teológico la primera conduce a la segunda cuando llega a su fin: consumada tras el juicio final toda operación providencial y toda operación salvífica, queda aún el canto, la administración de la gloria. Es decir, hay entre ambas una complementariedad dentro de la máquina en la que operan: “La *oikonomia* del poder salda en su centro en forma de fiesta y de gloria lo que aparece a sus ojos como la inmirable inocupación del hombre y de Dios” (*RG*, p. 26).

1. Paradigma económico. El gobierno del *oikos*³²

En lo que sigue intentaré rastrear la huella de la “historia de la gubernamentalidad” foucaultiana que Agamben dice continuar, profundizar y, nuevamente, “corregir” en este libro.³³ Limitaré mi análisis a las referencias explícitas a Foucault, referencias que, en lo que

³² Esta sección está basada en una investigación previa publicada en *Perspectivas Metodológicas* N° 9, con el nombre “Gobierno de los hombres; teología económica. Derivas agambenianas de la genealogía del gobierno foucaultiana”, ed. cit., pp. 83-95.

³³ En la “Introduzione” (1999) a la publicación póstuma de la tesis de licenciatura en Ciencias Políticas del escritor Giorgio Manganelli, *Contributo critico allo studio delle dottrine politiche del '600 italiano* (1945), Agamben ya mostraba su interés por el problema del gobierno y por los teóricos anti-maquiavélicos de la Razón de Estado. Y, en lo que podría pensarse como un giro en sus propios intereses, establecía algunos paralelismos entre las ideas del joven estudiante devenido escritor prolífico y las ideas foucaultianas desarrolladas treinta años más tarde, acerca del “nuevo arte de gobernar” que pone en cuestión no ya la legitimidad y la estructura jurídica del poder soberano sino las tecnologías a través de las cuales el Estado se conserva y logra integrar a los

respecta al problema del gobierno, curiosamente se limitan al curso del 1977-1978 *Seguridad, territorio, población*, y dejan de lado la continuación en *Nacimiento de la biopolítica*, el curso de 1978-1979 en que Foucault aborda el estudio del “marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su grandeza” los problemas de la biopolítica, es decir, del liberalismo (Foucault, 2007, p. 359).³⁴

Ya en el “Prólogo”, Agamben inscribe su investigación en el surco abierto por Foucault al señalar que se trata de “interrogar los motivos por los cuales el poder fue asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomia*, es decir, un gobierno de los hombres” (*RG*, p. 9). Pero, como ya había sucedido en *HSI* con la ubicación del paradigma biopolítico en el pensamiento aristotélico, se extienden también aquí los límites cronológicos de la investigación foucaultiana hasta la formulación del dogma trinitario en términos de una *oikonomia* en los primeros siglos de la era cristiana.

Primer alejamiento: podría decirse que, allí donde la preocupación foucaultiana parece centrada en la identificación de las rupturas o discontinuidades históricas, Agamben busca una cifra secreta, oculta, que explique las continuidades en la historia. Pero ¿implica esta divergencia una comprensión diferente del funcionamiento de las sociedades modernas? ¿Esta búsqueda agambeniana conlleva la restitución de una pregunta ontológica fundamental que necesariamente debe abandonar la historia?, ¿o podría pensarse que se trata de la inclusión del ámbito del discurso teológico no abordado por Foucault, ampliación que busca en esos archivos la “ley de los enunciados en la actualidad”? Es decir, ¿estamos frente a descripciones

individuos en la propia racionalidad, cfr. “Introduzione” a *Contributo critico...*, ed. cit., p. 13). El análisis que ofrece de este libro, consiste en presentar sus principales ideas como adelantos de las ideas foucaultianas del Estado moderno, del biopoder y de la subjetivación.

³⁴ Acaso los motivos por los que Agamben no haya trabajado sobre este libro, que ya había sido publicado en el momento de aparición de *RG*, respondan a una incompatibilidad mayor entre el proyecto foucaultiano de centrarse en las especificidades de la biopolítica moderna a través de un análisis de las técnicas de gobierno del liberalismo y del neoliberalismo —basadas en un inmanentismo no redutible en el análisis de Foucault a la estructura de inmanentización de la trascendencia que propone el modelo teológico que Agamben presenta— y la concepción agambeniana de una continuidad entre la doctrina trinitaria y las democracias contemporáneas. Además, en *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault critica explícitamente algunos de los supuestos sobre los que se basa el proyecto *Homo sacer*, como la idea de una continuidad, “parentesco, continuidad genética o implicación evolutiva” entre el estado fascista y el estado democrático, idea que se vincula con lo que Foucault llama irónicamente “una fobia al Estado” (*El nacimiento de la biopolítica*, trad. cit., p. 219) o el diagnóstico debordiano de la “sociedad del espectáculo” al que Foucault engloba, junto a la crítica marcúsiana de la sociedad de masas, como “un lugar común del pensamiento acerca del cual no se conoce muy bien su articulación y su esqueleto” (*idem*, p. 145).

opuestas del juego del poder o se trata de un mismo método que recorre fuentes diversas construyendo ontologías similares?

Tras una asimilación entre los diagnósticos de Schmitt y Foucault con respecto al lugar del pastorado católico en la formación del paradigma del concepto moderno de gobierno y del racismo como dispositivo mediante el cual el poder soberano se reinserta en el biopoder (RG, pp. 88-92),³⁵ es recién en el quinto capítulo donde Agamben vuelve con mayor detalle sobre el Curso del 77-78 para concluir la primera sección del texto con una definición de la “ontología de los actos de gobierno”.

En aquel curso, Foucault había distinguido tres modalidades de las relaciones de poder, cada una de las cuales es la tecnología política dominante en distintas épocas: el sistema legal (modelo institucional del Estado territorial de soberanía), los mecanismos disciplinarios (las sociedades modernas de disciplina) y los dispositivos de seguridad (estado de población contemporáneo y práctica del gobierno de los hombres). El surgimiento de éstos últimos pone en evidencia el problema político más importante de la modernidad, que no es el del *imperium*, sino el de la gubernamentalidad. Según Agamben, Foucault señala con claridad el origen de las técnicas gubernamentales en el pastorado cristiano que, con su doble capacidad de articulación individualizante y totalizante, deviene el modelo del gobierno político y del Estado moderno. Además, y esto resulta central en la continuación agambeniana de esta genealogía, Foucault advierte que el pastorado y el gobierno de los hombres comparten la idea de una “economía”, entendida como gestión ordenada sobre el modelo familiar, y llega a la conclusión de que “pastoral eclesiástica y gobierno político se sitúan ambos en el interior de un paradigma sustancialmente económico” (RG, p. 126).

Siguiendo ese diagnóstico, Agamben se ha propuesto sacar a la luz las implicancias teológicas del término *oikonomia*, que Foucault parecería haber ignorado. Lo cual permite a la vez contextualizar, modificar las coordenadas cronológicas y dar un “mejor fundamento” a esta hipótesis foucaultiana. Y es que, retomando el debate entre Peterson y Schmitt en torno a

³⁵ En 2005, en la “Introduzione” al conjunto de entrevistas y ensayos de Schmitt publicado con el nombre *Un guirista davanti a se stesso*, ed. cit., Agamben insistía en la similitud de diagnósticos entre Foucault y Schmitt, no sólo en la idea schmittiana de pueblo como elemento impolítico, cuerpo biológico o población que “cresce al ombra e sotto la protezione del movimento” (ed. cit., p. 21), que adelanta el concepto foucaultiano de biopolítica como pasaje del Estado de soberanía al Estado de población; sino también en relación con el racismo como dispositivo que permite conciliar el nuevo bipoder que se presenta como cuidado de la vida con el viejo poder soberano de vida y de muerte, señalando que en Schmitt, “il nesso fra i due elementi è, però, ancora più essenziale: [...] L'identità di specie [...] è ciò che garantisce l'articolazione unitaria di Stato, movimento, popolo e Führer” (*idem*, p. 22).

la posibilidad de una teología política cristiana, Agamben advierte que la teología cristiana ofrece, además del discutido paradigma de la “teología política” que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano [paradigma al cual ha dedicado sus anteriores investigaciones], un paradigma de la “teología económica” que, concebido como un orden inmanente, doméstico y no político de la vida divina y humana, sienta las bases de la “biopolítica moderna hasta el triunfo actual de la economía en todos los aspectos de la vida social”.

La ampliación agambeniana consistirá, entonces, en identificar el origen de la noción de un gobierno económico de los hombres y del mundo y el germen de la división entre Reino y Gobierno en la temprana elaboración del paradigma trinitario. Así, los primeros capítulos nos internan en una exhaustiva investigación acerca del lugar estratégico del pensamiento económico en la primitiva concepción cristiana de la naturaleza misma de lo divino y de su relación con lo creado; concepción que, convertida en un dispositivo económico-providencial a través de los siglos, se traslada a (y es influenciada por) la esfera profana, para pensar la relación del soberano con sus ministros y sus súbditos y es transmitida a la política moderna con la función estratégica de “conciliar la soberanía y la generalidad de la ley con la economía pública y el gobierno eficaz de los singulares” (RG, p. 302).

Agamben sigue la evolución del término *oikonomia* desde los antiguos (Aristóteles, Jenófanes, Hipócrates, los estoicos) hasta su consolidación como operador estratégico que hace posible una provisoria conciliación de la trinidad con la unidad divina. La construcción de este paradigma permite, por un lado, resolver el problema de la relación entre dos planos inicialmente opuestos: extrañeza/gobierno del mundo; ontología/historia; unidad en el ser/pluralidad de acciones; organización interna de la divinidad/historia de la salvación. Por otro lado, este paradigma permitirá pensar de un nuevo modo el entrecruzamiento entre teología y política, presentado aquí bajo la forma de la compleja relación entre el Reino —el Dios-rey máxima dignidad, trascendente y sin ocupaciones— y el Gobierno —la actividad inmanente de un demiurgo ocupado con la administración de las cosas mundanas. El “orden” (*taxis*) será, ya incluso desde Aristóteles, la categoría llamada a conciliar estos polos haciéndolos formar un único sistema de aporéticas relaciones recíprocas: el “orden” es el modo en que la sustancia separada actúa en el mundo, es el nombre de la actividad de gobierno que presupone y a la vez continuamente recompone la fractura entre trascendencia e inmanencia, es aquello que mantiene junto lo dividido. Esta es la “máquina gubernamental-providencial bipolar” cuyo funcionamiento reproduce la racionalidad gubernamental moderna. Ella no sólo articula los planos inconciliables, volviéndolos

mutuamente funcionales, sino que también explica los actos de gobierno en términos de efectos colaterales, implica una división de poderes —la inmanencia ejecuta lo dispuesto por la trascendencia—, pone en evidencia el carácter vicarial, insustancial, económico del poder, y, finalmente, supone la libertad de los gobernados: es, por ello, un poder democrático.

Esta continuación de la “historia de la gubernamentalidad” foucaultiana, que comparte con ella tanto una definición similar del gobierno en términos de gestión no tiránica del desorden como la perspectiva metodológica que se aleja de todo sustancialismo destinal, se presenta además como una “corrección” de aquella.

Agamben critica a Foucault aquello que ha sido una de las más frecuentes críticas a su propio procedimiento: el uso impreciso de las fuentes, el recorte azaroso del archivo. En la clase del 1 de marzo del '78, Foucault señala que fue Gregorio Nacianceno quien dio a las técnicas del pastorado el nombre de *oikonomia psychon*, en coincidencia con la perspectiva aristotélica del manejo de la casa, del *management* doméstico (Foucault, 2006, p. 222). Pero, y esto objeta Agamben, Foucault no tiene en cuenta la connotación teológica del uso de este término por parte de Gregorio, para quien el “*logos* de la economía” tiene la función específica de evitar que a través de la trinidad sea introducida en Dios una fractura política (RG, p. 126). Es Dios mismo, tras la elaboración del paradigma trinitario, el origen de la noción de un gobierno económico de los hombres y del mundo. Los procedimientos y técnicas del pastorado son un reflejo de la consideración teológica de la relación entre Dios y el mundo.

En la siguiente clase, del 8 de marzo, Foucault analiza el tratado tomista *Del reino* para señalar en él una continuidad entre soberanía y gobierno, dado que no hay especificidad o separación entre ambas funciones. Allí, Tomás compara el gobierno del monarca con el gobierno de Dios, con la naturaleza viviente y, finalmente, con el pastor y el padre de familia. Foucault ve en ello un continuo teológico cosmológico que se que interrumpe recién en el siglo XVI con el surgimiento de nuevos paradigmas (la astronomía de Copérnico y Kepler, la física de Galileo, la historia natural de John Ray y la gramática de Port Royal) que ven en Dios un reino a través de leyes generales y no un gobierno al modo pastoral (cfr. Foucault 2006, pp. 270-274). Según lo que venimos diciendo, resultará evidente que Agamben rechace esta lectura en la medida en que toda su investigación ha intentado mostrar de qué modo la escisión entre Reino y Gobierno está presente ya en el problema de la *oikonomia* trinitaria que divide a Dios en su ser y su praxis. Por lo demás, presenta una objeción metodológica a la elección foucaultiana de su fuente: el haberse limitado al análisis de un tratado “político” en sentido estricto, le impidió encontrar en los tratados teológicos sobre el gobierno del mundo y

sobre la providencia el germen de la escisión política entre Reino y Gobierno. La ciencia de las signaturas, que desplaza los conceptos de un ámbito a otro, debiera haberlo advertido.

Justamente es en el tratado *De gubernatione mundi* de Tomás, donde Agamben encuentra los elementos de una teoría del gobierno diferente del reino, e, incluso, señala que el término *gubernatio* es, a partir de cierto momento, un sinónimo de providencia, de acción providencial. Dice Agamben, “el nacimiento del paradigma gubernamental deviene comprensible sólo si se lo sitúa sobre el trasfondo económico-teológico de la providencia del cual es solidario” (RG, pp. 127-128). El hecho de que Foucault no haya tratado con la noción de “providencia” es lo que le imposibilitó entender que aquello que veía como la irrupción de un nuevo paradigma (Copérnico, Kepler, Galileo, Ray, Port Royal) era sólo la radicalización de la distinción entre providencia general y providencia especial. Así, el pasaje del poder pastoral a la gubernamentalidad no se explica con el surgimiento de las contra-conductas que le se resistían [cosa que ni el propio Foucault parecería afirmar de un modo tajante] sino como una secularización de la “minuciosa fenomenología” de causas primeras y segundas, de voluntad general y particular, etc.

Segundo alejamiento, tal vez decisivo: allí donde Foucault analiza “prácticas, maneras de actuar orientadas hacia objetivos y reguladas por una reflexión”, Agamben se demora en el análisis del discurso teológico, en las justificaciones teológicas de aquellas prácticas.

Finalmente, en el “Appendice”, Agamben analiza la lectura de Rousseau que propone Foucault en la clase del 1 de febrero de 1978, para señalar su cercanía con la caracterización de la máquina bipolar de gobierno: la relación funcional entre soberanía y arte de gobierno, lejos de sustituir el paradigma soberano, muestra su analogía estructural con la doctrina teológica de la providencia general y la providencia especial, tal como la fórmula Malebranche. En aquella clase, Foucault definía el proyecto político rousseauiano como la deducción de una forma jurídica y de una teoría de la soberanía a partir de la supremacía de las artes de gobierno, lo cual implicaba cierta continuidad,

no un reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego por una sociedad, digamos, de gobierno. [...] estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina, gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad.
(Foucault, 2006, p. 135)

Agamben sostiene que es en este punto, al señalar la relación funcional de la teoría de la soberanía con la del gobierno, donde Foucault se acerca a la intuición del funcionamiento bipolar de la máquina gubernamental. Pero, es a la luz de sus propias investigaciones que se

puede encontrar su fundamento en el modelo teológico que Rousseau hereda íntegramente de Malebranche: la distinción y articulación entre soberanía y gobierno como partes de un único e indivisible poder supremo es la versión política moderna del paradigma económico providencial donde providencia general y providencia especial se dividen y articulan en una única voluntad divina. Este paradigma, que aseguraba la unidad de ser y acción divinos, tiene aquí la “función estratégica de conciliar la soberanía y la generalidad de la ley con la economía pública y el gobierno eficaz de los singulares” (RG, p. 302). De este modo, la tradición democrática moderna ha dejado impensado el gobierno, ya que en el mismo gesto en que Rousseau lo concibe como el problema político esencial, minimiza el problema de su naturaleza y lo reduce a mera actividad de ejecución de la autoridad soberana.

2. De ángeles burócratas y aclamaciones creadoras o de cómo garantizar la supervivencia eterna de las jerarquías inventadas

En la segunda parte del libro, con el objetivo de reconstruir una arqueología de la gloria, Agamben centra su atención en la figura del ángel y en el traspaso de la jerarquía angélica a la eclesiástica. El ángel, parte esencial en el gobierno del mundo, tiene una doble función ministerial y misteriosa, es decir, lleva a cabo tanto la administración de los asuntos divinos como la asistencia, la íntima contemplación de Dios. Con el Pseudo-Dionisio se produce una transformación fundamental de la *oikonomia* providencial en una jerarquía, en un “poder sacro” que atraviesa el mundo divino y el mundo humano, y se consolida el paralelismo entre burocracia celeste y terrena, hasta extenderse al poder profano. Como la *oikonomia* finaliza con el juicio universal, se plantea el problema de la continuidad o no de la jerarquía angélica, el reino pareciera continuar sin el gobierno: es aquí que la gloria —el canto de loas— permite la supervivencia de la jerarquía más allá del gobierno al que estaba destinada, habilitando con ello la permanencia de la máquina gubernamental. De este modo, la angeología se revela como una teoría del doble aspecto del poder: la tensión gloria/*gubernatio* hace inteligible y a la vez opaca la articulación entre Reino y Gobierno. Esto es, con la oposición entre asistentes y ministros, la angeología vuelve efectiva la distinción entre aquellos, pero a la vez no aclara el significado de una política de la liturgia, del himno o de la gloria.

En la “Introduzione” que Agamben escribe a la antología de escritos sobre ángeles de las tres religiones monoteístas llamada *Ángeli* (2009), leemos:

Ángeles y burócratas tienden [...] a confundirse: no sólo los mensajeros celestes se disponen en oficinas y ministerios, sino que también los funcionarios terrestres adquieren a su vez funciones angélicas y, como los ángeles, devienen capaces de

curar, iluminar, perfeccionar. [...] La angeología es [...] la más antigua, articulada y minuciosa reflexión sobre aquella particular forma de poder y de la acción divina, que podríamos definir el “gobierno del mundo”. (*A*, pp. 12-13)

Por ello, continúa Agamben aquí, si el gobierno del mundo todavía hoy está en las manos del Occidente cristiano —lo cual motiva y justificaría una investigación como la emprendida en *RG*— es porque ha proporcionado un modelo del gobierno de los hombres a través de la función angélica divinizada, es decir, pensada como una articulación interna de la divinidad (la estructura trinitaria). Podríamos decir: la peculiaridad del cristianismo es que la creación de Dios se produce a partir de un proceso de glorificación que está a su vez dentro y fuera de él, que es el centro vacío del que se desprenden las jerarquías inventadas que se fingen emanadas. En el judaísmo, en cambio, el poder angélico permanece extraño a Dios, y en el Islam, Dios interviene directamente en cada instante en el curso de los eventos. Así, en ninguno de los dos se trata de mantener juntos pero distinguidos elementos heterogéneos para el gobierno de los hombres. Agamben encuentra una relación directa entre las angeologías de cada una de las tres religiones, entre su “inflexión gubernamental más o menos marcada”, y sus modelos políticos heterogéneos (*A*, p. 19). La posibilidad del gobierno está dada por la

articulación y la coordinación en una máquina bipolar de un poder angélico inmanente, que opera en las particularidades como ejecutivo, y de un poder divino trascendente, que actúa como legislador universal. (*A*, p. 19)

Consecuentemente, contra lo que podría suponerse, Agamben vuelve a afirmar aquí que la máquina providencial que en el cristianismo se identifica con la economía de la salvación, es el paradigma del poder democrático, y no del poder absoluto (*A*, p. 20, cfr. también *RG*, p. 159).

Acaso sea en “Note liminaire sur le concept de démocratie” (2009), donde Agamben mejor explicita su idea de qué implica el poder democrático al que se ha referido en *RG* y en *A*. Aquí, señala la ambigüedad esencial que encierra el concepto mismo de democracia: en efecto, designa tanto una forma de constitución del cuerpo político (o, la forma de legitimación del poder) como una técnica de gobierno (las modalidades de ejercicio de aquel poder). Agamben ejemplifica su anfibología, por un lado, con un pasaje de la *Política* (1279a 25 y ss.) en el que se identifica *politeia* (traducido en ese pasaje generalmente como “constitución”) y *politeuma* (“gobierno”) y se presenta el *politeuma* como el poder supremo de la ciudad: la actividad política y la cosa política que resulta de ella —poder constituyente y poder constituido— se suturan en el poder soberano como las dos caras de la política (NLD, p. 10), así como el reino y el gobierno, la trascendencia y la inmanencia se anudan para el

cristianismo en la persona de Dios. Por otro lado, también Rousseau —como ya había señalado en *RG* siguiendo a Foucault— distingue y enlaza los dos elementos heterogéneos haciendo de la soberanía tanto uno de los términos de la distinción y como lo que ata indisolublemente constitución y gobierno (NLD, p. 11). El sistema político occidental, concluye Agamben, resulta del anudamiento de una racionalidad político-jurídica y otra económico-gubernamental que se legitiman y se dan consistencia mutuamente (NLD, p. 12). Anudamiento ficcional destinado a disimular la imposibilidad de toda articulación, a convertir en vestidura jerarquizante las ropas fingidas del emperador.

Porque la democracia como sistema de gobierno puede ser retrotraída a esta lógica, ha podido decir Agamben en *RG*, coordinando los dos aspectos de la investigación allí emprendida:

[L]a democracia consensual, que Debord llamaba “sociedad del espectáculo” y que es cara a los teóricos de la acción comunicativa, es una democracia gloriosa, en la que la *oikonomia* se ha resuelto íntegramente en la gloria y en la función doxológica, emancipándose de la liturgia y de los ceremoniales, se absolutiza de modo inaudito y penetra en cada ámbito de la vida social. (*RG*, p. 293)

Agamben emprende una revisión del origen y del significado de las aclamaciones, su relación con la liturgia cristiana y su carácter eminentemente político. Y muestra el vínculo estrecho entre liturgia y *oikonomia*, precisamente porque lo que se significa en los cantos y las aclamaciones es la economía del Salvador. Pero, a su vez, correlativamente, también en la esfera profana la aclamación y el ceremonial se tornan constitutivos de la soberanía del rey. La aclamación es precisamente el lugar en el que confluyen un elemento jurídico y uno religioso. La gloria es la zona incierta, ese umbral de indistinción en el que se mueven las aclamaciones, el ceremonial, la liturgia y las insignias (*RG*, p. 209). Por ello, evidencia la relación funcional entre teología y política, entre lo sacro y lo profano en la medida en que muestra que el intercambio de vestiduras que se produce entre ambas oculta la nada que visten. “Esta vestimenta de gloria es una signatura que signa política y teológicamente los cuerpos y las sustancias, las orienta y las disloca según una economía que apenas comenzamos a entrever” (*RG*, p. 215).

Gracias a una paciente demora en los textos teológicos, una novedosa interpretación de los debates teológicos modernos y una metodología arqueológica, este libro ha reconstruido el funcionamiento de una máquina que puede siempre detenerse y, variando el eje de su análisis, ha demostrado, a su vez, que

el verdadero problema, el arcano central de la política no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey sino el ministro, no es la ley, sino la policía —o la máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento. (RG, p. 303)

La lectura de este libro de Agamben puede inducirnos a pensar, como sugiere Negri, que estamos frente a un “radicalismo teórico, crítico de las formas de resistencia que producen obras concretas por estar éstas destinadas a devenir instrumentos del poder” (Negri, 2007, p. 12). O, como sugiere Berardinelli, que estamos frente a una “acrobática inventividad terminológica y especulativa” que cae en el fatalismo de lo irremediable, que hipostasía un mundo imposible difícilmente concebible y que ni siquiera es deseable o, lo que es peor, que resacraliza la vida. (Berardinelli, 2007, p. VIII).

Es posible que la apuesta erudita resulte poco estratégica a quien necesite respuestas para la acción, o para quien no está dispuesto a reformular los términos mismos de la política y de la acción política. No obstante, en este libro la crítica va acaso más lejos que en los anteriores y se afirma la posibilidad de una política completamente profana —que en nada se parece al dispositivo sacralizante que denuncia Berardinelli— en la que se desarticulan todas las obras, humanas y divinas, en la que se *desviste* el trono vacío de su *vestidura* ausente, y en la que se exhibe el centro desierto de la máquina gubernamental. “Tal vez, en la historia, no todo deriva de la teología cristiana”, como intenta criticar Berardinelli; sin embargo, no sólo la vocación política y gestional de la Iglesia se muestra en este libro intacta y productiva aún hoy en su versión más pretendidamente inocua, sino que también, como ya lo había explicitado Agamben en *CèD*, el proceso de construcción de lo humano se muestra como “una escisión que reproduce de algún modo la escisión que la *oikonomia* había introducido en Dios entre ser y acción” (*CèD*, p. 25).

Si me he detenido largamente en estos aspectos del libro es porque creo que aquí se presentan hipótesis inquietantes en relación a la tarea de comprender el proceso de secularización que, lejos de liberarnos, ha internalizado las “cadenas”. Si, como ha dicho Agamben recientemente, “Dios es el lugar en el que los hombres piensan sus problemas más decisivos” (“Creazione e salvezza” en *N*, p. 11), una mirada pormenorizada de la construcción del discurso teológico acaso proporcione una comprensión más acabada del funcionamiento de la máquina de gobierno: así como la *oikonomia* permite la articulación y la diferenciación constante del reino y el gobierno, la gloria viste con su fastuosidad brillante la desnudez que el centro de la máquina esconde. Dios es esa desnudez misma, esa inactividad que, a su imagen y semejanza, también es el hombre, inoperosidad que debe ser restituida como la dimensión

genuinamente política del hombre. Pero de esto, se nos anuncia, se ocupará la próxima investigación.

3. Glorificación y vida ingobernable

Esta segunda parte del tomo II de *Homo sacer* parece haber confirmado tanto la preocupación de Agamben por pensar juntas las esferas del arte y la política y, por ello, de relevar las relaciones nunca inocentes entre estética y filosofía política, como la importancia de la temática de la “vida”, cuestión que ya había abordado en los tomos anteriores al pensar la relación de la vida con el derecho y en *L'a* donde pensó —como veremos al final de este capítulo— el problema de la antropogénesis.

Así, en el capítulo final de *RG* Agamben ofrece, por un lado, una lectura del modo en que la teología cristiana ha intentado estetizar la gloria (*kabod-doxa*) y con ello ocultar la relación que en el contexto bíblico tiene con la idea de señorío y soberanía —lo cual es evidente en el término alemán para “gloria”, *Herrlichkeit*, que comparte su raíz con *Herrschaft* (señorío, dominio). Se trata de una investigación sobre los procesos de glorificación que pone en evidencia la manera en que la captura violenta de la vida en el orden divino es presentada como una comunión en la belleza. Pero, por otro lado, se trata, hacia el final, de presentar la posibilidad de una vida ingobernable que, en su inoperancia, revoque toda forma predeterminada. Es decir, la posibilidad de una vida poética: la contemplación de la potencia que se abre a nuevos usos siempre revocables.

a) Gloria y glorificación, entre el dominio y la belleza

Como se nos ha dicho, el punto de unión entre la teología y la política es la gloria, un ropaje divino y suntuoso que oculta el vacío inoperante a partir del cual se produce, como su contraparte, la vida humana desnudada. Agamben da cuenta del esteticismo presente en el discurso cristiano, católico o protestante, sobre la gloria: como la gloria se refiere al modo en que Dios ejercita su dominio, es necesario “cubrir y ennoblecer lo que en sí es pura fuerza y dominio” (*RG*, p. 235). Pero además, la estetización muestra su utilidad en el problema de la distinción del doble significado de la gloria: la gloria como atributo esencial de Dios y la glorificación como canto de loas, como celebración de la obediencia a la divinidad que se muestra finalmente en su carácter de productora de la gloria, es decir, de la sustancia misma de la divinidad (*RG*, p. 249).

La necesidad de despolitizar este dispositivo es lo que lleva a von Balthazar —teólogo católico— a proponer una “Estética teológica” en la que se desvincula la gloria del ámbito del conocimiento y de la ética, para restituirla a su carácter estético “desinteresado” (RG, p. 220). Con este gesto, von Balthazar está transfiriendo el carácter público de la liturgia —que según Peterson constituye su legítima dimensión política (RG, p. 214)— a la esfera de la belleza, intentando ccontrarrestar la “desestetización de la teología” llevada a cabo por el protestantismo. Pero también Karl Barth —teólogo protestante— ha procedido del mismo modo, neutralizando la idea de que la gloria y la soberanía de Dios sean reductibles a su omnipotencia y su fuerza” (RG, p. 234).

La belleza, pensada desde la estética moderna, con su neutralidad, desinterés y autonomización respecto de otras esferas, proporciona la coartada perfecta para la mala conciencia teológico-política. Ésta prefiere arriesgarse a reponer la ambigüedad de lo bello — que también remite a la esfera profana del placer, el deseo y el goce— para garantizar una separación entre *Herrlichkeit* y *Gewalt*. Así, también el problema de la relación entre ontología y economía dentro de la divinidad, se resuelve en términos estéticos: “la trinidad de Dios es el secreto de su belleza”, dirá Barth (citado en RG, p. 235).

La estetización, además, proporcionará una solución posible frente a la ambigüedad misma del término “gloria” que tiene —ya desde su término técnico en hebreo (*kabod*)— una doble referencia: realidad divina —el ser mismo de Dios, gloria objetiva— y praxis humana —glorificación o gloria subjetiva. Sólo una argumentación circular permite explicar la necesidad de la gloria subjetiva para complementar la gloria objetiva: Dios es loado sólo porque es digno de loa; la glorificación es el eco de la gloria de Dios. No obstante, señala Agamben, en esta paradójica relación entre una gloria que pertenece a Dios desde la eternidad y que no puede ser acrecentada o disminuida y su identificación con la glorificación que los hombres le deben a Dios, reaparece su isomorfismo con el poder profano que exige de sus súbditos la glorificación porque él mismo se presenta como glorioso. Por ello, “en la dimensión de la gloria, la Iglesia y el poder profano entran en un largo umbral de indeterminación” (RG, p. 241), con innumerables influencias recíprocas e intercambios conceptuales: cuando el estado soberano asume la figura de un gobierno de los hombres, la Iglesia abandona su preocupación escatológica y se asume como “gobierno planetario de las almas no tanto para su salvación sino para la «mayor gloria de Dios»” (RG, p. 141).

La belleza y el boato son el “vestido de luz”, aparentemente neutral y desinteresado, a través del cual se tapa la esencial desnudez de Dios. La glorificación se muestra en su aspecto creador de la divinidad: a través de un rodeo por un texto de Mauss sobre la plegaria y el

sacrificio como rituales eficaces para la creación de los dioses, Agamben da cuenta del proceso de producción de la gloria, de creación de la sustancia divina. A través del culto, como ya antes había sugerido Durkheim, los hombres no sólo se comunican con la divinidad, sino que la mantienen con vida (citado en *RG*, p. 250). Aunque aquí se detenga, pues no le interesa “formular la hipótesis sobre el origen teúrgico de las aclamaciones” sino preguntar sobre la estructura del poder (*RG*, p. 252), Agamben ha señalado la ficcionalidad del ordenamiento teológico del mundo que surge, ni más ni menos, que de la potencia humana de celebrar y crear a través de la palabra.

Es por ello que otros usos posibles de la celebración son y han sido posibles. En el mundo homérico, la gloria —el *kleos* (lo que es oído)— es aquello que resulta de la actividad de los poetas: la gloria es algo que se consume en la esfera de la palabra poética, es sólo glorificación, una obra humana que hace a sus dioses. En efecto, los dioses están hechos de poemas, como los héroes, según afirma Ovidio en las *Cartas del Ponto* (*RG*, p. 225). Pero, en realidad, la tradición poética occidental en su conjunto ha comprendido la vocación himnológica de la poesía, es decir, ha concebido la finalidad de la palabra en términos de celebración. *Hymnos* es el canto de honor a los dioses, pero es, a la vez, el girar en el vacío de la lengua como forma suprema de la glorificación. El himno desactiva el lenguaje significante, el reenvío de la palabra a un significado que se le escapa, por ello, en él la palabra se vuelve inoperante y, “sin embargo, es mantenida como tal en la forma de la liturgia” (*RG*, p. 260).³⁶ Pero, ¿es posible pensar la inoperosidad fuera del dispositivo de la gloria? (*RG*, p. 270).

b) Vida eterna, vida mesiánica y viv-ibilidad

La doxología (el canto de loás y el ceremonial en honor de la divinidad) muestra su esencialidad en los dispositivos del poder porque es lo que permite capturar e inscribir en una esfera separada la inoperosidad de la vida humana. La ausencia de teleología es aquello que se recubre bajo la forma de fiesta y de gloria obligando al hombre a una operosidad frenética e incomparable.

³⁶ Volveré en el Capítulo 4.C sobre la liturgia ateológica que Agamben encuentra en la poesía moderna. Aquí he querido dar cuenta de la importancia del modelo poético para pensar otros modos de celebración que no respondan a la funcionalidad de la gloria en la sutura de la separación entre el ser y la praxis, el reino y el gobierno.

La vida eterna (*zoé aiônos*) ha sido, dice Agamben, la respuesta que el judaísmo y el Nuevo Testamento han dado al problema de la gloria y su relación con el poder y la inoperosidad. Ella designa una especial cualidad de la vida y una transformación de la vida humana. Agamben se detiene especialmente en Pablo —a quien ya ha dedicado a esta altura el seminario sobre la “Carta a los romanos” que retomaré en el Capítulo siguiente. Según la interpretación agambeniana, la vida eterna es, para Pablo, la vida en el tiempo mesiánico, el tiempo de ahora que anticipa en su “especial furor de inoperosidad”, el sabbatismo del Reino (RG, p. 271). El mesías ha llevado a su cumplimiento y vuelto inoperosa la ley (el verbo que usa Pablo es *katargein*, que Agamben repone como un “volver *argos*”). El “como no” (*hos mé*), fórmula en la que ya se ha detenido en *Il tempo che Resta* para señalarla como “el sentido último de la *klesis*” (vocación, llamada) (TR, p. 29),³⁷ es el signo bajo el cual

la vida no puede coincidir consigo misma y se escinde en una vida que vivimos (*vitam quam vivimus*, el conjunto de eventos que definen nuestra biografía) y una vida por la cual y en la cual vivimos (*vitam qua vivimus*, lo que vuelve la vida vivible y le da un sentido y una forma). Vivir en el mesías significa revocar y volver inoperosa en cada instante en todo aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida por la que vivimos. (RG, p. 271)

La “vida de Jesús” que piensa Pablo es una *zoé*, “¡no un *bios*!”, exclama Agamben. Una *zoé* que no es ninguna forma de vida, ni siquiera vida desnuda(da), sino una vida que no coincide con ninguna forma predeterminada: la operación de revocación de todo *bios*. Esa herencia de la vida mesiánica, indeterminada y genérica, que, en la interpretación de Agamben, Pablo dejó al cristianismo, fue transformada por los teólogos en la vida gloriosa que “aísla la vida eterna y su inoperosidad en una esfera separada” (RG, p. 272). La vida que volvía inoperosa toda forma ha devenido con la gloria, ella misma una forma.

Finalmente, en el último apartado del libro Agamben presenta de la mano de Spinoza otra teoría posible de la gloria en la que, a través de la idea de aquiescencia, se muestra en su radical identidad con la inoperosidad. En la demostración de la proposición LII del Libro IV de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza define la aquiescencia como “una

³⁷ Allí Agamben traduce un pasaje de la primera “Primera Carta a los Corintios” (1, Cor 7, 29-32) del siguiente modo: “Questo poi dico, fratelli, il tempo si è contratto; il resto è affinché gli aventi donna come non [hos mé] aventi siano e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo. Voglio que siate senza cura,” cfr. TR, ed. cit., p. 29. Así, el *hos mé* es presentado como un término técnico esencial al vocabulario mesiánico paulino en el que se expresa una comparación, es decir, no una simple semejanza sino una tensión de un concepto hacia otro, que, en este caso es una tensión consigo misma de una condición fáctica que es así revocada, llevada a su fin. Volveré sobre esto en el Capítulo 4.B.

alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo y de su potencia de obrar” (Spinoza, 1980, p. 295).

La aquiescencia es, como la *philautía* aristotélica, una amistad consigo mismo o contento de sí: un afecto que incrementa la potencia de existir acompañado de la idea de su causa (en este caso, uno mismo).³⁸ Lo que le interesa a Agamben aquí es, por supuesto, la idea de una inoperosidad que consiste en contemplar la propia potencia de obrar —inoperosidad indistinguible de la gloria (RG, p. 273). Vemos aquí, apenas trazados, los lineamientos de una cercanía que Agamben propone entre su lectura de la *dynamis* aristotélica y la potencia spinoziana, aunque falten las mediaciones necesarias para que comprendamos en qué sentido y de qué modo la potencia de no se relaciona con la potencia que es afirmación pura, incorporación.³⁹

La “contemplación de la potencia” spinoziana es traducida por Agamben en los términos —para nosotros ya conocidos— de una inoperosidad interna a la propia operación, una praxis, un modo de hacer (no una inercia o una mera pasividad) que “consiste en volver inoperosa toda potencia específica de obrar o de hacer” (RG, p. 274). Hasta aquí, una argumentación que nos resulta familiar, esta vez aplicada al pensamiento de Spinoza. Pero en este ejercicio de búsqueda de otro concepto de gloria que desanude los trajes de escena vueltos vestiduras de la máquina gubernamental, Agamben vuelve a vincular, para cerrar su libro —como ya lo había hecho en el último párrafo del ensayo de 1987 sobre la potencia del pensamiento—, la potencia al concepto de “vida”:

La vida, que contempla la (propia) potencia de obrar, se vuelve inoperosa en todas sus operaciones, vive sólo (su) vivibilidad. Escribimos “propia” y “su” entre

³⁸ Máxima tensión, aunque Agamben aquí no lo diga, con la doctrina paulina del hombre pecador que no puede reconciliarse consigo mismo a través de sus obras: querer el bien y hacerlo están escindidos en la mezcolanza inconciliable de espíritu y carne que soy, para Pablo (Rom, 6, 7). Spinoza por el contrario, heredero de la tradición antigua del amor de sí, parecería renegar de toda lógica sacrificial y ascética. No obstante, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza se interesa por la idea de liberación de la ley de la obediencia que Pablo pregona. En el capítulo III, Spinoza señala: “Pablo concluye, finalmente, diciendo que [...] Dios envió a su Cristo a todas las naciones, para que librara a todos por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obraran bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior. Pablo enseña, pues, exactamente lo que nosotros queremos probar”, en *Tratado teológico-político*, trad. cit., p. 130. (Cfr. también D. Tatián, *Spinoza, una introducción*, ed. cit., pp. 87-90, donde se presenta una interpretación de la relación de Spinoza con la doctrina de Pablo).

³⁹ En “L'immanenza assoluta” Agamben ya había presentado una interpretación de la *acquiescentia in se ipso* como una expresión original de Spinoza. (cfr. *PP*, ed. cit., p. 401). Allí, como veremos en el Capítulo 4.A, también se refiere de modo somero una cierta relación posible entre la *dynamis* aristotélica y la potencia spinoziana.

paréntesis, porque sólo a través de la contemplación de la potencia, que vuelve inoperosa toda *energeia* específica, algo así como la experiencia de un “propio” y de un “sí mismo” deviene posible. (RG, p. 274)

Resume aquí Agamben su teoría de la subjetividad, sobre la que nos detendremos en el apartado siguiente, relacionándola con la idea de vida que ha venido pensando desde el comienzo. La subjetividad se abre como una inoperosidad central de cada operación, es ella la viv-ibibilidad de toda vida. Así, como en el tiempo mesiánico, la vida que vivimos es sólo la vida a través de la cual vivimos, nuestra potencia de obrar y nuestra potencia de vivir: “el *bios* coincide sin residuos con la *zoé*” (*idem*). El sabbatismo y la contemplación son operadores metafísicos de la antropogénesis que liberan al viviente hombre de su destino biológico y lo asignan a la dimensión política que, ni *bios* ni *zoé*, desactiva las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales. Una nueva asignación, pero que es asignación a la incesante apertura, asignación a la revocación de toda asignación. Consecuentemente, la vida contemplativa des-obra las funciones específicas del viviente y, con ello, abre y mantiene abiertas todas sus posibilidades; por tal motivo, lejos de ser, como quiso ver Aristóteles — responsable en este libro del proto-modelo del dispositivo económico glorioso—, un tipo de vida opuesta a la vida política, es ella misma la dimensión política más propia.

Aunque los últimos párrafos estén dedicados a una crítica de Heidegger, es difícil ver aquí —al menos si no tenemos en cuenta la distancia más profunda establecida en *L'a*— las diferencias con la preocupación heideggeriana por lo que podríamos llamar la inespecificidad-específica del viviente hombre. En efecto, en el momento mismo en que reintroduce el problema de la vida, Agamben se interesa por pensarla declinada en lo humano. Sin embargo, dado que el objetivo del libro era el de trazar una genealogía del paradigma teológico-económico, central es en este contexto dar cuenta del modo en que este paradigma se hace cargo de la inclusión de la inoperosidad de la vida en sus dispositivos. Por ello, creo que es posible decir que la vida, más allá de su declinación humana, sigue siendo esa potencia que excede sus formas, esa radical revocabilidad y ficcionalidad, que es también el hombre. El centro inoperoso de la vida humana —esa vida eterna que es la “sustancia” política de Occidente que la máquina económica intenta atrapar— se corresponde con la potencia inoperosa que es la vida antes de que todo operador antropogenético entre en escena.

No resulta casual, por lo tanto, que Agamben incluya a continuación un brevísimo *excursus* en el que propone al poema como modelo de la operación que consiste en volver inoperosas todas las obras humanas y divinas. Una operación artificial, artística, creadora que, a su vez, ha suspendido toda expresión de una voluntad y contiene en sí el germen de su

desmoronarse en el desacuerdo de sus elementos. Esa operación es la que lleva a cabo incesantemente la vida que desborda y desactiva toda especificación; y es, a su vez, la operación que los hombres, a imagen y semejanza de esa vida, han puesto en marcha en el poema.

El poema presenta el punto en el que la lengua, habiendo desactivado sus funciones comunicativa e informativa, reposa en sí misma y contempla su potencia de decir, abriéndola —y ésta es la implicancia política fundamental— a un nuevo uso posible. Lo que la poesía cumple para la potencia del decir, termina Agamben, la filosofía y la política deben cumplir para la potencia de actuar: por un lado, deben volver inoperantes las operaciones biológicas y económicas y, por otro, deben abrir el “hacer” humano a un nuevo uso posible.

III. La vida humana atrapada en el dispositivo sacralizante del lenguaje

“y qué es lo que vas a decir
voy a decir solamente algo
y qué es lo que vas a hacer
voy a ocultarme en el lenguaje
y por qué
tengo miedo”

A. Pizarnik

En 2008 Agamben publica una nueva investigación correspondiente a la segunda parte de *Homo sacer* en la que lleva a cabo una “arqueología filosófica del juramento” (*SL*, p. 4) recuperando y extendiendo la idea de P. Prodi de que, en su doble pertenencia a la política y a la religión, el juramento es el “sacramento del poder” y constituye la especificidad de la cultura occidental cristiana. El interés por este instituto reside en que contiene, al decir de Agamben, la memoria de un estadio arcaico —anterior a la formación de la religión, la magia o el derecho— en el que el juramento “concernía a la consistencia misma del lenguaje humano” (*SL*, p. 16). La naturaleza del hombre como ser hablante y como ser político está implicada en él y, por ello, a pesar de su declinar en la vida colectiva contemporánea, será importante volver sobre él si se quiere concebir nuevas formas de asociación política.

Luego de la indagación arqueológica que se circunscribe principalmente al ámbito greco romano y del cristianismo primitivo, pero que incluye un pasaje por textos lingüísticos y antropológicos (Benveniste, Levi-Strauss, Mauss) y la teoría de los performativos, Agamben señala la necesidad de abandonar el reenvío del juramento a una esfera mágico-religiosa, para pensarlo como una “experiencia performativa originaria de la palabra”, como el lenguaje

haciéndose hecho (*SL*, p. 89) que puede, contrariamente, explicar la religión y el derecho. Su función es la de afirmar performativamente la verdad y la fiabilidad de la palabra, esto es, construir la verdad en el decir y garantizar una relación unívoca entre las palabras y las cosas. Finalmente, en su proximidad esencial con la *sacratio* —en tanto operación de volver sagrado al que jura—, el juramento se muestra como la “consagración del viviente a través de la palabra a la palabra” y si funciona, según lo advertía Prodi, como un sacramento del poder, es porque es sobre todo “un sacramento del lenguaje” (*SL*, p. 90). Nuevamente aparece aquí la idea agambeniana de que el derecho y la política son esferas constitutivamente lingüísticas, concepción que presupone, a su vez, la idea de que el lenguaje, lo común, es “quizás el más antiguo de los dispositivos en el que miles y miles de años atrás un primate [...] tuvo la inconsciencia de hacerse capturar” (*CèD*, p. 22). Los dispositivos son un incidente en el que los hombres han caído de casualidad aunque su raíz esté en el proceso mismo de hominización” (*CèD*, p. 25), y, si otro uso de la palabra es posible, también otro derecho y otra política no ligados al juramento, son posibles.

Sin avanzar sobre la totalidad de la discusión, señalaré aquí el modo en el que Agamben vuelve a pensar el proceso de hominización del viviente a través de un análisis del lenguaje — como había hecho ya en *LM*— no a partir de la idea de su “adquisición” por parte del hombre sino a partir de una especial relación con el lenguaje que el viviente humano ha inventado.

1. Antropogénesis: animal que habla, animal político

“En algún apartado rincón del universo centellante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.”

F. Nietzsche

Los últimos dos párrafos de *SL* están dedicados a evaluar la relación del instituto del juramento con la antropogénesis, a la que ya se había definido en el comienzo del libro como un evento nunca completamente cumplido, ya que “el *homo sapiens* no cesa jamás de devenir hombre, quizás no ha terminado de acceder a la lengua y de jurar sobre su naturaleza de ser hablante” (*SL*, p. 16). El juramento, ese decir que es siempre un proclamar y un “decir la

palabra eficaz”, es “el testigo histórico de la experiencia del lenguaje en la cual el hombre se ha constituido como ser hablante” (*SL*, p. 91). Pero esta experiencia no debe pensarse sólo en su aspecto gnoseológico o cognitivo como el momento en que el universo se volvió significativo y se produjo una inadecuación entre el significado y el significante que parece siempre excederlo (Levi-Strauss); pues el devenir humano, para Agamben, es una experiencia eminentemente ética (y tal vez incluso política), una cuestión de *ethos* y no sólo de inteligencia o de volumen cerebral (*SL*, pp. 92-93). Se trata de la experiencia incluso más decisiva, para el viviente que se descubre hablante, del problema de la eficacia y la veracidad de su palabra: cómo garantizar el nexo original entre los nombres y las cosas, y entre el sujeto y sus acciones.

Esta es la especificidad del *homo sapiens-homo iustus*: no el uso del lenguaje que comparte con los animales, ni siquiera las peculiaridades de ese uso, sino el hecho de haber sido el único entre los vivientes que hizo de él su potencia específica y no una capacidad entre otras. Potencia que, aunque aquí no se recuerde, es la revocación de toda especificidad, pues el lenguaje es lo común, incluso entre las especies. Es por esto que Agamben puede establecer una dependencia recíproca entre la definición foucaultiana del hombre como el animal en cuya política se juega su vida de ser viviente (que, por lo demás, como hemos visto, Foucault sostiene como una realidad históricamente situada en la modernidad) y la suya propia que afirma que el hombre es el viviente en cuya lengua se pone en juego su vida. En la distinción/articulación entre vida y lenguaje, el juramento se revela finalmente como un “operador antropogenético a través del cual el viviente, que se descubrió hablante, decidió responder por sus palabras” (*SL*, p. 94). La promesa “trascendental”, la primera *sacratio*, se produce en el momento en que el hombre escinde (y opone) su lengua de sus acciones, poniéndose en juego en aquella, prometiéndose al *logos*. Enfrentado por primera vez con la doble posibilidad de la verdad y de la mentira, el hombre ha decidido responder con su vida por sus palabras, “testimoniar en primera persona por ellas” (*idem*).

Así, el animal hablante expresa en el juramento la exigencia de vincular ética y políticamente las palabras, las cosas y las acciones; y produce, de ese modo, la historia que, no obstante, sigue estando inseparablemente ligada a la naturaleza. Es por esto que, a pesar de la crisis del juramento, afirma Agamben que la especie humana vive aún fiel al modo en que estableció ese nexo entre las palabras y las cosas, esa experiencia performativa de la palabra que se constituye y separa en un “sacramento del lenguaje” y éste en un “sacramento del poder”. El derecho y la religión, que imponen con “fuerza de ley” obligaciones estables a los

vivientes a través de enunciados lingüísticos, son sólo la tecnicización de esta experiencia, sus epifenómenos.

Pero en la actualidad, asistimos a un desvanecimiento del vínculo que unía viviente y lenguaje a través del juramento. Una disyunción se abre: por un lado, el viviente se encuentra cada vez más reducido a una realidad biológica y a la vida desnuda; por el otro, el hablante ha sido separado artificialmente del viviente a través de múltiples dispositivos que lo arrojan a una experiencia cada vez más pobre de la palabra, y con ello a una experiencia política cada vez más precaria (cfr. *SL*, p. 96).

El nexos ético entre palabras, cosas y acciones se ha roto: las palabras proliferan de modo “espectacular”, pero son vanas; las leyes legislan sobre cada aspecto de la vida, pero lo hacen como girando en falso, pues la vida se les escapa.

2. “El lenguaje no es más bello que el canto de los pájaros”. Contra el primado de los nombres

Sin embargo, no se trata de lamentarse por el reaseguro perdido. El lenguaje debe dejar de ser hipervalorado como instrumento, pues “considerado en sí mismo no es más bello que el canto de los pájaros, ni más eficaz que las señales que se intercambian los insectos, ni más potente que el rugido con el que el león afirma su señorío” (*SL*, p. 97). Es la relación ética que se establece entre el hablante y su lengua, la implicación del sujeto en la palabra, lo que resulta decisivo: el hombre es el animal que debe siempre “tomar la palabra”, asumirla y hacerla propia.

Pero, y aunque haya sido decisiva, no fue la del juramento la única experiencia de la palabra; una relación con el lenguaje en el que el vínculo sacramental sea detenido sin por ello resignarse al hablar vano, es posible. Hemos visto ya cómo Agamben ha propuesto en distintas oportunidades otras experiencias posibles de la palabra. Aquí será la tradición filosófica, al menos en sus inicios, la que permitiría pensar esa experiencia. Sostenida en el abismo entre verdad y error, en el comienzo mismo de la cultura occidental, la filosofía ha podido poner en cuestión el primado de los nombres, renunciar a la correspondencia exacta entre el nombre y lo nombrado. Acaso por ello, en la extrema situación actual, podrá enseñarnos a resistir la *oikonomía* que ha producido “un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda” (*SL*, p. 98).

3.C. LA VIDA DESNUDA NARRADA. EL TESTIGO Y EL ARTE

“Traté de pensar qué tipo de vida se había llevado allí”

G. Agamben, a propósito de *QrA*

La publicación de *Homo sacer III* antecede una década a los dos últimos libros del tomo dos del proyecto que estamos considerando y presenta una teoría de la constitución de la subjetividad a partir de la consideración de la vida en los campos de concentración nazis. En *HSI*, como vimos, Agamben había dirigido su atención al funcionamiento de los campos bajo la hipótesis de que son ellos —en cuanto es en ellos donde la vida política y la biológica se vuelven indistinguibles— el verdadero lugar inaugural de la modernidad. Por ello, decía, el campo no es un simple hecho histórico sino “la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que aún vivimos” (*HSI*, p. 184 y *MsF*, p. 35), pues su estructura jurídico-política es la del estado de excepción devenido regla, en que la excepción es indiscernible de la norma.⁴⁰

En *QrA* Agamben cambia el eje de análisis, es decir, ya no se ocupa del campo exclusivamente como paradigma, sino de la vida en el campo y del modo en que esa vida pudo ser testimoniada. Auschwitz es, simultáneamente, un evento único y un “ejemplo” que sirve para comprender otras situaciones. Auschwitz escenifica, además, la aporía de la conciencia histórica: la irreducible falta de coincidencia entre los hechos y la verdad. Se plantea aquí una teoría del sujeto como testimonio, idea construida a partir de un trabajo sobre la literatura que, lejos de una “estetización” del horror —como quisieron ver algunos críticos (cfr. Bernstein, 2004, p. 14)— es una renuncia a toda adoración mística y silenciosa de un evento que el nazismo quiso indecible, es una guerra por el uso del lenguaje que exige pensar de nuevo el derecho y la política. Es una apuesta filosófica por intentar, una vez más, comprender, dar cuenta, representar, testimoniar aquello que se quiso incomprendible e irrepresentable. Es desde este marco que, también aquí, volverá sobre la hipótesis foucaultiana acerca de la biopolítica, a la que había hecho co-extensiva con el surgimiento mismo de la metafísica, y definirá lo que entiende como una especificidad de la biopolítica del siglo XX.⁴¹

⁴⁰ Agamben insiste en diferentes lugares en la declaración del estado de excepción en febrero de 1933 que nunca fue revocada. Cfr. por ejemplo *QrA*, donde dice: “così che il Terzo Reich ha potuto essere a ragione definito «una notte di S. Bartolomeo durata 12 anni»”, ed. cit., p. 44.

⁴¹ Las secciones I, II y IV de este Capítulo 3.C constituyen una reelaboración de un trabajo previo, “Lo que queda del hombre. La teoría agambeniana del sujeto”, ed. cit.

I. La biopolítica del siglo XX

En efecto, en este libro Agamben completa las dos fórmulas foucaultianas del poder soberano como aquel poder de “hacer morir y dejar vivir” y el biopoder como el de “hacer vivir y dejar morir”, con una nueva fórmula que caracterizaría la novedad de la biopolítica del siglo XX: el poder de “hacer sobrevivir”. “No la vida ni la muerte sino la producción de una supervivencia modular y virtualmente infinita” o —para decirlo en términos ya conocidos— la producción en el cuerpo humano de la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y del *bios*, es aquello que se pone en juego en la actualidad (*QrA*, p. 145).

En la clase del 17 de marzo de 1976 de *Defender la sociedad*, Foucault había distinguido entre la soberanía territorial que ejerce su derecho del lado de la muerte y se relaciona sólo indirectamente con la vida a través de una abstención del derecho de matar; y la biopolítica moderna que, tras el nacimiento de la ciencia de la policía, asume el cuidado de la vida de los súbditos y hace de la muerte un momento de huida del poder, un repliegue sobre la parte privada del individuo. Pero la heterogeneidad entre ambos modelos se vuelve problemática si se quiere afrontar el análisis de los Estados totalitarios, advierte Agamben. En el Estado nazi, como por lo demás ya lo había sugerido el propio Foucault, se absolutizan simultáneamente y sin precedentes el biopoder de hacer vivir y el poder soberano de hacer morir, haciendo coincidir punto por punto la biopolítica con la tanatopolítica (*QrA*, p. 78). De esta paradoja se había hecho cargo Foucault en aquel curso mostrando cómo el racismo permite al biopoder distinguir entre pueblo y población y transformar el cuerpo político en cuerpo biológico:

el Estado nazi hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho a matar y la exposición a la muerte.

(Foucault, 2000, pp. 234-235)

Agamben continuará la sugerencia foucaultiana afirmando que las cesuras biopolíticas son móviles y permiten aislar en el *continuum* de la vida cada vez una zona ulterior, hasta llegar más allá de la raza en la línea que va del ario al musulmán, pasando por el judío, el deportado y el internado, hasta un umbral en el que ya no hay qué aislar, pues se ha llegado a la vida desnuda. Así, los campos no son sólo el lugar de exterminio sino el lugar de producción del musulmán: “la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico” (*QrA*, p. 79). Ya en *HSI* se nos advertía que los judíos, exterminados “como piojos”, fueron el

referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica (*HSI*, p. 127). Por ello, podrá decirse que la dimensión en que se llevó a cabo el exterminio no es religiosa ni jurídica sino biopolítica: el musulmán será desde este punto de vista “una suerte de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de toda identidad demográfica, étnica, nacional y política” (*QrA*, p. 146). Como vemos, una vez más, se trata de la dimensión productiva del poder: el musulmán se revela como el constructo de la máquina biopolítica que es el campo, un espacio que, podríamos decir, es a la vez *Lebensraum* y *Todesraum*, pues también los cadáveres son “fabricados”. El exterminio es una producción de muerte en cadena, como supo ver Arendt (*QrA*, p. 65).

II. Lo que resta del hombre. Una teoría sobre el testimonio

“Lasciate ogni speranza voi ch'entrate”

D. Alighieri, *Inferno*

QrA se presenta como “una suerte de comentario perpetuo sobre el testimonio” que puede llevarse a cabo sólo gracias a que las investigaciones históricas han establecido las circunstancias fácticas en las que se produjo el exterminio de los judíos. Se trata de un estudio acerca de las posibilidades de testimoniar lo sucedido en los *Lager* nazis que se transforma a lo largo del libro en un análisis de su significado ético y político y en una teoría del sujeto. Un comentario que describe el funcionamiento de la maquinaria testimonial pero que también la reproduce testimoniando a su vez por quien ya no está, con un gesto pequeño pero horadante, contra la “maquinaria de des-imaginación” que, iniciada por los nazis, amenaza aún hoy con convertir el exterminio en un sublime inimaginable (cfr. Didi-Huberman, 2004, pp. 38 y 83).⁴²

Contra la “adoración silenciosa” que contribuye a la gloria de Auschwitz, Agamben emprende la tarea, sólo en apariencia menor, de ofrecer una glosa de los textos de quien

⁴² En *I somersi e i salvati*, Primo Levi recuerda: “molti sopravvissuti (tra gli altri, Simon Wiesenthal nelle ultime pagine di *Gli assassini sono fra noi*, Garzanti, Milano 1970) ricordano che i militi delle SS si divertivano ad ammonire cinicamente i prigionieri: «In qualunque modo questa guerra finisca, la guerra contro di voi l'abbiamo vinta noi; nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà. Forse ci saranno sospetti, discussioni, ricerche di storici, ma non ci saranno certezze, perché noi distruggeremo le prove insieme con voi. E quando anche qualche prova dovesse rimanere, e qualcuno di voi sopravvivere, la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti: dirà che sono esagerazioni della propaganda alleata, e crederà a noi, che negheremo tutto, e non a voi. La storia dei *Lager*, saremo noi a dettarla»”, *I somersi e i salvati*, ed. cit., p. 5.

considera “el testigo perfecto”, Primo Levi.⁴³ Y es a partir de esta glosa que da cuenta tanto del problema ético imposible de solapar en el jurídico, como de una teoría sobre la subjetividad y el testimonio a partir de la escritura. La literatura es para el químico devenido escritor la obligación contraída en tanto testigo sobreviviente del campo. Y como sobreviviente sabe que la cuestión jurídica no agota el problema, que la cuestión de hecho no puede ser reconducida a la cuestión de derecho (*QrA*, p. 15). Por ello, se detiene en la explicación de aquello que llama una “zona gris”, aquella zona en la que los prisioneros del campo se vuelven colaboradores y en la que se reproduce en el interior del campo la estructura jerárquica del estado totalitario. Este espacio de ambigüedad, de fronteras difusas, en que el bien y el mal, el amigo y el enemigo, no pueden ser distinguidos con claridad, une y divide simultáneamente los grupos de patronos y siervos entre los prisioneros. La figura extrema de esta zona es, para Levi, el miembro de los *Sonderkommandos*, aquellas cuadrillas especiales de prisioneros (en su mayoría judíos) que tenían a su cargo las tareas anteriores y posteriores de gestión de las cámaras de gas y de los crematorios. De hombres sometidos a ese horror extremo no podemos esperar, señala Levi, “una declaración en el sentido jurídico del término”. El delito más demoníaco del nacionalsocialismo ha sido la concepción y la organización de estas Cuadrillas: “tenían que ser judíos quienes metiesen en los hornos a los judíos, tenía que demostrarse que los judíos [...] se prestaban a cualquier humillación, hasta la de destruirse a sí mismos” (Levi, 1986, pp. 24-52).⁴⁴ En su libro sobre las cuatro fotografías tomadas en las cámaras de gas por un miembro anónimo del *Sonderkommando* de Auschwitz (ver figura 16), Didi-Huberman ha querido, como Agamben, evitar los eufemismos (*euphêmein*: observar en silencio religioso, cfr. *QrA*, p. 30), cuestionar lo inimaginable y ha descrito con detalle, reproduciendo los testimonios, las tareas asignadas a este grupo:

¿Su trabajo? Es necesario decirlo de nuevo: su trabajo consistía en manipular la muerte de millares de sus semejantes. En ser testigos de todos sus últimos momentos. En estar obligados a mentir hasta el final [...] en reconocer a los suyos y

⁴³ Tres son los libros en los que Primo Levi cuenta su experiencia en Auschwitz: *Se questo è un uomo* (1947), donde relata la vida en el campo desde el viaje en tren con el resto de los deportados hasta la llegada del ejército ruso; *La tregua* (1963) donde relata el periplo de la vuelta a Italia desde Polonia y, finalmente, *I sommersi e i salvati* (1986), libro ensayístico donde reflexiona sobre lo sucedido y presenta su idea de la “zona gris” que Agamben retoma.

⁴⁴ Desde julio de 1942 se sucedieron en Auschwitz doce cuadrillas cuyos miembros vivían en aislamiento y eran aniquilados luego de algunos meses, la nueva cuadrilla debía quemar los cadáveres de sus antecesores. Sobre las tareas de la cuadrilla, cfr. el testimonio de Shlomo Venezia, *Sonderkommando, Dans l'enfer des chambres à gaz*, ed. cit., donde se incluyen también algunas ilustraciones de David Olère. Cfr. también Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, trad. cit., pp. 17-36.

no decir nada. En ver entrar hombres, mujeres y niños en la cámara de gas. En oír los gritos, los golpes, las agonías. En esperar. Después recibir de golpe el “indescribible amontonamiento humano” [...] que se derrumbaba al abrir las puertas. Sacar los cuerpos uno a uno, desvestirlos [...] Limpiar a chorro toda la sangre, todos los humores, todos los licores acumulados. Extraer los dientes de oro, para el botín del Reich. Introducir los cuerpos en los grandes hornos de los crematorios. [...] Alimentarlos con carbón de coque. Retirar las cenizas humanas [...] Triturar los huesos, esa última resistencia de los pobres huesos a su industrial destrucción. Hacer montones con todo ello, arrojarlos al río más cercano o utilizarlo como material de nivelación para la carretera en construcción cerca del campo. Pisar ciento cincuenta metros cuadrados de cabelleras humanas que quince detenidos se dedicaban a cardar sobre unas grandes mesas. En ocasiones pintar de nuevo el vestuario, confeccionar setos de plantas —camuflaje—, cavar fosas de incineración suplementarias para los gaseamientos extras. Limpiar, reparar los hornos gigantes de los crematorios. Volver a empezar todos los días.
(Didi-Huberman, 2004, pp. 19-20)⁴⁵

La “zona gris” habitada por los miembros de los comandos especiales muestra, en la interpretación de Agamben, lo que hace imposible el juicio, la consistencia no jurídica de la verdad y es a su vez el “nuevo elemento ético” en que nuestros conceptos éticos tradicionales fundados en el derecho se confunden y pierden importancia. En la descripción de esta zona Levi descubre un infame espacio de irresponsabilidad y de impotencia jurídica que nos sitúa más acá del bien y del mal. Agamben se detiene sobre la descripción de un miembro del *Sondekommando*, Miklos Nyiszli, que retoma Levi, de un partido de fútbol que juegan soldados SS y miembros de un SK en una pausa del trabajo. Todos, jugadores y espectadores, se aplauden y se animan instalando, “en las puertas del infierno”, una naturalidad inaudita. Esa normalidad cotidiana es el verdadero horror del campo, y ese partido, que no ha dejado de jugarse nunca, es la “cifra perfecta y eterna de la zona gris” que angustia y avergüenza a los sobrevivientes. Comprender ese partido, advierte Agamben, es la única manera de detenerlo (*QrA*, p. 24).

⁴⁵ En este mismo libro, un poco más adelante, Didi-Huberman reconoce la importancia de *QrA* para un trabajo como el suyo, aunque señala ciertos límites que encuentra en el planteo de Agamben acerca de la insoportable visión del musulmán, limitación que lo lleva, según Didi-Huberman, a ignorar, por ejemplo, la producción fotográfica de Éric Schwab sobre los musulmanes en 1945. Retomando las reflexiones de Agamben, Didi-Huberman sostiene: “Debemos hacer con la imagen, de forma absolutamente teórica, lo que hacemos ya, sin duda, con más facilidad (Foucault nos ha echado una mano en eso) con el lenguaje. Porque en cada producción testimonial, en cada acto de memoria, los dos —el lenguaje y la imagen— son absolutamente solidarios y no dejan de intercambiar sus carencias recíprocas: una imagen acude allí donde parece fallar la palabra; a menudo una palabra acude allí donde parece fallar la imaginación. La «verdad» de Auschwitz, si esta expresión tiene algún sentido, no es ni más ni menos *inimaginable* que indecible”, cfr. G. Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo*, trad. cit., p. 49.

De allí la urgente necesidad de repensar la figura del testimonio y su estructura. Otra vez es Levi quien señala la existencia de una “laguna” en todo testimonio. Atestiguar es haber sobrevivido, y haber sobrevivido es haber disfrutado de algún privilegio en el campo, por lo tanto, el prisionero común, sin privilegios, no ha sobrevivido y por ello no podrá jamás atestiguar. No obstante, y por esto mismo, se plantea la siguiente aporía: los verdaderos testigos, los “testigos integrales” son quienes han tocado fondo, quienes “han visto a la Gorgona” y no han vuelto para contarlo, los hundidos, los musulmanes, que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo. El testimonio será para Agamben, el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar, la del hundido intestimoniable y la del sobreviviente que sólo atestigua por eso intestimoniable. Testimoniar es dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar.⁴⁶ Se plantea aquí una tensión, una dialéctica suspendida en el umbral entre la posibilidad del decir y la imposibilidad de decirlo todo, entre el testigo sobreviviente y el musulmán, entre la constatación y la comprensión, que culminará en una definición filosófica del sujeto sostenida en la inexistencia de una esencia humana.

Figura límite del campo, el musulmán (*Muselmann*) es un “muerto vivo”, el prisionero sin posibilidades de sobrevivir que deambula por el campo hambriento y enfermo, abandonado por sus compañeros y ya sin esperanzas, al que ya no le quedan rastros humanos: sin rostro, sin historia y sin pensamiento. Esta figura es, para Levi, “el nervio del campo”, un no-hombre que camina lentamente y en silencio sin temerle ya a la muerte porque el cansancio le impide comprenderla. Ésta es la imagen que, para él, encierra todo el mal de nuestro tiempo y por ello, es la más difícil de mirar.

El musulmán es para Agamben la cifra perfecta del campo: figura nosográfica y ética, límite político y concepto antropológico, es un ser indefinido en el cual la humanidad y la

⁴⁶ En *Auschwitz e gli intellettuali*, E. Traverso critica la sofisticación filológica de la interpretación del texto de Levi que lleva a Agamben a cometer los errores de suponer, por un lado, una intercambiabilidad entre víctimas y asesinos —cuando en realidad las víctimas atentan contra sí mismas— y, por otro, de ver en el musulmán una figura intestimoniable —cuando Levi sólo intenta enfatizar los límites de la memoria encarnada por los sobrevivientes: “Dimenticando questa premessa dell'argomentazione di Levi —la testimonianza come dovere etico e politico del sopravvissuto— Agamben ne rovescia il contenuto e la sua teoria del «musulmano» come «testimone integrale» finisce per squalificare la memoria di Auschwitz storicamente costituita, quella dei sopravvissuti”, E. Traverso, ed. cit., p. 186. En una reseña de *QrA*, también S. Levi della Torre sugiere una interpretación forzada de Levi, cfr. “Una nota critica al libro *Quel che resta di Auschwitz* di Giorgio Agamben”, ed. cit. Por su parte, E. Vogt insiste en la dificultad, para la construcción de una teoría del testimonio, no ya del uso de los textos de Levi, sino de su combinación con escrituras heterogéneas —como la filosofía, la lingüística, la historia, la literatura, la autobiografía— o los documentos provenientes de diferentes actores —los sobrevivientes, los musulmanes o los perpetradores—, cfr. E. Vogt, “S/Citing the Camp”, en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death*, ed. cit., p. 91.

inhumanidad, la vida vegetativa y la vida de relación, entran en un umbral de indistinción (*QrA*, p. 43). Así, el musulmán no sólo tiene significado médico, fisiológico y ético, sino también un significado político. Este ser cuya humanidad ha sido destruida es el testimonio integral de la humanidad, pero no porque haya visto algo que los sobrevivientes no vieron, sino porque ha conocido la imposibilidad de conocer y ver. Si los sobrevivientes testimonian por el musulmán, es éste quien testimonia: el musulmán que a su vez es aquel que no puede ser testigo. El hombre testimonia por el no-hombre pero también el no-hombre por el hombre: esto significa, para Agamben, que no hay un sujeto del testimonio, sino que éste consiste en un doble movimiento de desubjetivación y subjetivación, movimiento que coincide con el sentimiento de vergüenza que es la *Stimmung* fundamental, la pasión de los sobrevivientes, su *locus classicus*, independientemente de cómo se la explique (*QrA*, p. 83).⁴⁷

El sujeto deviene testimonio en su propio perderse como sujeto, en su reconocerse en una alteridad inasumible. La situación del testimonio es también la de todo acto de habla: el acceso al lenguaje implica una disolución del sujeto sustancial, una desubjetivación del hablante para ser sujeto de la enunciación. Pero, al hablar, al entrar en el lenguaje, el hablante accede también a una imposibilidad de hablar: “el paso de la lengua al discurso es un acto paradójico, que implica al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación” (*QrA*, p. 108). El testimonio, es decir, el sujeto, es un campo de fuerzas recorrido por corrientes de subjetivación y de desubjetivación (*QrA*, p. 112). Se trata de una relación auto-afectiva que sólo entendida a partir de una idea más general de lo “viviente” —o de potencia tal como la analizamos en el capítulo anterior— como escenario en el que estas fuerzas se cruzan, podría permitir pensar en ella una relación con otros, más allá de la “presencia a sí como un yo” o del soliloquio de una conciencia.⁴⁸

⁴⁷ Una crítica de la ontologización de la vergüenza y su consecuente abstracción y transformación en un elemento constitutivo de la humanidad, puede encontrarse en el artículo de E. Vogt citado en la nota anterior, p. 93. También D. La Capra señala que “however one may respond to this understanding of shame as Agamben employs it [...], one may insist that the nonapplicability of values or norms with respect to the *Muselmann* would be primarily the responsibility of the perpetrators, and it is only from a questionably skewed perspective that the *Muselmann* could be invoked to invalidate them”, cfr. D. La Capra, “Approaching Limit Event: Siting Agamben” en M. Calarco y S. DeCaroli, (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, ed. cit., p. 159.

⁴⁸ C. Mills, por ejemplo, muestra su asombro frente a lo que cree una identificación entre la *zoé* y lo inhumano en la formulación agambeniana de la ética del testimonio y, retomando las consideraciones de A. Cavarero, sostiene que ninguna ética puede formularse sin una pregunta por “quién habla”, restituyendo la especificidad de la vida humana frente a la absurda idea de una ética de la vida desnuda o de la vida natural, cfr. C. Mills, “Linguistic survival and ethicality” en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death*, ed. cit., pp. 198-220). Aunque el texto de Agamben es por cierto ambiguo, podría leerse su ética de la vergüenza como un intento por

De este modo, Agamben transforma al musulmán en la figura de la aporía constitutiva de todo sujeto, en una nueva categoría ontológica que señala la capacidad humana de sobrevivir al hombre, la existencia de un resto, el testimonio, frente a la destrucción de lo humano. Por ello, y como ya vimos, no es posible una definición de la esencia humana, porque el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante; y es el viviente que falta a sí mismo y que consiste sólo en este faltarse y en la errancia que eso abre (*QrA*, pp. 125-126).

El testimonio refuta con cada palabra —en la coincidencia de hombre y no-hombre— el aislamiento falso de una supervivencia intestimoniada, la separación de la vida con respecto a sí misma. Su autoridad consiste en poder hablar en nombre de un no poder decir, en ser un resto no identificable con un sustrato o un fundamento último. Es por ello que el poema es la operación privilegiada por Agamben para pensar el testimonio: en él la lengua sobrevive a la posibilidad o imposibilidad de hablar, es ella el evento de una subjetividad.

Hacia el final del libro Agamben identifica la aporía del testimonio —en la que ya reunió al musulmán y a la teoría de la subjetividad— con la situación mesiánica descrita en los libros proféticos del *Antiguo Testamento* y retomada por Pablo en la “Carta a los Romanos”. Los profetas instan a todo Israel a convertirse al bien aunque simultáneamente le anuncian que sólo un “resto” será salvado. Según lo interpreta Agamben, el resto es la consistencia de Israel en el momento en que es puesto en relación con el evento mesiánico de la salvación:

Así como el resto de Israel no es todo el pueblo ni una parte de él sino la imposibilidad para el todo y para la parte de coincidir consigo mismos y entre ellos; o el tiempo mesiánico no es el tiempo histórico ni la eternidad, sino la separación que los divide; así el resto de Auschwitz —los testigos— no son ni los muertos ni los sobrevivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos. (*QrA*, p. 153)

pensar una relación con otros que no sea extrínseca —es decir, que no sea de un individuo a otro individuo— sino una relación inmanente de la potencia consigo misma, en la que los sujetos se forman y deforman en el uso de ese gran dispositivo que es el lenguaje. En la “Introduzione” a la tesis de G. Manganelli, Agamben establece una analogía entre política y literatura en la que se pone en evidencia la escisión radical en la interioridad misma del sujeto que puede servirnos para pensar este problema. Allí dice: “L’ingresso nel linguaggio (nella scrittura) non è, infatti, un gesto neutrale, ma introduce nel soggetto un principio di divisione infinita [...] Tu scrivi, tu parli: quindi sei diviso da te stesso, sei impegnato un’affannosa contesa politica con te stesso, obbligato a guerreggiare e a venire a patti con te e con gli altri”, “Introduzione” a *Contributo critico...*, ed. cit., p. 17. No sólo, como entendieron Rimbaud y Keats, “yo es otro”, sino que ese otro pretende identificarse con el yo: “In questa alterna e vertiginosa desoggettivazione, esperienza politica e esperienza letteraria coincidono senza residui” (*idem*).

III. La vida que resta

1. Vida y muerte en el campo

La vida y la muerte producidas en los campos han perdido todo carácter “natural”, ni vivir ni morir son estados que pueden alcanzarse sin intervención de la máquina genocida. Ambas, la vida y la muerte, son el producto más refinado de una tecnología sutilmente digitada para la realimentación perfecta del sistema. Lo humano se muestra más allá o más acá de sus fronteras refutando los antiguos baluartes metafísicos sobre los que aún se sostienen las insultantes éticas de la comunicación (*QrA*, pp. 58-59). El hombre lleva en sí la signatura de lo inhumano, el hombre “puede” traspasar la figura de lo humano y “soportar” lo inhumano: es esa potencia infinita de padecer lo que se revela como inhumano (*QrA*, pp. 71-72).

Vida y muerte, más acá de lo “humano”. Por un lado, la reducción a la mera “vida biológica” muestra aquí, como nunca, su carácter artificial: la vida desnuda se vuelve la única norma absolutamente inmanente a sí, no se adecua a nada más que a sí misma (*QrA*, p. 63). Por el otro, la muerte producida aquí pone en evidencia el cinismo de toda teoría de la muerte propia: en el campo los hombres no mueren, son producidos como cadáveres; es imposible la apropiación de esa impropiedad que es la experiencia de la muerte en la teoría heideggeriana. La vida fue inscrita en una zona muerta y la muerte en una zona viva, esa es la paradoja a la que el musulmán nos arroja. Por ello es imposible saber cuál es el crimen específico de Auschwitz: si haber realizado el triunfo incondicional de la muerte contra la vida o la degradación de la muerte (*QrA*, p. 75). El musulmán como cifra que escribe la laguna en cada testimonio es el no vivo y el no muerto.

2. La vida y el lenguaje: su desconexión en el sujeto

Como vimos, Agamben establece un paralelo entre la relación musulmán/sobreviviente y el proceso de incesante desubjetivación y subjetivación que constituye la subjetividad. El viviente se hace presente a sí mismo en el acto de enunciación y sólo a través de él pueden imputársele unas vivencias que, de todos modos, nunca podrán coincidir con él.

Agamben comenta aquí unos textos de L. Binswanger en los que, contra la tradicional distinción entre lo psíquico y lo somático, se diferencia de modo radical entre las funciones vitales —que incluyen las físicas y las psíquicas— y el plano de la conciencia personal que organiza las vivencias en una historia interior unitaria. Plantear una radical heterogeneidad

entre ambos planos implica asumir la separación y la imposible coincidencia plena entre el “devenir hablante del viviente y el sentirse viviente del hablante” (*QrA*, p. 116). Una intimidad, que no podrá confundirse jamás con una identidad, se da entre el flujo biológico y el sujeto que dice “yo”, no sabemos qué significa el “tener” en la definición del hombre como *zoon logon echon*. En el acto de tomar la palabra, el viviente se hunde en el silencio. Y es esta cháchara insustancial lo que constituye la única morada posible para el sujeto que queda suspendido en la separación y da testimonio de ella.

El hombre es esa fractura entre viviente y hablante, entre lo no-humano y lo humano y es por ello —porque no hay una esencia que deba ser destruida o salvada— que puede sobrevivirse a sí mismo en la frustrada articulación de sus elementos.

IV. Críticas a un filósofo que se olvida de la historia

Este libro ha irritado a historiadores y teóricos dedicados al estudio del Holocausto y la teoría del testimonio aquí propuesta ha sido criticada de diversos modos. El libro de Mesnard y Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz* (2001), es una de las críticas más sistemáticas e inquietantes que se hayan publicado sobre el texto de Agamben. Allí no sólo se reprueba la metodología empleada sino también la concepción teórica y ética que ésta conlleva y que culmina según estos autores en un verdadero menosprecio por el horror real y no metafórico del exterminio judío. A través de la constatación de fuentes, la recontextualización de las citas y la puesta en evidencia de los solapamientos y forzamientos de testimonios y de evidencias históricas que Agamben realiza en su texto, sus críticos dicen demostrar un cierto conservadurismo irresponsable y una compulsión idealizante que busca descubrir en la historia una función paradigmática única o central y encuentra en el absoluto un refugio contra el desorden de la realidad.

Así, Agamben no reconocería la significación crucial de la factualidad de los acontecimientos de los que la historiografía, relegada a mera constatación de hechos, es la principal garante; como si la verdad ética de Auschwitz no le debiera nada a las condiciones y hechos que lo han hecho posible. También el derecho es menospreciado y relegado a la esfera de la falsedad y la injusticia, eliminando la posibilidad de un fundamento efectivo de la democracia moderna en los derechos del hombre (Mesnard-Kahan, 2001, p. 11).

En cuanto al uso de los textos de Levi, los autores sostienen que son forzados para avalar una teoría preexistente al estudio del acontecimiento histórico que sirve casi como una excusa para presentarla. Así, por ejemplo, Agamben no distingue entre un concepto

metafórico como el de “zona gris” y los conceptos historiográficos de *Sonderkommando* y *Muselmann* que refieren realidades efectivas en el espacio concentracionario.

Agamben, además, desconoce las diferencias entre los campos de exterminio y los campos de concentración y llama indistintamente “Auschwitz” a lo que en realidad eran tres campos (Auschwitz I, abierto en 1941; Auschwitz II o Auschwitz-Birkenau, abierto en 1941 en Brzezinka como centro de exterminio; Auschwitz III o Buna-Monowitz, fábrica de caucho sintético abierta a instancias del grupo industrial IG-Farben, cfr. Mesnard-Kahan, 2001, pp. 55-56). Entrar en el campo era conservar la esperanza precaria de permanecer con vida: la especificidad de la destrucción genocida fue el gaseamiento, la figura ejemplar no fue la excepcional vida desnuda del musulmán, sino la “vida normal” de los millones de ciudadanos europeos expropiada antes de todo ingreso al campo.

Frente a la exaltación del musulmán, Mesnard y Kahan proponen un estudio de los “verdaderos testigos” de la especificidad del fenómeno de exterminio de los judíos en Europa: los miembros de los *Sonderkommandos*. Únicos testigos directos del exterminio por gas de miles de personas —que, en su condición de europeos civilizados, eran más parecidos a nosotros de lo que pudieron haber sido los musulmanes— son los miembros de las Cuadrillas Especiales quienes mejor evidencian la verdad compleja de la condición humana en los campos. Irreductibles a una tipología por la diversidad de sus comportamientos y de sus testimonios, los SK no permitirían una interpretación única como la del musulmán agambeniano. La situación aberrante en la que se encontraban, una tarea inmundada combinada con una cotidianidad sin penurias físicas, los ha instado a dos tipos de resistencia más allá de la pura pasividad: por un lado, una compulsión por testimoniar, evidenciada en la gran cantidad de escritos que enterraron cerca de los crematorios y las fosas contando pormenorizadamente los procedimientos de asesinato, la vida de los SS y del campo en general (los “rollos de Auschwitz” incluyen textos de H. Herman, L. Langfus, Z. Gradowski, Z. Lewental, cfr. Mesnard-Kahan, 2001, pp. 19-20); por otro lado, han sido los protagonistas del único intento de revuelta de Auschwitz en octubre de 1944 (cfr., por ejemplo, Venezia, 2007, pp. 151-170).

Por el contrario, el musulmán de Agamben es una abstracción estetizante útil para la lógica interna de *QrA*, pero inadecuada para pensar la realidad de los campos. Se trata de una figura retórica construida con significaciones culturales preeminentemente cristianas, como la mortificación y los suplicios del cuerpo, o los motivos cristológicos del catolicismo occidental. Pero esto no es todo. Agamben estaría haciendo un guiño a la situación de los palestinos y una comparación abusiva entre los campos de refugiados palestinos y los campos

de concentración nazis: “Nada menos inocente que el empleo de “musulmán” cuando se trata de permanecer mudo sobre el genocidio de los judíos” (Mesnard-Kahan, 2001, p. 47). Se trata de una respuesta a la aparición de la víctima humanitaria: el musulmán representa el ser reducido al estado psicofísico más bajo, el malestar humano más extremo, volviéndose una figura genérica que en un mismo movimiento oculta los cadáveres reales del genocidio y los eleva al grado de metáforas del genocidio.

La construcción intelectual del musulmán respondería, con toda la ambivalencia de su significado islámico, a la figura de un “mesianismo negativo suspendido entre el mesianismo incumplido del judaísmo y el mesianismo reconocido hasta su ascensión icónica del cristianismo” (Mesnard-Kahan, 2001, p. 63). La vida desnuda del musulmán es la realización de la potencia de ser en un “resto”, que, si fuera un “personaje conceptual” no causaría indignación —en todo caso resultaría más o menos inútil— pero Agamben elige una realidad histórica a la que tergiversa para describir un problema lingüístico con elementos filosóficos no directamente relacionables con ella (el romanticismo y su estética de lo sublime, la teología patristica o la filosofía heideggeriana).⁴⁹

A pesar de las objeciones terminantes y del rotundo rechazo que establecen al planteo de Agamben, creo que Mesnard y Kahan comparten con aquel la exigencia ineludible de seguir pensando, sin sacralizar ni venerar, el genocidio nazi. *QrA* es un libro ambicioso, sin dudas. Se busca aquí pensar categorías ontológicas a partir de una situación histórica que dista de haber sido elucidada. Pero es, también, en su gesto, un libro mínimo que responde a la vocación de la memoria, a la imperiosa necesidad de recordar el pasado para comprender el presente. Acaso en otras coyunturas sería superfluo o inexacto, pero hoy quizás todavía resulte imprescindible seguir hablando, repetir el gesto diferido del eterno testimonio frente al silencio mortal que ha dejado intacta hasta la “lengua totalitaria” que hemos heredado.

Quizás sería posible decir que los textos de Agamben en general —y éste en particular— oscilan entre lo que Foucault llamaba una analítica de la verdad y una ontología del presente. Oscilan suspendidos (¿en un umbral de indistinción?) entre el imperativo heideggeriano de la búsqueda de un origen y la propuesta foucaultiana de hacer descripciones inmanentes. Es posible que a veces se acerquen más a una “historia global”, en la que se

⁴⁹No emprenderé en lo que sigue una “defensa” de texto agambeniano. Las críticas planteadas, o al menos algunas de ellas, implican un conocimiento de la historia, un trabajo sobre fuentes historiográficas y un ejercicio de la “memoria”, que en el presente trabajo exceden mis posibilidades reales.

busca establecer todos los fenómenos alrededor de un único centro de causalidad y otras veces sólo busquen encontrar el modo de funcionamiento de las sociedades más allá de una causalidad superior. Pero, al menos en una interpretación “benévola”, parece legítimo pensar el “campo” y el “musulmán” agambenianos como los signos de una arqueología que no busca principios o finalidades; se trataría así de “cifras” paradigmáticas para comprender el presente, y no ya de idealidades metafísicas inventadas para ocultarlo.

Una cierta inconciliabilidad de intereses teóricos entre el texto de Agamben y el de Mesnard y Kahan resulta evidente: mientras que éstos buscan una figura que sea un espejo mejor de la condición humana, Agamben busca dismantelar esa idea de condición humana con la figura del musulmán. Mientras ellos encuentran en los campos “una conjunción aleatoria de toda una potencia selectiva y de la relatividad absoluta”, Agamben los piensa como paradigmas del funcionamiento de las sociedades modernas. Agamben ha emprendido por su parte una crítica al derecho y a los derechos del hombre inconciliable con la defensa de su valor inalienable (cfr. “Al di là dei diritti dell'uomo” en *MsF*, pp. 20-29). Es, finalmente, el humanismo esencialista contra el que Agamben eleva su análisis y cuyos presupuestos intenta desmontar en sus consecuencias más abstractas, aquello en nombre de lo cual parecería, al menos por momentos, sostenerse el reproche de Mesnard y Kahan.

El problema más importante con esta crítica francesa es, quizás, que en nombre de una especificidad irreductible e inconmensurable del genocidio de los judíos se ignora la posibilidad más radical enunciada en el libro: la repetición constante, el funcionamiento intacto de la máquina metafísico-política de Occidente, que en la medida en que no aprendamos a detenerla, seguirá arrojando desde sus entrañas restos de hombres sin palabra, sin rostro y sin historia. Si el partido de fútbol narrado por Nyszli (cuyos privilegios en cuanto anátomo-patologista elegido de Mengele, nos recuerdan Mesnard y Kahan) sigue repitiéndose hasta hoy, no parece irresponsable la actitud agambeniana de perseverar en un perpetuo comentario del testimonio que no pretenda crear teorías últimas, establecer nuevas verdades o resolver aporías, sino ofrecer tan sólo un modo incesante e incesable de pensar el presente. La tarea de la comprensión tal vez no pueda agotarse nunca, aunque hayamos avanzado enormemente en el campo de la constatación. Por ello, podríamos decir que la finalidad de *QrA* no parece distar de la advertencia final de *Noche y niebla*, de Alain Resnais, en la que frente a las “ruinas” de Auschwitz, una voz lacónica resuena:

¿Quiénes entre nosotros vigilan desde esta extraña atalaya para advertirnos de la llegada de nuevos verdugos? ¿son sus caras en verdad diferentes de las nuestras? En alguna parte entre nosotros, afortunados *Kapos* aún sobreviven reincorporando

oficiales y delatores desconocidos. Hay quienes no creen, o sólo de vez en cuando. Con nuestra sincera mirada examinamos esas ruinas, como si el viejo monstruo yaciera bajo los escombros. Pretendemos llenar de nuevas esperanzas, como si las imágenes retrocedieran al pasado, como si estuviéramos curados de una vez por todas de la peste de los campos de concentración. Como si de verdad creyéramos que todo esto ocurrió sólo en una época y en un sólo país, y que pasamos por alto las cosas que nos rodean y que hacemos oídos sordos al grito que no calla.

(Alain Resnais, *Nuit et Brouillard*, con texto de Jean Cayrol, 1956, pp. 43-44)

Esta película, censurada en su momento tanto en Francia como en Alemania, “antiespectáculo” por excelencia, conmina a la comprensión de una continuidad irreductible y espeluznante con el presente narrativo en que aparece el campo deshabitado y casi transformado en un espacio turístico. De acuerdo con Didi-Huberman, este film no pretendía para nada mostrarlo todo sobre los campos y sólo se proponía, más modestamente, la posibilidad de acceder a lo inaccesible” (Didi-Huberman, 2004, p. 195).⁵⁰

Como en el sueño de Primo Levi narrado en el poema con el que se abre *La tregua*, Auschwitz se está repitiendo siempre, no ha dejado nunca de suceder. Y si esto es así, acaso no basta, como querría, por ejemplo, Claude Lanzmann, con conocer y recordar lo “incomprensible”. Acaso sea posible comprender sin “justificar”. Acaso la única esperanza resida en la posibilidad de comprender el funcionamiento de la máquina para poder detenerlo. Si, como sugería Goebbels, la política se ha transformado en el arte de hacer posible lo imposible, todavía no es superflua la humilde tarea de emprender una crítica que, como dijimos, permita encontrar los engranajes por los cuales lo imposible se ha vuelto necesario (Foucault, 1990a, p. 39).

⁵⁰ Resulta curioso que en el interesante y documentado libro sobre el nazismo en el cine, *Lesas humanidad*, P. Croci y M. Kohan, no hayan incluido un análisis de esta singular película. Este libro, no obstante, da cuenta del papel central del cine tanto en el desarrollo de los movimientos totalitarios, como en la constitución de documentos testimoniales en primera persona que, de otro modo, habrían quedado fuera de las versiones oficiales de la historia. Y traza al decir de los autores, un recorrido por el siglo del nazismo, “siguiendo los tramos de películas que se echaron a rodar y que hoy constituyen documentos, recuerdos, argumentos, acusaciones, excusas, e incluso formas del entretenimiento. En definitiva, películas donde el pasado sigue siendo presente y nos advierte sobre el porvenir”, P. Croci y M. Kohan, *Lesas humanidad*, ed. cit., p. 35. Este análisis parece compartir con Agamben, y con estudiosos diversos como Traverso o Bauman, las premisas de que Auschwitz se gestó a través de un despliegue tecnológico, médico, científico y jurídico mucho antes del ascenso del nazismo al poder y de que se trata de un pasado que sigue aún abierto; pero a su vez, comparte con aquel la idea de la necesidad de pensar las prácticas estéticas que acompañaron los procesos tanto de consolidación del “mito nazi” como aquellas que han servido para pensarlo críticamente. Finalmente, cabe aclarar, con respecto a la película de Resnais, que tampoco Agamben la menciona en *QrA*.

UMBRAL

La tentativa de Agamben ha sido pensada como una estetización de la figura del musulmán, como su conversión en cualquier víctima humanitaria a través de una caracterización poética de la vida en el campo. Sin embargo, Agamben parece comprender bien la deriva estetizante que supone en el poema o el canto una salvación para la imposibilidad del testimonio y advierte que, por el contrario, es el testimonio aquello que funda la posibilidad del poema (QrA, p. 33). Como bien señala Hans Sahl contra el hombre “a quien muchos tenían por sagaz” que declaró que ningún poema era ya posible después de Auschwitz, el poema es posible precisamente porque puede decir “aquello que, de otro modo, burla toda descripción” (H. Sahl, citado en Nancy, 2006, p. 15). El acto poético es el testimonio incesante de algo que, aunque inmanente, nos excede. Tomar la palabra es siempre un acto de desobjetivación a través del cual acaso pueda decirse eso que somos en el proceso incesante de convertirnos en sujetos y desaparecer como tales.

Voi che vivete sicuri
Nelle vostre tiepide case,
voi che trovate tornando a sera
Il cibo caldo e visi amici:
Considerate se questo è un uomo
Che lavora nel fango
Che non conosce pace
Che lotta per mezzo pane
Che muore per un sì o per un no.
Considerate se questa è una donna,
Senza capelli e senza nome
Senza più forza di ricordare
Vuoti gli occhi e freddo il grembo
Come una rana d'inverno.
Meditate che questo è stato:
Vi comando queste parole.
Scolpitele nel vostro cuore
Stando in casa andando per via,
Coricandovi alzandovi;
Ripetetele ai vostri figli.
O vi si sfaccia la casa,
La malattia vi impedisca,
I vostri nati torcano il viso da voi.

Primo Levi, “Se questo è un uomo”, 1947.

V. Un arte para la vida desnuda

Antes de terminar esta sección querría llamar la atención sobre la potencialidad de las ideas de Agamben en el contexto de la estética contemporánea. No sólo el arte ha proporcionado nuevos modos de acercamiento al problema político, tal como hemos señalado, sino que también la perspectiva política permitiría repensar algunos fenómenos del arte actual.

En efecto, uno de los múltiples modos de pensar los vínculos entre arte y política en la modernidad es aquel que intenta mostrar la relación entre la “autonomización” de la esfera del arte —y por consiguiente del discurso filosófico que la estudia, la estética— y la construcción metafísica de un sujeto cuyo correlato político será el individuo-ciudadano. Ciertamente, como vimos en el primer capítulo, autores como P. de Man o T. Eagleton han intentado pensar el modo en que la categoría filosófica de “estética” es la que provee en sistemas como los de Kant o Hegel un principio de articulación para una subjetividad irreparablemente escindida. De este modo, la estética ofrecería la posibilidad de volver a pensar en el interior del individuo lo que, dicho cartesianamente, podría llamarse un ámbito de reunión entre el cuerpo y el alma.

Esta mirada crítica sobre la “ideología” implícita en el doble proceso de surgimiento de la estética y autonomización de la esfera del arte, ofrece, así, una explicación posible de los pliegues que fue adoptando la relación de “cohesión originaria” entre arte y política sentenciada ya, como supo ver Agamben, desde los orígenes del pensamiento occidental por Pláton y Aristóteles (*IS*, p. 149). Como hemos venido argumentando, lejos de tratarse de esferas separadas que eventualmente pueden acercarse en determinadas coyunturas, arte y política, estética y filosofía política se complementan en la búsqueda de modelos posibles de sociabilidad y de modos nuevos para el “hacer” humano.

Teniendo en cuenta la relación intrínseca entre arte, estética y política que esta perspectiva explora de un modo fecundo, es posible decir, no obstante, que la creciente importancia del concepto filosófico de “vida” paralela al declinar del concepto de “sujeto” a lo largo del siglo XX, exigiría una nueva mirada sobre la cuestión. Ya a comienzos del siglo pasado, con las llamadas “filosofías de la vida” primero y luego con el auge de los estudios sobre biopolítica, una nueva relación entre arte y política se vislumbra. En efecto, ¿qué sucede cuando el arte no es producido por “sujetos” para ser consumido por “sujetos” sino que toda la línea que va desde el creador hasta el espectador está atravesada por la vida biológica? Acaso las ideas agambenianas que hemos estado comentado proporcionen algunas respuestas provisionarias a la cuestión.

El proyecto moderno de mantener unidos (luego de haberlos distinguido prolijamente) dentro de ese artefacto llamado “hombre”, el alma y el cuerpo, o el *bios* y la *zoé* a través de la estética, ha fracasado. La obra de arte ya no es el testimonio más perfecto de que el sujeto ha conquistado su autonomía, sino, en todo caso, uno de los lugares en el que se evidencia su radical escisión. ¿Qué sucede cuando el arte —habiendo asumido como propia la crítica a la centralidad de la subjetividad— deja de ser un dominio del sujeto, para el sujeto? En la época

en la que el Estado ha tomado a su cargo el control de la vida biológica del hombre, ¿qué nos proponen ciertas prácticas artísticas al exhibir excrementos, sangre, semen, orina, pus, secreciones y todo tipo de “desechos biológicos” propios? ¿Significa esta supremacía del cuerpo, esta exaltación de sus funciones naturales, un paso hacia adelante en la emancipación de los cuerpos? ¿Se trata de una celebración alegre de la insumisión, la espontaneidad, la revuelta? ¿Cuál es el lugar del llamado “arte abyecto” entre los dispositivos biopolíticos? ¿Qué significa su aceptación como “arte oficial”, su institucionalización, su conversión en “la nueva religión alternativa para ateos” (Thorton, 2008, p. 12)?⁵¹

Examinaré a continuación algunas derivas del arte actual que, deudor de las vanguardias, se presenta como un movimiento crítico y liberador de las vestiduras de un “arte aurático” a través de la exaltación de la “vida desnuda” que funciona al modo de un nuevo ropaje, grandilocuente y revulsivo, supuestamente comprensible sólo “para iniciados”. Para terminar, volveré a la idea de arte como testimonio tal como se la presenta en *QrA*.

1. Biopolítica y vida desnuda como el nuevo contexto del arte: las ropas nuevas del emperador

Entre los intentos de considerar el arte actual desde una perspectiva biopolítica se destacan los trabajos de Jean Clair y de Rodrigo Zúñiga.⁵² En su libro *De inmundo, Apofatismo y apocatástasis en el arte de hoy*, J. Clair analiza, no sin cierta indignación, la fascinación del arte actual por la carne, los humores corporales, la abyección y toda la “ritualidad de una fisiología desnuda”. Arriesgando una especie de hipótesis política, Clair señala:

todo ocurre como si, de la exposición de estos cuerpos entregados al horror, otro cuerpo, el social, sacase una necesidad y, quizás, las condiciones mismas de su cohesión, todo ocurre como si la unidad del *socius*, antiguamente asumida por lo religioso y lo político, [...] encontrara su cimiento en la manifestación pública de una escatología aceptada y celebrada. (Clair, 2007, pp. 25-26)

⁵¹ Este libro ofrece un análisis no suficientemente crítico pero sí muy descriptivo del lugar privilegiado del arte contemporáneo entre los bienes de consumo de lujo entre las clases acomodadas de Europa y EE. UU. Aunque la presentación del multimillonario negocio del arte se haya visto modificado por la crisis del 2008, la caracterización de este mundo de consumo como una congregación eclesiástica secularizada parece aún muy acertada.

⁵² Tomo en consideración las investigaciones de estos dos autores que, tratándose en un caso de un renombrado investigador francés (Clair) y en el otro de un estudioso chileno (Zúñiga), permiten plantear un estado de la cuestión que amplíe la reflexión a una situación del arte que excede el ámbito europeo y norteamericano.

De este modo, aunque sin mayores precisiones conceptuales, se presenta el arte abyecto como una producción específicamente biopolítica que establece la autoridad de un poder sobre los cuerpos desnudos. No obstante, esta indicación política es lentamente solapada a lo largo del libro por una explicación de orden más antropológico y psicoanalítico que buscará, a través de la ambigüedad de la noción de lo sagrado y la distinción freudiana del erotismo anal y el erotismo genital, definir esta compulsión por lo inmundo en términos de retorno al infantilismo de la humanidad.

En los tres ensayos reunidos bajo el nombre de *La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y biopolítica*, R. Zúñiga también se pregunta por la dimensión biopolítica del arte contemporáneo analizando tres cuestiones. En primer lugar, analiza la obra *Self* de Marc Quinn, donde se exhibe la escultura de su rostro hecha con su propia sangre congelada, y que le parece a Zúñiga un “testimonio [...] de las transformaciones de lo humano en las que el capitalismo se consolidó como gestión distributiva de lo viviente” (Zúñiga, 2008, p. 40). En segundo lugar, ofrece una mirada crítica sobre la “estética relacional”, cuya propuesta de devolver al arte su relación con la comunidad, en términos de una resistencia para el surgimiento de nuevas formas de subjetividad, le parece inviable ya que “pone en evidencia las dificultades endémicas que entraña la obsesión moderna por la potencia política del arte” (*idem*, p. 45). Y, en tercer lugar, analiza las prácticas performáticas de Santiago Sierra, quien convierte los cuerpos participantes de sus *performances* en fuerza operativa, es decir, dispone al modo de un soberano de los cuerpos vivientes, a través de una contratación en obvias condiciones de explotación; y todo ello en nombre de un “rupturismo cínico y desencantado”. Este libro aborda de un modo más directo la cuestión política implícita en el arte actual, pero lo hace, por un lado, suponiendo que precisamente es allí donde reside su falla: el arte contemporáneo debe, para Zúñiga, dejar de obsesionarse por “el vínculo comunitario”; y, por otro, lo hace reduciendo la biopolítica a “un contexto cultural y social”, a una especie de clima de época más o menos general.

Así, podríamos decir que si Clair parecía quedar atrapado, al menos por momentos, en una retórica indignada y escandalizada que se erige contra las vanguardias en nombre de algún tipo de “utopía” ilustrada del arte, Zúñiga parecería asumir una perspectiva escéptica para la cual la cohesión entre arte y política ya no es evidente. En ambos casos, además, un recurso a categorías psicoanalíticas (lo Real y lo simbólico, el tabú, etc.) es el que permite, en definitiva, explicar la obsesión escatológica de los artistas de hoy.

Pero ¿es ésta la única manera de entender la compulsión del arte por hacer hablar los cuerpos hasta arrancarles el secreto último de nuestra esencia? ¿Se podría, acaso, preguntar

por el arte actual desde la perspectiva del niño en el cuento de Andersen, es decir, preguntar inocentemente por la desnudez frente al pomposo desfile de un emperador desnudo, aun a riesgo de ser un estúpido? Sin renunciar a la necesaria cohesión entre arte y política ¿cómo podría entenderse el destino biopolítico del arte?

He ofrecido en el presente capítulo una lectura posible de la interpretación agambeniana de la hipótesis biopolítica y es a partir de ese marco desde el cual abordaré algunos ejemplos del arte contemporáneo. Esto es, desde esta perspectiva genealógica que, lejos de pensar la vida desnuda como un dato natural, último e irreductible al cual el artista se retrotraería para acceder a un estadio primitivo de la civilización, la piensa como “vida desnudada”, es decir, como el resultado de una producción de poder específica uno de cuyos dispositivos fundamentales es el arte que, estetizando el *detritus*, transforma en un objeto de goce y hasta de veneración aquello en lo que el poder nos ha convertido para controlarnos —nuestra fisiología torturada, mutilada, retorcida— hasta lograr la confesión más pura y obscena.

2. Ironía del dispositivo: la mierda como esencia última

Enumeremos entonces algunos ejemplos. El uso de heces como material primario de la expresión artística no es una novedad. En efecto, puede reconstruirse, como lo hace Clair, una larga historia desde la hoy clásica *Merda d'artista* (1961) de Piero Manzoni (ver figura 10): noventa latas que conservan excrementos del artista vendidas inicialmente según su peso en oro; Otto Mühl y sus seguidores que, a partir de la década del setenta, se entregan a rituales de autoflagelación, ingesta de excrementos y de orina en nombre de la liberación de una sexualidad más plena a la Reich: “Masacrar humanos no debe seguir siendo un monopolio del Estado”, declara Mühl buscando escandalizarnos; el *Autorretrato con mierda* y las diversas fotografías de David Nebreda (ver figura 11 y figura 15), distribuidas “misteriosamente” a partir de la década del ochenta, acaso la más perfecta construcción —lista para su consumo— del artista-loco-en-busca-de-su-sanación-a-través-del-arte que haya en la actualidad; *Cloaca* (2000) (ver figura 12), de Wim Delvoye, la instalación de una enorme máquina fabricadora de mierda que simula el funcionamiento del sistema digestivo humano; *Shit* (2008) (ver figura 13), la exposición de Andrés Serrano que exhibe sesenta y siete enormes fotografías en primer plano de mierda propia y de distintos animales, realizada con la intención de “provocarse incluso a sí mismo” y para mostrar la “belleza incluso en lo más asqueroso”.

Todos estos artistas entregados al ritual de quitar una confesión íntima y “verdadera” a los cuerpos a través de la exhibición de las heces, parecen estar atrapados en la lógica irónica

de los dispositivos anatomopolítico y biopolítico. Instalando la mierda en el lugar de la esencia eternamente escondida que debe al fin ser liberada, en el lugar del espejo fiel que nos dice sin tapujos, cruelmente, quienes somos, el arte abyecto es absolutamente funcional al dispositivo biopolítico.

Así como, según dice Foucault, el dispositivo de sexualidad ha logrado con astucia someternos a la “austera monarquía del sexo”, destinándonos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas, prometiendo una liberación imposible; el arte abyecto funciona produciendo obras que construyen el nuevo mito de la esencia escatológica de lo humano, sometiéndonos a una austera monarquía de las heces y obligándonos a aceptar en ellas una forma de socialización que, lejos de ser nueva, es aquella en la que de hecho hemos sido instalados desde las políticas públicas. En efecto, estas obras —fotos, documentos, restos conservados al modo de “pruebas” de vida o de muerte— en nada se diferencian de los archivos biopolíticos de control policiales u hospitalarios más que en su presentación ritual en el último contexto sacralizado de la actualidad: el museo o la galería de arte.

A comienzos de los años sesenta el performer Jean-Jacques Lebel pronunciaba en el Instituto Di Tella de Buenos Aires una teoría escatológico-revolucionaria que podríamos, quizás, considerar como el resumen perfecto de los principios básicos del arte abyecto: “el arte y la mierda están intrínsecamente ligados. Militamos para que los artistas se conviertan en propietarios de sus medios de producción y circulación, es decir del esfínter” (citado en Longoni, 2009, p. 37). Frente a este discurso escandalizador de morales burguesas, podríamos acaso responder, inocentemente, como el niño del cuento de Andersen, con la última frase de *La voluntad de saber*: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra «liberación»” (Foucault, 1990, p. 194).

3. El arte como testimonio: dos cuerpos iguales no son el mismo cuerpo

“Después de Auschwitz toda
la cultura es mierda de perro”

T. W. Adorno

El “caso” de David Nebreda parece haber despertado la curiosidad del discurso estético, ávido de encontrar su propia justificación en este nuevo contexto. Sus fotografías, tomadas en el departamento de Madrid en el que se dice está encerrado hace unos veinte años después de

haber abandonado la medicación psiquiátrica por un diagnóstico de esquizofrenia, se ofrecen como un espectáculo sórdido y provocador para el pensamiento estético. Su cabeza enterrada bajo una montaña de excremento parece suscitar un silencio sacralizante y horrorizado. Su cuerpo caquéxico, desnudo, demacrado, mutilado con navajas, agujas, cuchillos o tijeras, nos espanta, nos deja sin palabras. Se ha llegado a decir que pese a ser omnívoro, “el sistema del arte contemporáneo no ha encontrado todavía la manera de digerir a este personaje”, que tenemos muletas conceptuales demasiado endebladas como para comprender el peso de esa realidad (Ramírez, 2003, p. 79). Es posible. Y, no obstante, hablamos, consumimos, digerimos. Digerimos un producto por su aspecto en nada distinto a los dibujos de Zoran Music, el pintor que dibuja lo que ve cuando es deportado y enviado a Dachau, precisamente al “Anus Mundi”, al decir habitual de los SS, quienes a su vez consideran a los deportados como *Dreck* —montoncitos de mierda, según un testimonio recogido en la película *Shoah*. Esos dibujos de trazos tan suaves y en papeles tan delgados que corren el riesgo de desaparecer, muestran cuerpos igualmente demacrados y desnudos, con los rostros retorcidos y los ojos desorbitados (ver figura 14).

Pero entre las fotos de Nebreda y los dibujos de Music hay una diferencia fundamental: allí donde el cuerpo mancillado de Nebreda parecería buscar la elucidación de lo esencial a través de la auto-negación, parecería querer devolvernos a la “originalidad” de una vida desnuda torturada e informe anterior a toda forma posible; los cuerpos de Music no parecen desnudos, sino desvestidos, despojados de sus ropas —su cultura, sus historias— por una maquinaria infernal de la que es posible suponer que, lejos de habernos liberado, hemos introyectado y ahora consumimos avergonzados y estremecidos en su versión espectacular en las fotografías de Nebreda.

Así, frente a un arte que se entrega gustoso y sufriente a la producción del martirio biopolítico buscando una restitución a la condición primordial —una “apocatástasis”— puede pensarse un arte que, por el contrario, en su mera condición de “testimonio”, de “comentario perpetuo” denuncia los dispositivos de desnudización a los que seguimos sometidos. Un arte que sea un ejercicio del “aguijón del pensamiento contra sí mismo”, un arte que pueda —como ha señalado F. Rella en su particular “uso” del concepto agambeniano de arte como testimonio de la vida desnuda— hablar de lo inhumano como ninguna narración histórica puede hacerlo, o mejor, como ninguna narración histórica puede hacerlo sin tener en cuenta el entramado de historias que se mueven entre los hechos y los posibles, entre lo decible y lo indecible (Rella, 2010, p. 97). Un arte que —como afirma J. Clair sobre los dibujos de Music, también haciéndose eco explícitamente de los análisis agambenianos— pueda restituir los

rostros, los semblantes, los rasgos, a los cadáveres amontonados, al amasijo de carne mezclada y reducida al anonimato:

Ocuparse del semblante, del *visum*, de lo que está destinado a ser visto y distinguido [...] fue la labor diaria del dibujo. En aquel lugar abandonado a la heteronomía de lo que ya no tiene rostro, Music recuperaba las reglas de los rasgos, esa norma de lo viviente que con tanta justicia se llama *fisio-nomia*. (Clair, 2007a, p. 52)

¿Es esto suficiente para la construcción de nuevas formas de socialización? Sin dudas no lo es, pero sí parece necesario aún un ejercicio negativo de denuncia, de comprensión, que el arte puede llevar a cabo. Un arte que —sin hacerlo en nombre de ninguna nueva utopía de liberación, ni de ninguna esencia humana que busque preservar o restaurar— nos ayude a encontrar (¡nunca a digerir!) los restos del irredento pero superviviente mundo de la memoria; las huellas, los jirones que darán por siempre testimonio de una desaparición que es siempre resistencia, pues vuelve, como un fantasma merodeador, a hacer posible su recuerdo.

Pero, además, acaso sea posible desactivar el viejo “uso” del arte, ese arte destinado a custodiar una esencia —no importa cómo se defina— improfanable y restituir las heces al uso común, más allá de todo finalismo y esencialismo. Un arte que pueda, como se sugiere al pasar en “Elogio della profanazione”, “profanar la defecación misma” que ha sido separada y escondida a través de una serie de dispositivos y de prohibiciones (*P*, p. 99), y de la que el arte abyecto, con suerte, sólo “ha gozado en forma de transgresión perversa”. La defecación, vista desde un punto de vista arqueológico, es un “campo de tensiones polares entre naturaleza y cultura, lo privado y lo público, lo singular y lo común” (*P*, p. 99); por ello, el arte, como los niños, podría inventar nuevos usos y enseñar a jugar con ella siempre que logre arrancarla, a través de la parodia, de los dispositivos que la vuelven improfanable.⁵³

⁵³ El ejemplo que Agamben da, aunque sin detenerse en su análisis, es el de la escena de la defecación colectiva y del almuerzo en el encierro, en la película “El fantasma de la libertad” (1974) de Luis Buñuel. Allí vemos una inversión paródica de la relación convencional entre el ritual común de la comida y el ritual privado del uso del baño: un grupo de personas se sientan en inodoros alrededor de una mesa y conversan mientras defecan y, luego de tirar la cadena, uno de los comensales se retira a la sala de almuerzo, dónde se dispone a comer en soledad. De este modo, las heces son restituidas al uso común a través de una estrategia paródica en la que, sin exhibirlas al modo de un último espejo en el que debemos reflejarnos, se las destituye de la esfera separada en la que han sido mantenidas a la vez que, a través de su sustitución por la comida, se muestra el carácter arbitrario de toda separación y sacralización de los productos humanos.



Figura 10: Piero Manzoni, *Merda d'artista* (1961)



Figura 11: David Nebreda, autorretrato con mierda (1997)



Figura 12: Wim Delvoye, *Cloaca* (2000)



Figura 13: Andrés Serrano, *Shit* (2008)



Figura 14: moribundo retratado por Zoran Music en el campo de Dachau (1945)

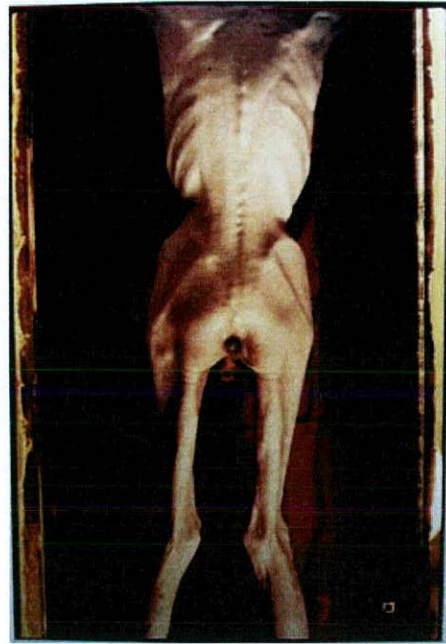


Figura 15: D. Nebreda, autorretrato



Figura 16: fotografía tomada por un miembro del *Sonderkommando* desde dentro de la cámara de gas, luego de un gaseamiento

3.D. UNA GENEALOGÍA DE LA ESCISIÓN DE LO VIVIENTE

Hemos visto en este capítulo cómo una preocupación por la vida, su relación con la política, el derecho, la teología, la economía y el lenguaje, emerge en los diferentes tomos del proyecto filosófico de más largo aliento que Agamben emprendiera en 1995. Ciertamente, Agamben ha pensado allí las diversas “máquinas” —biopolítica (*QrA*, p. 80), gubernamental (*RG*, p. 9), providencial (*RG*, p. 125), etc.—, todas ellas artificiales, que como los dispositivos, capturan, orientan, interceptan, modelan, controlan y aseguran los gestos, las conductas y los discursos de los seres vivientes (cfr. *CèD*, p. 22). Éstas no son sólo máquinas represivas, aparatos de control, sino que son productivas: producen realidades que primero ordenan en polos opuestos y luego vuelven indiscernibles, en un constante proceso de articulación y desarticulación. Centros vacíos que giran en falso estableciendo jerarquías opresivas y eficaces y transformando en operatividad la inoperosidad de la vida.

En *L'a*, escrito entre medio de los tomos de *Homo sacer* pero excluido de la saga, se presenta una reflexión sobre el funcionamiento de otra máquina, que, siguiendo a Furio Jesi, Agamben llama “máquina antropológica”. El modelo de la “máquina mitológica” que Jesi elabora en su obra, acaso proporcione algunas pistas para pensar el concepto de “máquina” nunca tematizado como tal por Agamben y, sin embargo, tan importante en su ejercicio diagnóstico.⁵⁴ Si bien Jesi no es mencionado en *L'a* más que subrepticamente (*L'a*, p. 34), Agamben ya le había dedicado dos artículos, uno muy breve a modo de introducción a la bellísima lectura del “Bateau ivre” de Rimbaud —“Il talismano di Furio Jesi” (1996)— y otro más extenso —“Sull' impossibilità di dire Io” (1999)— publicado en la revista *Cultura tedesca* y compilado luego en *PP*.

La filosofía de la mitología de Jesi, heredera de la distinción de K. Kerényi entre “mito” (origen) y mitología (narraciones sobre el origen), propone el modelo epistemológico de la “máquina mitológica” que, frente a aquellos teóricos que ven en el mito una especie de “epifanía de fuerzas extrahumanas” (Manera, 2009, p. 1), supone en él un incognoscible, una no-sustancia, algo que no está [*ciò che non c'è*], una *nada* que da la impresión de ser *algo* y que, no obstante, puede servir para dirigir en su nombre una movilización colectiva (Jesi, 2002, p. 30 y ss.). A esta noción compleja y vaga, que corre el riesgo de volverse ella misma “mítica” incluso entre los estudiosos, Jesi contrapone la idea de “material mitológico” que se

⁵⁴ En *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, E. Castro señala la importancia de este concepto y da cuenta de lo que considera sus principales características, sin referir, no obstante, su uso a la herencia de Furio Jesi, cfr. ed. cit., pp. 88-89.

muestra como el resultado de un mecanismo de producción de sentido reconducible, en definitiva, a la circulación lingüística que la máquina alimenta. Se trata de creencias, supersticiones y lugares comunes erigidos y repetidos en textos, obras literarias, documentos, monumentos, etc.

Lejos de un paradigma gnoseológico neutral, la máquina mitológica implica la estructura misma del sujeto que conoce (*PP*, p. 109) y podría describirse, entonces, como aquel dispositivo que, en el encuentro entre saber y poder, fabrica mitologías, es decir, según la formulación de Manera, “produce formas de conocimiento como si fueran verdades indiscutibles” (Manera, 2009, p. 3). El mito es, una vez deconstruido, el mito del hombre, un producto cultural que oculta su artificialidad y su carácter infundado, cuya función performativa se pone en marcha a través de los materiales mitológicos surgidos de la máquina cuando las *élites* producen su circulación en el imaginario colectivo. Es por eso que Jesi ha podido dedicarse también al estudio de los usos políticos del mito⁵⁵ y ha concebido su propia tarea como el “deber moral” de estudiar el funcionamiento de esta máquina, pues se trata, como hemos visto también en la herencia benjaminiana y foucaultiana que asume como propia Agamben, de usar los textos para comprender el presente. Así, la ciencia del mito se vuelve una ciencia del presente en la que “lo que cuenta, en el instante en el que el «material mitológico» cae bajo la investigación, es la actualización del modo de conocerlo” (Jesi, 2007, p. 350).

La mitología es pensada de manera crítica e irónica y, de este modo, Jesi demuestra y socava la secreta solidaridad entre las categorías binarias sobre las que se fundan las certezas ideológicas de una cultura. Como señala Agamben, la “potencia insuperable de la máquina está, en efecto, en la tensión que produce entre mito y mitología, entre lo preexistente y lo existente” (“Introduzione” a *Lettura del “Bateau ivre” di Rimbaud*, p. 7). La máquina mitológica es autofundante y frente a ella,

[f]rente a la esencia del lugar común —a la esencia de mito— no hay una auténtica alternativa conceptual, sino sólo una alternativa gestual, de comportamiento, que queda, no obstante, circunscripta dentro del marco delimitado por las paredes de la máquina mitológica. (Jesi, 1996, p. 30)

⁵⁵ Por ejemplo en *Germania segreta* (1967) donde propone una “ricerca sugli aspetti demonici dei rapporto tra mito e artista nella cultura tedesca del '900” que permita pensar la tecnificación del mito germano operado con los medios de comunicación masiva a partir del análisis del terreno cultural fértil para la ideología nazi, ed. cit., p. 36; cfr. también *L'accusa del sangue, La macchina mitologica antisemita* (1993), que analiza la invención del mito que afirma el uso de la sangre de cristianos como ingredientes en la preparación de comidas y bebidas prescriptas para las fiestas de la pascua judía.

De este modo, si “[m]ito es el nombre del motor inmóvil oculto en la máquina lingüística [...] donde el yo hablante, en el límite de una zona de no-conocimiento, produce incesantemente sus mitologías” (PP, p. 117), un gesto de resistencia frente al círculo mágico del mito al que cada lengua nos arroja —pues, es el lenguaje, en la lectura que Agamben ofrece de esta máquina, aquel *a priori* fundamental y oscuro sobre el que se erige el proceso gnoseológico— sería despedazar la máquina disponiendo de “un lenguaje o de un complejo de gestos” que permitieran enfrentarla en un plano en que pudiera declararse “al mismo tiempo la existencia y la no-existencia de aquello que la máquina dice contener” (Jesi, 1996, p. 31).

Así, la máquina jesiana permite delinear algos rasgos de la máquina agambeniana: se trata de un dispositivo que produce gestos, conductas y discursos, a la vez que los presenta como realidades autónomas e infundadas. Es un modelo bipolar cuyos extremos —mito e historia— se interrelacionan produciendo una zona de indiscernibilidad entre ellos. Finalmente, es un modelo “nominalista”, puesto que no se presenta como una sustancia, o como una interrelación entre sustancias, sino como una función, un girar en el vacío, que produce sujetos.

Como veremos a continuación, *L'a* es un estudio del funcionamiento de la máquina antropológica o antropogénica, es decir, de los modos en los que se ha construido la figura del hombre; estudio que debe ser leído bajo la égida de las investigaciones jesianas, pues:

Así como no puede haber para el mitólogo una sustancia del mito, sino sólo una máquina que produce mitologías y que genera la tenaz ilusión de esconder el mito dentro de las propias inescrutables paredes, así no hay tampoco, para el antropólogo, un “hombre universal”, verdadero y real en sí y por sí, más allá o más acá del yo y de los otros, de los semejantes o de los diferentes. (PP, p. 109)

Con una combinación eficaz y explosiva del nominalismo jesiano y la genealogía foucaultiana, Agamben reconstruirá en *L'a* la funcionalidad estratégica de la relación hombre-animal en la tradición filosófica occidental. A continuación, trazaré un breve mapa de la importancia de la temática de la animalidad en el contexto de la filosofía contemporánea para ofrecer, luego, una lectura en clave foucaultiana de este libro contundente y definitivo que viene a sumarse, aunque desbordándolo, al proyecto *Homo sacer*.⁵⁶

⁵⁶ Mi primera interpretación de este libro, en la que me baso aquí, ha sido publicada en “Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano”, ed. cit., pp. 338-352.

I. La “animalidad” en el centro de la escena filosófica

De la mano de la creciente importancia del concepto de “vida”, la problemática de la “animalidad” ha cobrado importancia filosófica en los últimos veinte años.⁵⁷ Esto no significa, por supuesto, que no se haya mencionado a los animales a lo largo de la historia de los discursos filosóficos de Occidente. Bien por el contrario, las bestias han asediado, oscuramente, a través de metáforas y a modo de contra-modelos, cada texto que se haya preguntado por el hombre.⁵⁸ No obstante, es recién a partir de fines del siglo pasado cuando se comienza a pensar la relación hombre-animal desde una perspectiva que explora críticamente la tradicional supremacía del primero sobre el segundo, al mismo tiempo que se piensa lo animal desde un punto de vista que busca emanciparse del pensamiento sobre lo “humano” y abrirse a un pensamiento de lo “viviente”.

Esquematisando un poco la cuestión, acaso podría decirse que han surgido dos tipos de lectura en torno a lo animal que, sin ser excluyentes, son al menos diferenciables: una que lo piensa a partir de su lugar estratégico en la construcción discursiva de la especificidad humana y otra que lo piensa desde una perspectiva ontogenética general.

⁵⁷ La importancia actual de la cuestión del animal se hace evidente frente a la numerosa cantidad de libros dedicados enteramente a ella. Cfr. por ejemplo: E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, ed. cit., donde se aborda la historia de esta cuestión desde los presocráticos hasta Derrida a partir de la hipótesis de que el pensamiento sobre el animal es la contracara de los distintos abordajes de la cuestión de la humanidad; el libro interdisciplinario editado por B. Cyrulnik *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, ed. cit.; y A. Le Bras-Chopard, *Les zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, ed. cit., que analiza el modo en que la afirmación acerca de la supremacía del hombre sobre el animal sirvió dentro de la ideología occidental para legitimar otras dominaciones y discriminaciones en el interior de la humanidad. También en el ámbito italiano postfordista se han ocupado de esta cuestión, desde una perspectiva claramente política, por ejemplo en U. Fadini, A. Negri, Ch. Wolfe (eds.), *Il desiderio del mostro, dal circo al laboratorio alla politica* (2001) o en el N° 5 de la revista *Forme di vita*, de abril de 2005, número dedicado a “L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche”. Un tratamiento de la cuestión que la vincula directamente con la cuestión biopolítica puede encontrarse en N. Shukin, *Animal Capital, Rendering Life in Biopolitical Times*, ed. cit.

⁵⁸ L. Ferry y C. Germé han compilado una importante serie de textos filosóficos dedicados a la cuestión del animal que van desde el siglo XV al siglo XX. De esta antología, por un lado, se deduce la urgencia del naciente humanismo por definir la esencia del hombre y su relación con la esfera superior de la divinidad y la esfera inferior de las bestias; y por otro lado, se hace evidente la ausencia de una pregunta por el animal independientemente de esa perspectiva humanista moderna. Si bien el objetivo último de esta selección, según lo declara Ferry en el “Prólogo”, es el de interrogar al pensamiento humanista sobre las posibilidades de plantear un “derecho de los animales” —cuestión que implica un enfoque del todo ajeno al que propondré en este trabajo en la medida en que intenta dar al animal el carácter de “sujeto” de derecho reponiendo la escisión hombre/animal allí donde pretende zanjarla— no deja de ser una buena contribución a la historia de la pregunta por la definición de la *humanitas* del hombre, historia de la que precisamente se ocupa Agamben, cfr. L. Ferry, C. Germé, *Des animaux et des hommes*, ed. cit., pp. I-VII.

El primer tipo de lectura, abocado a la evaluación crítica de los discursos “humanistas” que han pensado lo humano en relación opositiva o jerarquizada con “lo viviente”, no hace del animal un “tema” sino una especie de categoría heurística a partir de la cual desmontar la producción de la esencia de lo humano por contraposición a lo animal. Esta mirada, que piensa el problema de la “antropogénesis”, parece ser deudora del Nietzsche genealogista y ocupar a autores como Foucault, Derrida y Agamben.⁵⁹ Se trata, con las particularidades de cada caso, de un trabajo descriptivo en el que, sin proponer necesariamente nuevas interpretaciones de lo animal, se buscan —al modo de la genealogía nietzscheana— los comienzos históricos, bajos o irónicos de la escisión hombre-animal.⁶⁰

El segundo tipo de lectura busca pensar lo animal más allá de todo antropomorfismo y plantea, siguiendo de cerca el discurso literario —por ejemplo considerando las extraordinarias fabulaciones de Kafka o la “Octava Elegía de Duino” de Rilke—⁶¹, el científico y el epistemológico —partiendo desde Saint Hilaire, Simondon, o von Uexküll, por ejemplo—, la necesidad tanto de pensar un principio ontológico común a todas las especies, como de distinguir entre los “mundos perceptivos” de los animales y los hombres. Esta línea intentaría pensar algo así como un fondo común de pura diferencia entre las especies. Frente a la tesis dualista dominante en Occidente que, en un mismo gesto, opone hombre y animal y decreta la superioridad humana sobre el servilismo animal, estos pensadores buscan continuar la antigua tradición monista que concibe la continuidad de las especies y plantea una diferencia no de naturaleza sino de grados entre hombres y animales [Saint Hilaire, Simondon]. Y, frente a una biología mecanicista que concibe el animal como una *cosa*, un

⁵⁹ También R. Esposito en un artículo de 2005, quizás en discusión con Agamben, propone pensar el animal no como “il passato ancestrale, il volto di pietra, il enigma muto, ma il futuro dell'uomo —un luogo e una soglia, da cui l'uomo può trarre stimoli per un'elaborazione più complessa ed aperta della propria *humanitas*”, en “Heidegger e la natura umana”, ed. cit., p. 1.

⁶⁰ El problema de la antropogénesis recorre toda la producción escrita de Nietzsche. Especialmente revelador para ilustrar el procedimiento genealógico de esta línea que estoy tratando de describir resulta el §49 de *Aurora*, llamado precisamente “*El nuevo sentimiento fundamental: nuestra naturaleza definitivamente transitoria*”. Allí Nietzsche dice: “Antiguamente se buscaba alcanzar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su *procedencia* divina, pero esto ha llegado a convertirse en un camino vedado, pues a su entrada está el mono con otros animales de catadura no menos espantosa, y nos muestra los dientes, como diciendo «¡No sigas por esta dirección!»”, en *Aurora, Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. cit., p. 91.

⁶¹ Aunque no me ocuparé aquí de esta cuestión, es necesario mencionar cierta consideración poética o literaria de lo animal que, como señala la Elizabeth Costello de Coetzee, sin pretender “encontrar una idea en el animal [...], es el registro de una unión con el mismo”. Como señalé en el Capítulo 1.A, según esta perspectiva, la invención poética haría posible *encarnar* animales, y no sólo hacer de ellos una “cuestión” (J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, trad. cit., p. 103). Esta perspectiva poético-literaria es considerada *in extenso* y de un modo exquisito por E. Galiazo en el artículo allí citado.

conjunto mecánico de órganos de los sentidos y órganos de movimiento, lo piensan como un *viviente* cuya actividad esencial reside en la acción y en la percepción y cuyo “mundo vivido” difiere completamente del humano [von Uexküll]. Entre los filósofos contemporáneos tal vez sea Deleuze quien mejor siga estas huellas, acaso también en la línea de un Nietzsche constructor de fábulas paródicas, de figuras animales que adquieren una fuerza afirmativa en la que se pierde la evocación de lo humano.⁶²

No estoy proponiendo aquí, por supuesto, una taxonomía definitiva ni estricta, puesto que tanto la primera línea de trabajo a la que podríamos considerar “genealógica”, como la segunda, que adquiere las características de un discurso “ontológico”, han sido transitadas no sólo por Nietzsche, sino también por Derrida, Deleuze e incluso, aunque de un modo menos evidente, por el propio Agamben.

Puede pensarse, por ejemplo, en la notable interpretación que hace Derrida, en “L’animal que donc je suis” (1999), de la caracterización benthamiana del animal como aquel que puede sufrir. Allí, como señalamos en el capítulo anterior, se esboza el pensamiento de una ontología común a partir de la idea de un poder, el de sufrir, que no es un poder sino una posibilidad sin poder, o posibilidad de lo imposible, finitud radical, vulnerabilidad angustiante que comparten seres humanos y animales (Derrida, 1999, pp. 251-301 y su traducción en Derrida, 2008, pp. 15-68).

A su vez, la lectura deleuziana del animal ha sido interpretada como la apertura a una comprensión no esencialista de lo humano a partir de una crítica al humanismo. Así, por ejemplo A. Sauvagnargues propone que el animal es para Deleuze un concepto estratégico de un “fenómeno anómalo, [de un] devenir que le permite a la humanidad pensar la cultura en términos de pluralidad” (Sauvagnargues, 2006, p. 13).

También Agamben parece haber incursionado en el terreno de una ontología de lo común entre hombres y animales en algunos momentos de su producción en los que intenta pensar una “vida” que no sea “vida desnuda”, aunque su interés por ahora parezca

⁶² Aunque Nietzsche suele ser pensado como un exponente eminente de la primera línea de pensamiento, es decir, como el gran crítico de la producción de lo “humano” a partir de una consideración de la animalidad en el hombre, quisiera al menos dejar sugerida la posibilidad de considerar sus tesis acerca del animal desde esta perspectiva más afirmativa —es decir, como una tesis “ontológica”— que piensa el estatuto de lo viviente en términos de tránsito, de pasajes entre el mundo animal y el mundo humano, tal como sucede especialmente en *Así habló Zaratustra*, pero también por ejemplo en el §57 de *Humano demasiado humano II, El viajero y su sombra*. En este sentido lo entiende por ejemplo M. B. Cragnolini en “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana”, ed. cit. Y en “Los animales de Zaratustra: Heidegger y Nietzsche en torno la cuestión de lo viviente animal”, ed. cit.

eminentemente centrado en el trabajo genealógico de rastrear los mecanismos de creación de esta última. En efecto, sus trabajos sobre el problema de la “vida” parecen llevarlo a recorrer ciertos lugares comunes de esta otra línea de trabajo, en la medida en que piensa la “vida” más allá de lo “humano” y en la inestabilidad de los límites “entre lo humano y lo animal, lo monstruoso, lo impersonal y asubjetivo” (Giorgi y Rodríguez, 2007, p. 15). Volveré a esta cuestión en el Capítulo 4.A.

II. Genealogía de las diferenciaciones entre hombre y animal

“El humanismo ha sido, de alguna manera, la pequeña prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años”

M. Foucault

“[...] un filósofo que diga que la distinción entre humano y no humano depende de si uno tiene la piel blanca o negra y un filósofo que diga que la distinción entre humano y no humano depende de si uno conoce la diferencia entre un sujeto y un predicado se parecen más de lo que difieren.”

J. M. Coetzee

1. Pensar el animal en la huella de Derrida y Foucault

En lo que sigue, plantearé una lectura de *L'a* a la luz de algunas huellas inconfesadas o confesadas en voz baja que, según creo, habitan el texto. En este sentido, un precursor ineludible, aunque eludido por el propio Agamben, es el pensamiento derridiano sobre el animal. En efecto, en una conversación con Roudinesco (2001), Derrida afirma que la “cuestión-de-la-animalidad” es decisiva por su valor estratégico en la medida en que representa “el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo «propio del hombre», la esencia y el porvenir de la humanidad” (Roudinesco y Derrida, 2003, pp. 73-74).

Es, sin embargo, un texto anterior, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, el que resuena cuando leemos *L'a*. Allí, Derrida emprende una tarea de lectura —tan sediciosa como minuciosa— de algunos textos de Heidegger, para deconstruir entre los hilos de su trama aquello que presenta para él la “resistencia nodal”, lo que está en suspensión en aquel

pensamiento: la cuestión del espíritu. Uno de los hilos conductores para pensar esto será justamente el discurso heideggeriano sobre la animalidad. Derrida confiesa una vieja inquietud en torno a los discursos sobre la animalidad, no sólo el heideggeriano. Pero encuentra en éste una ininterrumpida oposición entre *Dasein* humano y animal que

da la impresión de [...] entregarse a una retórica tanto más perentoria y autoritaria cuanto más trata de disimular su confusión. Deja intactos [...] los axiomas del humanismo metafísico más profundo, y no exagero cuando digo que más profundo. (Derrida, 1989, p. 28)

Es en las tesis metafísicas sobre la falta de mundo (*weltos*) de la piedra, la pobreza de mundo del animal (*weltarm*) y la creación de mundo del hombre (*weltbilden*), presentadas en los cursos publicados como *Los conceptos fundamentales de metafísica* donde esto se hace evidente. Dichas tesis se presentan para responder a la pregunta por el mundo, pero, señala Derrida, de alguna manera deben también contestar a una cierta pregunta sobre la posibilidad de acceder y determinar la vida. Derrida analiza especialmente la tesis del *Weltarmut* animal mostrando una incompatibilidad entre la noción de carencia, que indica una privación pero no una ausencia total de mundo, y la de alteridad, la idea de que la relación del animal con el ente es *diferente*. En definitiva, si bien Heidegger pretende respetar la diferencia de estructuras para evitar el antropocentrismo, reintroduce necesariamente la medida del hombre, puesto que el significado de la carencia sólo puede estar referido al *Dasein*, tiene sentido sólo desde un mundo no animal a partir del cual se la mida. Pobreza y privación implican jerarquía y evaluación: Heidegger no puede evitar una cierta teleología antropocéntrica.

Derrida se ha propuesto aquí mostrar la lógica implícita en las argumentaciones heideggerianas para “exhibir los mecanismos aterradores del programa humanista”, dejando cautelosamente en suspenso la pregunta acerca de la posibilidad de su modificación.

Este mismo gesto es el que está presente en *L'a*: se trata de desarticular una lógica, de detenerse en la descripción pormenorizada del funcionamiento de un mecanismo de separación entre el hombre y el animal, sin apresurar una respuesta definitiva acerca de los modos viables de salida. Pero este libro no sólo comparte la generalidad de un gesto, sino que vuelve, igual que Derrida, sobre aquellos cursos invernales de 1929-30 en que Heidegger se propusiera pensar de modo más radical la relación entre el simple viviente y el *Dasein*. Para Agamben, Heidegger será el último eslabón en la historia de los intentos de articulación entre hombre y animal que, partiendo desde Aristóteles, ha construido una “máquina antropológica” para producir lo humano a partir de su oposición. Por ello, no intentará aquí dar nuevas definiciones del hombre o del animal, o de la “vida” en general sino solamente dismantelar la

marcha de esa máquina en la que “la humanización integral del animal coincide con la animalización integral del hombre” (*L'a*, p. 80).

Pero no sólo pensamiento derrideano sobre lo animal sobrevuela este libro sin ser explicitado nunca. Otra presencia, un “fantasma recorre *L'a*” desde comienzo a fin: el fantasma de la indocilidad reflexionada de la crítica foucaultiana. Presencia inquietante que lo asedia entre citas y menciones implícitas cuyo sentido se hace presente a la vez que se oculta. Un fantasma insurrecto que invita al abandono incluso del maestro más venerado, Heidegger.

Podríamos acaso decir que *L'a* es a la separación hombre/animal, lo que *La voluntad de saber* es al sexo: la descripción de un dispositivo irónico que instala a una y otro en el lugar de la esencia; dispositivo, entendido en el sentido “técnico” que Foucault daba al término, y sobre el que hace muy poco Agamben ha vuelto, es decir: la red que se establece entre un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, medidas administrativas, proposiciones filosóficas y científicas, etc., con la función eminentemente estratégica de manipular las relaciones de poder (Foucault, *DE* III, p. 299 y *CèD*, p. 6).

Aunque, por cierto, Foucault es aquí apenas mencionado, hay, no obstante, algunos indicios textuales para establecer este paralelo. El más evidente quizás se la vuelta sobre la hipótesis de una biopolítica extendida hacia los comienzos de la política occidental, sobre la que ya había trabajado en *Homo sacer I* y *III*. El concepto foucaultiano es retomado y puesto en relación con la investigación aquí planteada en torno al nexo entre hombre y animal. Al enumerar las tesis que se desprenden de este trabajo, Agamben señala en quinto lugar que:

El conflicto político decisivo, que gobierna cualquier otro conflicto, es, en nuestra cultura, el que existe entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, así, pues, al mismo tiempo y desde el origen biopolítica. (*L'a*, p. 82)

Más allá de las “correcciones” que hubiera presentado al concepto de biopolítica, se hace evidente en esta cita por un lado, que Agamben considera también este trabajo como una extensión de la investigación foucaultiana, y por otro, que, al igual que Foucault, Agamben está aquí interesado por una animalidad en relación con la humanidad.

En un nivel aparentemente sólo textual, resuena otra presencia foucaultiana cuando leemos:

La máquina antropológica del humanismo es un *dispositivo irónico*, que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano. (*L'a*, p. 35)

En efecto, al definir esta máquina, Agamben no sólo hace uso del término técnico foucaultiano, “dispositivo” sino que a su vez lo califica de irónico, quizá evocando la fulminante frase, que ya hemos citado, con la que concluye *La voluntad de saber* (Foucault, 1990, p. 194). Así como el dispositivo de sexualidad astutamente ha logrado someternos al aburrido reino del sexo, la máquina antropológica funciona instalando (produciendo) una zona de indiferencia absolutamente vacía en la que se supone se separa lo verdaderamente humano de lo animal, pero en la que sólo se separa la vida de sí misma, y, con ironía, sustituye su producto —la desarticulación práctica y política entre cuerpo/alma, viviente/logos, natural/social— por el inocuo misterio metafísico de la unión entre estos elementos.

Hay una única cita de Foucault, perteneciente precisamente a *La voluntad de saber*, usada como epígrafe al §18: “Todos los enigmas del mundo nos parecen leves en comparación con el minúsculo secreto del sexo” (*L'a*, p. 83). Aunque su función podría parecer sólo un pequeño aval de la idea benjaminiana de la satisfacción sexual, combinado con los elementos que acabo de mencionar, tal vez nos permita considerar toda la descripción llevada a cabo aquí como el mejor ejemplo, dentro de la obra agambeniana, del ejercicio de una tarea de tipo genealógica similar a la que propuso Foucault en el libro que se está citando.⁶³

Finalmente, y para terminar de ampliar las referencias implícitas a Foucault, en la última página de *L'a*, allí donde se propone evitar las nuevas mitologías y hacer inoperante la máquina, se vuelve sobre la “clásica” imagen del hombre como ese “rostro de arena” que podría borrarse en los límites del mar, con la que terminaba *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1984, p. 375). Esta imagen, célebre en el contexto del pensamiento anti-humanista de los sesenta, acaso termine de habilitar una lectura de *L'a* como un libro que, sin pretender desentrañar la esencia de un destino ontológico de hombre, pretende continuar el trabajo arqueológico-genealógico sobre los modos de construcción de lo humano. Así, inscripto en un contexto foucaultiano, *L'a* podría ser la historia de la operación de la máquina de producir hombres, pero historia instrumental y política: no la descripción de una fatalidad o el trazo de una nueva y más originaria ontología, sino el desenmascaramiento de los engranajes imposibles sobre los que reposa la “humanidad”.

⁶³ Volveré sobre la cuestión de la satisfacción sexual en el Capítulo 4.A.

2. La máquina antropológica, de Aristóteles a Heidegger

Según se sigue de la taxonomía de Linneo, el *Homo sapiens* no es una sustancia ni una especie claramente definida, sino un artificio, una máquina para producir el reconocimiento de lo humano. La diferencia específica del hombre no es un dato, sino un imperativo, el del auto-reconocimiento como miembro de la especie. La máquina antropogénica era una máquina óptica, construida al modo de un laberinto de espejos, en la que el hombre veía su imagen siempre deformada con rasgos de mono. Agamben se servirá de esta figura para mostrar el devenir del dispositivo metafísico-político de constitución de lo humano a partir del reconocimiento en lo no-humano.

Como siguiendo el precepto “*divide et impera*”, esta operación ha consistido desde el comienzo de la cultura occidental en la cesura, oposición, articulación y división de la vida en el interior del animal humano. Gracias al aislamiento y la descomposición de sus componentes se ha logrado instituir una zona de indiferencia entre hombre y animal, que es la “vida separada y excluida de sí misma, la vida desnuda”. Detrás del problema aparentemente teórico de la distinción entre las especies, se hace evidente el problema ético-político de la jerarquización implícita en toda separación que conlleva la posibilidad de dominar —de disponer de su vida— a aquellos seres identificados como “otro” en la hoy evidente línea que va desde el animal a la mujer o al judío.⁶⁴

No por casualidad es en la filosofía aristotélica donde Agamben encuentra la primera “identificación de la vida desnuda”. En *De Anima* (412 a), siguiendo el mismo procedimiento de aislamiento que aplicó para el ser en *Metafísica*, Aristóteles aparta de entre varios modos del término “vivir”, el más general y separable: la vida vegetativa. La función nutritiva se convierte en el principio en función del cual la vida puede ser atribuida a un cierto ser; y, desde entonces, la vida será producto de la articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales, que permite aislar dentro del hombre una vida animal a partir de la cual se puede establecer una oposición entre hombre y animal y organizar la compleja economía de las relaciones entre el hombre y los animales.

⁶⁴ Lo cual acerca el planteo de Agamben a toda una línea de pensamiento que, desde Horkheimer y Adorno, explora la relación entre la constitución del sujeto y la posibilidad de dominio, llegando a la postulación de que la relación de dominio establecida con la naturaleza es el modelo necesario del dominio de otros seres humanos. Cfr. E. de Fontenay mencionado, especialmente: Cap. I: “*Acheminement vers leur non-parole*”, ed. cit., pp. 17-26.

A partir de allí, la trampa humanista ha consistido en hacernos creer que el hombre es producto de un misterio metafísico de la unión entre elementos heterogéneos (cuerpo/alma; viviente/*logos*), cuando, por el contrario es el “resultado de la desconexión entre esos elementos y por eso, aquello que nos urge pensar es el “misterio práctico-político de su escisión” (*L'a*, p. 24).

De este modo, la máquina antropológica trabaja con un mecanismo que resulta familiar para un lector de Agamben: para producir lo humano a partir de la oposición hombre-animal, se opera un doble movimiento contradictorio de exclusión-inclusiva y de inclusión-exclusiva: como el hombre es un supuesto, la producción de lo humano excluye algo que está dentro, el animal, a la vez que incluye algo que está fuera, el hombre, creando una zona de indiferencia, vacía, en la que, en la medida en que está virtualmente presente, se da la articulación siempre demorada, desplazada entre el hombre y el animal.

Esta máquina sin embargo, no ha funcionado siempre en el mismo sentido. Hay en efecto dos máquinas: una antigua, en la que se humaniza un animal para obtener un no-hombre, figura animal con forma humana, como lo fueron el bárbaro, el esclavo o el extranjero; y una moderna, en la que se animaliza lo humano, se aísla dentro del hombre un elemento no-humano, el judío o el ultracomatoso.

Agamben presentará a lo largo del libro una serie de personajes más o menos célebres que o bien han contribuido a la producción de lo humano o bien han sabido mirarla con cierta ironía. Entre los primeros, además de Aristóteles, encontramos a Tomás para quien la vida animal está excluida del paraíso (*L'a*, §5); a E. Haeckel, quien creyó haber resuelto el misterio del origen del hombre con la formulación de su hipótesis sobre el hombre-mono como el eslabón perdido entre los monos antropomórficos y el hombre (*L'a*, §9); o al propio Heidegger. Entre los segundos, Agamben menciona a Linneo quien, burlándose de Descartes, encuentra en el hombre al “animal que debe reconocerse humano para serlo” (*L'a*, p. 35); al lingüista H. Steinthal, que comprende las contradicciones en las que cae la máquina antropológica cuando propone al lenguaje —producto histórico y no natural— como elemento distintivo del hombre (*L'a*, §9); o a Benjamin que, con el modelo de su “dialéctica suspendida”, propone otra relación hombre/naturaleza, donde lo decisivo es el intervalo abierto entre el hombre y la naturaleza, la suspensión de ambos términos, que se instala entre ellos y se mantiene en su relación (*L'a*, §18).

Sin embargo, a quien le dedica un análisis más profundo es a su maestro, el último y más radical pensador de la oposición hombre/animal, Heidegger. En el §10 de *Ser y tiempo*, Heidegger declara que toda concepción de la vida supone la estructura del ser-en-el-mundo

propia del *Dasein*, y que por este motivo la ontología de la vida sólo se obtiene a partir de una interpretación privativa que determina qué necesita ser la sola vida [*nur-noch-Leben*] para poder ser. “Vivir no es ni un puro «ser ante los ojos», ni tampoco «ser-ahí»” (Heidegger, 1993, p. 62). Agamben hace una lectura en clave biológica de estos pasajes y cree ver delineado un “juego metafísico de presuposición y remisión, privación y suplemento entre el animal y el hombre”, que será el tema central del curso de 1929-30 donde Heidegger establece un profundo abismo entre hombre y animal, abismo que es, al mismo tiempo, una singular proximidad: la *animalitas* es “lo más difícil de pensar”, pero también la *humanitas* se vuelve inasible y ausente.

Es en la definición de la *Weltarmut* animal donde Agamben encuentra no sólo una coherencia con la biología de la época en general, sino una semejanza punto a punto con las descripciones de von Uexküll sobre el ambiente animal. En efecto, Heidegger define la condición de posibilidad de la relación del animal con su medio como “aturdimiento” (*Benommenheit*), sustracción esencial de toda percepción de algo en tanto que algo, “un estar atrapado por” que, aunque no puede abrirse a un mundo, no está cerrado a él. La “pobreza de mundo” se define como una apertura al —pero sin desvelamiento del— ente. En virtud de una afinada lectura de la estrategia argumentativa desplegada en este curso, Agamben considera que Heidegger ha construido un paralelismo ambiguo entre el “aturdimiento” animal —para quien el ente está abierto pero es inaccesible— y la *Stimmung* fundamental del *Dasein*: el “tedio” (*Langeweile*) —tonalidad emotiva en la que el ente se nos muestra como tal en su indiferencia.⁶⁵ En el “ser-mantenido-en-suspenso” en la indiferencia se hacen presentes e inaccesibles las posibilidades concretas del *Dasein*, mostrando la “posibilitación originaria” que tiene la forma de una potencia de no, una impotencia (cfr. *PP*, pp. 281-282). Si el *Dasein* en el tedio es “entregado a algo que se le niega” y el animal en el aturdimiento “es expuesto a un no-revelado”, entonces ambos “están abiertos a un cierre” (*L'a*, p. 85). De este modo, en la máquina antropogénica de Heidegger, la “pobreza de mundo” cumple la función de “asegurar un paso entre el ambiente animal y lo Abierto” (nombre del desocultarse del ser que sólo puede ver el hombre). La relación entre aturdimiento y apertura al mundo es tal que la primera hace posible la operación de la segunda sobre su no estar abierto: el ambiente animal es el

⁶⁵ Uso la palabra “tedio” para traducir *Langeweile* porque creo que acaso refleje mejor el carácter que Heidegger da a esta tonalidad emotiva. No obstante, las traducciones castellanas suelen usar la palabra “aburrimiento”, lo cual en este contexto quizás tendría la ventaja de su cercanía fonética con el “aturdimiento” animal, cercanía que, por lo demás, no es tal en el original en alemán. La cuestión de la *Stimmung* ya había sido pensada por Agamben en numerosas oportunidades, por ejemplo en *VV* y *LM*, cfr. Capítulo 1.E.

fondo sobre el que se contornea la esencia del hombre. La función del tedio en esta máquina es, justamente, la de operar el pasaje de la “pobreza de mundo”, al mundo: es el encargado de hacer devenir *Dasein* al ser vivo hombre. La máquina de hacer hombres opera una escisión en el viviente que lo separa de sí mismo y de la relación directa con su medio, haciendo surgir el tedio (la capacidad de suspender la relación inmediata con el medio) y lo Abierto (la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo). En su ambigüedad, Heidegger enfrenta el “misterio de lo simplemente viviente”, pero, según interpreta Agamben, no está preparado para medirse con él.

Así, si según cuenta Agamben en *IdP*, un día casi al término del seminario de Le Thor, asediado por sus alumnos, Heidegger sentencia: “Vosotros podéis ver mi límite, yo no puedo” (*IdP*, p. 39), *L'a* parece ser el libro en el que Agamben afronta el límite de su maestro de modo radical. Límite que, como para Derrida aunque de modo diverso, se vislumbra en el tratamiento heideggeriano de la cuestión de la animalidad y que lo devuelve al seno de la tradición filosófica de la que quiso distinguirse.⁶⁶

De este modo, Agamben puede decir que la metafísica, dedicada como estuvo a esta operación de humanizar al viviente, no ha sido simplemente una “inocua disciplina académica”, sino que ha tenido la función práctica y política de cumplir y custodiar “la superación de la *physis* animal en la dirección de la historia” (*L'a*, pp. 81-82). Este conflicto entre animalidad y humanidad es, así, otro nombre del conflicto biopolítico decisivo en Occidente.

Desde el comienzo mismo de la civilización occidental, se ha tratado de sostener una decisión renovada en cada individuo y en cada momento de escindirse de su propia animalidad; es por ello que posiblemente se pueda en principio suspender esa decisión, detener la máquina y permanecer en el umbral, en una experiencia de la pura exterioridad, que sea un *shabbat* improductivo tanto del hombre como del animal entre quienes quizás podría suponerse la “comunidad por venir” que siempre estuvo allí.

⁶⁶ En “After Humanism: Agamben and Heidegger”, publicado en A. Ross (ed.), *The Agamben Effect*, K. Ziarek presenta una lectura de *L'a* en todo diferente a la aquí propuesta. Allí señala que el objetivo de Agamben es el de volver inoperante la máquina “in order to save the humanity from its own desire to redeem itself through grasping its relation to animality” (ed. cit., p. 189), y que, en cambio, Heidegger intenta deshacerse no sólo de la relación hombre-animal sino también de lo humano. La crítica de Ziarek apunta a la interpretación errada del *Dasein* como un animal que ha intentado dominar su animalidad, cuando en realidad el *Dasein* es, desde la perspectiva heideggeriana, “an attempt to think the human, and more precisely, the human way of being, apart from the originary link to animality, which Agamben forcefully restores in his anthropogenesis”, *idem*, p. 196).

A pesar de su diagnóstico negativo, es en la misma tradición filosófica donde Agamben busca rastros de un pensamiento de la “vida” en el que la máquina antropológica “esté fuera de lugar” y se aventure en el vacío abierto por ella. Una vida esotérica, podríamos decir siguiendo a Jesi, una vida en la que se articulen modalidades de no-conocimiento (cfr. *L'a*, p. 34). Una vida poiética y bella —y la belleza aquí significará uno de los modos de ignorarse—, una danza, un arte de vivir que sea “la capacidad de mantenerse en relación armónica con aquello que se nos escapa” (*N*, p. 162).

En el próximo capítulo, el último, abordaré algunos de aquellos rastros de pensamiento que —todavía como destellos entre medio de la tarea de denuncia y aventurados siempre a modo de “lecturas” de la tradición filosófica, teológica y poética— Agamben presenta para concebir la vida una vez suspendido el funcionamiento de las máquinas que hasta ahora la moldearon.

CAPÍTULO 4: *VITA NUOVA*. EL MISTERIO DE LA VIDA, PROFANADO

Resumen del capítulo

Se aventura, de modo más experimental y especulativo que en los capítulos anteriores, la posibilidad de pensar en Agamben, más allá de la necesaria “genealogía de la vida”, una “ontología de lo viviente” en la que las máquinas gubernamental y antropológica, sean suspendidas. Se intenta poner en evidencia la solidaridad entre las esferas de la filosofía del arte y de la filosofía política en la construcción de una nueva política y una nueva estética que acerque provisoriamente —al menos hasta la aparición de *Homo sacer IV*— una posible respuesta agambeniana a la pregunta acerca de cómo es posible seguir viviendo, es decir, una posible respuesta a la pregunta por qué formas-de-vida es posible construir.

A.1. Se analiza “L'immanenza assoluta” (1996) y se propone una cercanía entre ciertas ideas deleuzianas y agambenianas a la hora de pensar la vida más allá de su aprisionamiento, como una inmanencia absoluta y como pura potencia beata. Se arriesga una lectura de lo que podría ser una “ontología de lo común” a partir de las escasas menciones de Agamben a Simondon y a von Uexküll, en “Genius” (2004) y en *L'aperto* (2002), respectivamente.

A.2. Se comenta la breve mención del último artículo de Foucault en “L'immanenza assoluta” y se reconstruye el posible significado de ese “otro modo de aproximarse a la noción de vida” que Foucault legaría a la posteridad. Se rastrean las pocas referencias agambenianas a la idea foucaultiana de una “estética de la existencia” y se plantea la posibilidad de pensar un “arte de vivir” en clave foucaultiana que no pierda, no obstante, su carácter político. Se presenta una lectura posible de las últimas páginas de *L'aperto* en donde se rescata la idea benjaminiana de la satisfacción sexual, vinculándola con la idea foucaultiana del “uso de los placeres”.

B. Se presenta la compleja interpretación agambeniana del mesianismo. Se reconstruye la argumentación en torno al problema de la ley en el mesianismo judío que Agamben desarrolla en la conferencia sobre Benjamin “Il messia e il sovrano” (1992). Se presenta una lectura de *Il tempo che resta* (2000) en la que se pone en evidencia las tensiones entre la interpretación taubesiana del mesianismo paulino y la interpretación heideggeriana de la vida fáctica de las primeras comunidades cristianismo. Se analiza la idea de profanación como una posibilidad de suspender la vocación genética no sólo del viviente hombre sino también del viviente en general.

C. Se presentan las últimas reflexiones en torno al arte como lugar privilegiado en el que Agamben construye las categorías centrales de su pensamiento. Se trabaja con los escritos sobre poesía en los que no sólo se propone una desarticulación de la idea de subjetividad, y con ello, de toda máquina separadora sino también una mirada sobre la literatura como “hacedora” de vida. Se revisa la mirada agambeniana sobre la pintura, la escultura y la danza, en busca de nuevas concepciones de la relación entre acto y potencia y entre cuerpo y máquina. Se sugiere una interpretación de la vida como ausencia de misterio a partir de las consideraciones agambenianas sobre la poética de E. Morante, sobre Kommerell y las más recientes consideraciones sobre la figura mitológica de la Kore.

“Todas las formas vivas son
monstruos normalizados”

G. Canguilhem

Luego de haber asumido, en algún momento tras su encuentro con Debord y con Foucault, la funcionalidad estratégica de todo discurso filosófico, Agamben ha creído necesario dedicar su proyecto de mayor alcance a una genealogía de los usos del concepto de vida que arrojó como resultado el diagnóstico sobre la producción de “vida desnuda”. No obstante, este camino no ha producido una filosofía que anuda una cruda descripción del presente con una igualmente tétrica ontología negativa y destinal, sino que, al menos a través de bosquejos, es posible pensar aquí una “ontología de lo viviente”, concebida en la zona de indiferencia entre el arte y la vida que es la política (*MsF*, p. 64, cfr. Capítulo 2.C), zona en la que las máquinas —gubernamental, biopolítica, teológica, antropológica, etc.— sean suspendidas y sean pensables, entonces, nuevos modos de vida, nuevas fabricaciones posibles de la vida.

Aunque, como dijimos, el tomo IV de *Homo Sacer* estará dedicado al problema de las formas-de-vida y, por este motivo, cualquier respuesta que alcance aquí será irreparablemente parcial y estará destinada a la provisoriedad, pueden encontrarse a lo largo de los escritos de las últimas dos décadas, ciertas ideas al respecto. Por ello, asumiendo el carácter “tergiversante” de su filosofía, y de mi propia interpretación, presentaré en este capítulo, y a modo de conclusión, algunas derivas posibles para el concepto de vida en Agamben, una vez detenida la máquina.

En efecto, paralelamente a la redacción del proyecto *Homo sacer*, dentro de sus lecturas de la tradición filosófica, teológica o artística, casi como pequeños *excursus*, Agamben ha explorado algunas “salidas” para su propio diagnóstico acerca del modo en que Occidente ha cortado la vida en busca de una pureza sacralizada (es decir, separada) que permita dominarla y moldearla. Así, por ejemplo, generando no poca sorpresa entre sus comentaristas, en su singular lectura de Spinoza y Deleuze, ha podido pensar el problema de la vida desde aquella perspectiva que en el capítulo anterior llamábamos una “ontología de lo común”; pero a su vez, ha podido con Foucault inclinarse hacia una preocupación por el “arte de la vida”; ha podido, leyendo a través de Taubes la relación posible entre el mesianismo de Pablo de Tarso y el de Benjamin, pensar formas de vida suspendidas en el *Jetztzeit* y sustraídas de la esfera del derecho; así como su constante exploración del arte, especialmente de la poesía, le ha permitido pensar la vida en términos de creación/decreación e iniciación a la ausencia de

misterio. Este capítulo estará destinado a recorrer estas ideas que, sin haber sido aún profundizadas en un estudio sistemático, merodean los textos agambenianos incluso hasta hoy.¹

4.A. LA HERENCIA FILOSÓFICA, LO VIVIENTE Y EL ARTE DE VIVIR

En “L'immanenza assoluta”, publicado un año más tarde de su primera gran intervención en el debate político contemporáneo, Agamben da cuenta de la importancia de emprender una tarea genealógica del concepto de vida en la cultura occidental. Allí propone que el “testamento filosófico” de dos de los grandes pensadores franceses del siglo XX concierne precisamente a la “vida”, concepto que se revela en su carácter filosófico, político y teológico, anterior a sus posibles usos médico-científicos. Como hemos dejado sugerido en el capítulo anterior, *L'a* podría ser leído como el comienzo de esta gran tarea que busca comprender la función estratégica que este concepto ha cumplido gracias a su ausencia de definición y a su plasticidad a la hora de ser articulado y dividido. Sin embargo, así como en 1993 Agamben había formulado en simultáneo sus conceptos de forma-de-vida y de vida desnuda (cfr. Capítulo 2.C), en el artículo de 1996 se sugiere la necesidad de la tarea diagnóstica a la vez que se presenta una lectura del concepto de vida en Deleuze y se expone una brevísima interpretación del funcionamiento de dicho concepto en Foucault: ambas adelantan —como el concepto de forma-de-vida- nuevos usos posibles del concepto de vida, usos que descalabran los usos taxonómicos y opresivos, o, que permiten, al menos, pensar “otra manera de aproximarse a la noción de vida” (cfr. *PP*, p. 379).²

¹No pretendo aquí dar cuenta de la enorme complejidad que comportan el pensamiento de los autores y las problemáticas que abordaré, pues es mi intención dejar apuntadas algunas ideas centrales que despejen el camino hacia la comprensión de lo que podría ser una filosofía agambeniana de la vida.

²Este texto, de 1996, comparte con *HSI* algunas imprecisiones terminológicas que Agamben corregirá sólo más adelante. C. Mills señala, con justeza, una ambigüedad entre la vida biológica o “nutritiva” y la vida desnuda que en este ensayo, como en *HSI*, no se resuelve. Cfr. C. Mills, *The Philosophy of Agamben*, ed. cit., p. 142, nota 19. No obstante, como dije, este breve texto ocupa un lugar central en la producción de Agamben en la medida en que, como “Forma-di-vita” (1993), da cuenta de una preocupación más general sobre la vida, que incluye —además de lo que podemos llamar un “momento diagnóstico”— un momento afirmativo en el que se conciben otros modos para la vida.

I. Derivas deleuzianas. Vida inmanente

“Es un hombre o una piedra
o un árbol el que va a
comenzar el cuarto canto”

Lautréamont

1. La vida inasignable

El pensamiento de Deleuze no es, como se sabe, uno de los referentes centrales en la obra de Agamben. Pocas veces mencionado, en relación a su concepción del cine (cfr. *MSF*, p. 49), a su lectura no antropomórfica de la animalidad (*L'a*, p. 45) o, más recientemente en relación a su lectura de Lucrecio (*L*, p. 8),³ Deleuze ha sido, no obstante, elegido por Agamben a la hora de pensar un concepto de vida impersonal e indeterminado frente a los dispositivos de recorte. Un año más tarde de la muerte del filósofo, Agamben le dedica casi la totalidad de “L'immanenza assoluta”, su primera discusión en torno al problema general del concepto de vida en la tradición filosófica. Allí presenta una interpretación del último artículo de Deleuze, publicado en la revista *Philosophie*, considerándolo justamente un “apunte sumario” para el tema de la filosofía que viene, la vida.

Teniendo en cuenta la historia narrada en *L'a*, podríamos decir que si Aristóteles y Heidegger abren y cierran respectivamente el dispositivo de la máquina antropológica en el proceso de hominización que adjudica la vida a un sujeto,⁴ en “La inmanencia, una vida...”

³La lectura que propone Agamben en “Note sul gesto” sobre la imagen cinematográfica en Deleuze es estudiada por D. Levitt en “Notes on Media and Biopolitics: 'Notes on Gesture'” en J. Clements, N. Heron y A. Murray, *Giorgio Agamben, Law, Literature, Life*, ed. cit. Levitt sugiere que Agamben “submits Deleuze's vitalist cinematic image to a critical genealogy of life as the joint production of modern biopolitics and new media technologies” (ed. cit., p. 193) y sostiene que ambos pensamientos pueden complementarse y “corregirse” entre sí. En ese mismo libro, Th. Zartaloudis va más lejos en la relación que establece entre ambos a partir de la identificación de lo que sería una común ocupación con la “vida feliz” y una similar comprensión de la idea de *dike*; sugiere además, aunque no lo desarrolle, que esta relación podría estar vinculada con la mutua referencia al pensamiento de Gilbert Simondon, en “Soulblind, or On Profanation”, en J. Clemens, N. Heron y A. Murray, (eds.), ed. cit., p. 133-134. Me ocuparé en el apartado siguiente de la referencia de Agamben al pensamiento de Simondon.

⁴Aunque el *Dasein* heideggeriano no puede ser considerado un “sujeto” en el sentido tradicional de “conciencia”, y a pesar de que Agamben no tiene una opinión uniforme al respecto, en *L'a* este concepto cumple una función similar en la inclusión/exclusión de la máquina antropológica. (Cfr. *L'a*, en donde critica largamente lo que considera un “gioco metafisico di presupposizione e rimando, privazione e supplemento tra l'animale e l'uomo”, ed. cit., p. 53; pero también “L'immanenza assoluta”, donde se considera el *Dasein* heideggeriano como lo opuesto de la intencionalidad husserliana y, por ello, asimilable a las figuras “del nuovo campo trascendentale

Deleuze presenta la estrategia inversa: sin caracterizar ni articular “la vida”, piensa “una vida...” como figura de la inmanencia absoluta, como aquello que no puede de ningún modo ser atribuido a un sujeto, como “matriz de de-subjetivación infinita” (PP, p. 395). Si el aislamiento de la vida nutritiva permitía, en el dispositivo aristotélico, distinguir en el viviente una pluralidad de funciones y articular oposiciones, “una vida...” signa la imposibilidad radical de marcar jerarquías o separaciones.

En este texto deleuziano, que Agamben comenta —y acaso manipula— punto por punto, se propone una relación ni lógica ni identitaria entre la inmanencia y la vida a través de una rápida alusión al concepto de “campo trascendental” que remite a una esfera más allá de la distinción sujeto-objeto que rige el concepto de experiencia: una “conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (Deleuze, en Giorgi y Rodríguez, 2007, p. 35). Este campo será un puro “plano de inmanencia” que no remite más que a sí mismo y que “no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto” (idem, p. 36). Primera característica que, como hemos visto, interesa especialmente a Agamben: la posibilidad de pensar la vida más allá del cogito, más allá de toda asignación subjetiva. En efecto, el concepto de campo trascendental alcanza, comprende Agamben, “una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia” (PP, p. 383).

El concepto de inmanencia, que en el texto deleuziano “transita sin distancia ni identificación” hacia “una vida...”, es remitido por Agamben a la tesis doctoral de Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión. Allí Deleuze presenta la idea spinoziana de causa inmanente, en la que agente y paciente son uno y el mismo, como una causa creadora que permanece en sí al producir (como el emanatismo neoplatónico), cuyos efectos permanecen en sí (a diferencia de aquel). Un manar que “se derrama continua y vertiginosamente en sí mismo”, según la glosa de Agamben (PP, p. 386). Con esto, Deleuze estaría llevando el principio de inmanencia a su formulación más radical en la que dentro y fuera, inmanencia y trascendencia, se confunden incesantemente, pues él es a la vez: “el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior” (Deleuze, Guattari, 1993, p. 62). Segunda característica en la que Agamben se detiene: como la potencia absoluta que excede sus formas sin actualizarse jamás completamente, en su propia lectura, la inmanencia deleuziana —aquello que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado (idem,

post-conscienziale e post-soggettivo, impersonale e non-individuale che il pensiero di Deleuze lascia in eredità al «suo» secolo”, PP, p. 385).

p. 62)— es la inmanencia que es immanente a sí y que neutraliza toda ilusión de trascendencia, pues la trascendencia se muestra como un producto de la inmanencia.

De este modo, en el último artículo de Deleuze, la inmanencia no es atribuida a la vida como a un sujeto, sino que:

Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más. No es la inmanencia de la vida, sino que lo immanente es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena.
(Deleuze en Giorgio y Rodríguez, 2007, p. 37)

Tercera cuestión fundamental para el planteo de Agamben: la vida como inmanencia absoluta es caracterizada como potencia y beatitud plena. Agamben no refiere en su lectura de este texto el problema de la potencia y, sobre todo, tampoco alude a las diferencias que podrían establecerse entre su lectura de la potencia aristotélica (generalmente leída a partir de su matriz “negativa”, aunque como vimos, incluya una dimensión creativa) y la idea de potencia como fuerza creadora o pura positividad, de corte más “vitalista” que el pensamiento deleuziano hereda de Spinoza. Salvo por la breve mención en *HSI*, que referimos en el capítulo anterior, donde se traza una línea genealógica posible para la construcción de una “nueva ontología de la potencia” en la que se incluye a Aristóteles, Averroes y Spinoza, (Cfr. *HSI*, pp. 50-52, y Capítulo 3.A), Agamben nunca explicita la continuidad que encontraría entre ambas.⁵

⁵Un trabajo de comparación entre ambas, o, mejor, una búsqueda profunda en los textos de los filósofos que Agamben menciona como antecedentes de lo que podría ser esta nueva ontología de la potencia, quedará como tarea para alguna investigación futura. No obstante, la relevancia de una investigación de estos antecedentes es evidente si se considera que una de las diferencias fundamentales que suelen señalarse entre los planteos de Agamben y de Negri, es la de la distancia entre una ontología “negativa” *alla* Heidegger, que privilegia la potencia frente al acto, y una “afirmativa” de cuño spinoziano-deleuziano, que rechaza la distinción entre potencia y acto y aboga por una potencia creadora de la vida como multiplicidad en acción (para una breve reseña de esta distancia, cfr. C. Mills, *The Philosophy of Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 74-75; cfr. también el artículo de B. Neilson “The paradox of sovereignty” citado en 3.A.III). En “Giorgio Agamben. The Discreet Taste of the Dialectic”, Negri señala en Agamben una oscilación entre Spinoza y Heidegger que parece haberse inclinado por el segundo: “For a long phase of his philosophical apprenticeship, Agamben, in contrast to Deleuze, to whom he is on other respects very close, exalted the negative aspect of being in contrast to desire and to the constructive movements of *conatus*, and arranged the determinations of life within this sundered horizon”, en M.Calarco y S. DeCaroli, ed. cit., pp. 119-120. Más allá de la disputa entre ambos pensadores italianos, Agamben parece estar proponiendo, aunque sin explicitar su sentido, la posibilidad de pensar ambas tradiciones —la aristotélica a partir de su interpretación averroísta y la spinoziana— juntas, lo cual nos permitiría, a su vez, comprender en su concepto de potencia una raíz dúplice, como señalamos respecto de la voluntad de poder nietzscheana, en la que *potentia passiva* y *potentia activa* son vectores en el campo de fuerzas que es la potencia. Así, no se trataría de la afirmación de la potencia frente al acto, sino de una potencia que fuera a la vez la relación anterior y siempre revocadora entre una y otro (cfr. Capítulo 2.A).

A continuación en su artículo, Deleuze alude sucintamente a Fichte, quien dejaría atrás las aporías planteadas por la distinción sujeto/objeto y presentaría “el campo trascendental como *una vida* [...] : conciencia inmediata absoluta cuya actividad ya no está referida a un ser, pero que no deja de afirmarse en una vida” (Deleuze, *idem*, p. 37). Aunque Agamben no comente esta referencia a Fichte, y sin querer agotar aquí la complejidad de esta alusión, podríamos decir que dicha referencia remite también a aquella zona de singularidad pre-individual que Deleuze configura, ya que el Yo fichtiano “no es una sustancia sino un proceso de continua apropiación de sí o del Sí, que corre paralelo a un proceso de continua emancipación de sí o del Sí” (Tarizzio, 2010, p. 52).⁶

El ejemplo literario que introduce a continuación Deleuze llama la atención de Agamben, aunque lo interpreta acentuando aspectos diversos. Deleuze encuentra en *Our mutual friend*, de Dickens, una excelente narración de lo que sería *una vida*: cuando el odiado villano del cuento, Riderhood, agoniza a causa de un fallido ahogamiento, un amor inusitado por “el menor signo de vida del moribundo” se despierta entre quienes lo cuidan (Deleuze, *idem*, p. 38). Desde su estado comatoso, el villano siente “que algo dulce lo penetra” (*idem*) pero, a medida que se recupera, se diluye entre la frialdad de sus cuidadores y sus propias groserías. No obstante, hubo un momento, entre la vida y la muerte, en que el individuo — despreciado por todos— dejó lugar a *una vida*, una vida impersonal y, sin embargo, singular e inmanente. Una “chispa de vida” separable del canalla en el que habita, que despierta el amor y el interés de quienes lo rodean.

Citando algunos pasajes del cuento, Agamben destaca, como no podría ser de otro modo, el punto de indeterminación entre la vida y la muerte, “el feliz intermundo” en que la vida separable se encuentra. Lo interesante es, para Agamben, “este estado de suspensión inasignable” que Dickens nombra como “*abeyance*” y que Agamben devuelve a un contexto jurídico como “suspensión de normas” (PP, p. 390). Vemos cómo, mientras Deleuze parece estar pensando una fuerza o un principio vital más allá de lo biológico (“algo dulce que lo penetra”), Agamben construye una explicación en términos de “zona de indiscernibilidad”, de

⁶ En este libro, que construye precisamente una genealogía del concepto de vida en la filosofía occidental, Tarizzio dedica unas cuantas páginas al pensamiento de Fichte como una deriva de la filosofía kantiana que implica un pasaje del “antiguo vitalismo teleológico” para el cual toda figura viviente obedecía a su forma final, a un nuevo vitalismo en cuyo horizonte “la vita esploderà nel vivente come una *forza finale*, cieca e selvaggia, che ne deforma e trasforma senza posa il profilo”, D. Tarizzio, *La vita, un'invenzione recente*, ed. cit., p. 59. Tarizzio señala aquí que se registra en Fichte el primer uso filosóficamente relevante del término *blosses Lebens* en la modernidad como aquello que se distingue de la voluntad autónoma, la libertad o la espontaneidad absoluta (*idem*, p. 53).

excepcionalidad, que parte del supuesto de la separación aristotélica de la vida nutritiva que aquí, además, asimila sin más con la vida desnuda.⁷ No obstante esta diferencia de énfasis, Agamben vuelve a señalar aquello que le parece central del ejemplo: la posibilidad de pensar un modo de existencia impersonal, situado en un umbral que, en términos de Maine de Biran —el otro filósofo que Deleuze menciona al pasar antes de abordar el ejemplo de Dickens— sería una pura afectibilidad, “la capacidad orgánica de afección sin personalidad” (*PP*, p. 391).

Pero *una* vida no debe reducirse al momento en que “la vida individual se encuentra con la muerte universal”, prosigue Deleuze (Deleuze, en Giorgi y Rodríguez, 2007, p. 38); pues esta vida indefinida está en todo momento en todos lados. Por ejemplo en los niños muy pequeños que no tienen individualidad y sin embargo tienen singularidades: una sonrisa, un gesto, una mueca; ellos están “atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud” (*idem*, p. 39). Agamben interpreta esta alusión como una proximidad a otro extremo, no ya la muerte, sino el nacimiento: “el vértigo de la inmanencia conduce a una zona incierta en la que niño y moribundo presentan la cifra enigmática de la vida desnuda biológica como tal” (*PP*, p. 391).

La falta de rigurosidad terminológica o al menos la ambigüedad en el uso de los conceptos (presente como vimos también en *HSI*), acaso haya impedido en este ensayo una lectura del artículo deleuziano en la que se pusiera en evidencia su carácter disruptivo respecto del modelo aristotélico y de su circunscripción a la vida biológica. No obstante, interesado en construir una contra-figura de aquel modelo, la estrategia de Agamben consiste en señalar que la delgada línea que separaría la pura vida vegetativa de la vida impersonal, no está en la definición de vida propuesta —pues permanece en ambos casos indefinida— ni en la distinción biológico/no-biológico —pues ambas son vidas desnudas—, sino en la funcionalidad que cada uno de estos conceptos adquiere en una y otra filosofía.⁸ Así, Agamben atribuye a Deleuze —y a Foucault— la astucia de saber que tomar la vida como objeto del pensamiento implica compartir ese objeto con el poder (*PP*, p. 394). Por ello,

⁷ En *The Philosophy of Giorgio Agamben*, C. Mills señala la ambigüedad de la interpretación de Agamben en este artículo: “interestingly, [...], Agamben appears less critical of his [Deleuze's] conception of «life» as «absolute immanence» that might be expected”, ed. cit., p. 73. Allí explica la distancia entre ambas posiciones de un modo similar al que propongo aquí, aunque sin detenerse especialmente en ello, cfr. *idem*, pp. 73-74.

⁸ Como vemos, ésta es la misma estrategia que ha permitido cierta ambigüedad a la hora de plantear figuras isomórficas, como el musulmán y Bartleby, que, no obstante, cumplen funciones diversas en los dispositivos en los que aparecen. Lo que resiste tiene la misma forma que el objeto del poder (cfr. Capítulo 2.A).

[d]ecisivo es aquí que su función [la del concepto de vida] se revela exactamente contraria a la que tenía la vida nutritiva en el dispositivo aristotélico [...] *Es decir, el principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento.* (PP, pp. 393-395)

Si el aislamiento de la vida desnuda era lo que permitía la división y jerarquización de lo viviente, *una vida...* obtura la posibilidad de separar y jerarquizar. El plano de inmanencia es, justamente —como en los primeros poemas agambenianos (cfr. Capítulo 1.A)— un principio de indeterminación virtual en el que se neutralizan y atraviesan vegetal y animal, adentro y afuera, lo orgánico y lo inorgánico.

Una vez establecida esta distancia, Agamben se interesa por la neutralización de toda prioridad otorgada a lo cognitivo que Deleuze llevaría a cabo en *¿Qué es la filosofía?* Allí, la vida como inmediatez absoluta es definida como “pura contemplación sin conocimiento”, una fuerza que es pero no actúa, según la segunda interpretación del vitalismo que, en la opinión de Deleuze y Guattari, “se impone” (cfr. Deleuze, Guattari, 1993, pp. 214-215). En palabras de Agamben, una potencia sin acción que recuerda el concepto griego de teoría como “tocar” (*thigeîn*), distinto de “conocer”, una “vida contemplativa” o “contemplación viviente” que va más allá de la separación gnoseológica entre sujeto y objeto (PP, p. 396).

Una vida..., en tanto inmanencia absoluta, es pura potencia, “beatitud completa”. Releyendo un texto sobre Foucault en el que Deleuze sostiene que la vida no es nunca naturaleza sino que designa la inmanencia del deseo a sí mismo, Agamben entiende este movimiento que no sale de sí al modo del *conatus* spinoziano, como deseo de perseverar en el propio ser, un desear el propio deseo: un constituirse deseante del deseo.⁹ El deseo, que no es en Deleuze una falta o una alteridad, es, en la rápida genealogía que propone aquí Agamben, el *conatus* spinoziano, que, como esencia de la cosa, es una coincidencia inmanente y vertiginosa entre deseo y ser: un desear el propio deseo.¹⁰ En las antípodas de Aristóteles — que también entiende la autoconservación como el principio fundamental de la vida nutritiva— Spinoza permitiría a Deleuze pensar una vida como pura potencia que coincide

⁹ Se trata de “Désir et plaisir”, una serie de notas inicialmente escritas en 1977 luego de la publicación de *La voluntad de saber* y publicadas por primera vez en 1994 en *Magazine Littéraire*. Agamben cita la versión publicada en *Futur Anteriore* N° 1, 1995, citado en PP, ed. cit., p. 399. Allí Deleuze critica la idea foucaultiana de deseo como principio espontáneo, unitario, simétrico y funcional a la ideología y a la represión. Como señala M. Fimiani, en este texto Deleuze formula el problema del que se ocupará Foucault en el siguiente tomo de *Historia de la sexualidad*: “determinar cuáles son las condiciones de la producción ética y política de un nuevo sujeto”, en *Erótica y Retórica, Foucault y la lucha por el reconocimiento*, trad. cit., p. 29.

¹⁰ Agamben cita aquí el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, donde Spinoza define la vida como la fuerza por la que la cosa persevera en su propio ser, es decir, como *conatus* (cfr. PP, ed. cit., p. 399).

con el ser, una potencia a la que no le falta nada fuera de sí y que por ello es beata. Si esto es así, al revés que toda la tradición médico-filosófica que, a partir de Aristóteles, distingue las potencias del alma y construye la especificidad de la vida humana sobre la vida dianoética, Deleuze piensa la vida más allá de toda asignación subjetiva sobre el esquema de la vida nutritiva que, restituida a su etimología originaria (del verbo *trophô*: nutrir, “dejar que un ser alcance el estado al que tiende”, según la definición de Benveniste, cfr. *PP*, p. 401), no es más una vida que se deja ser.

Por ello es en la estela de este pensamiento, y el de Foucault, que podremos aprender a aproximarnos “de otro modo a la noción de vida”. Un modo en el que, afirma Agamben, por un lado, se comprenda la coincidencia entre el principio que asigna una subjetividad y la matriz de desubjetivación, y por el otro, se encuentre en un mismo paradigma la posibilidad de beatitud y el elemento que signa la sumisión al bio-poder (*PP*, p. 403). Como hemos visto, éste ha sido el recorrido que Agamben ha intentado seguir en *Homo sacer*: por un lado, ha pensado el sujeto como un proceso de tránsito entre subjetivación y desubjetivación, por otro, a través de sus polémicas figuras, ha buscado “lo que salva”, “allí donde crece el peligro”, ha mantenido, sin suturar con falsas salvaciones, la ambivalencia del conflicto biopolítico en curso “en el que libertad y la felicidad de los hombres se juegan en el mismo terreno [...] que signa su sometimiento al poder” (*PP*, p. 394).

2. Ontología de lo común y fenomenología de mundos perceptivos diversos: para una mirada de la vida y del animal no centrada en el hombre

“Era mucho más y mucho menos que una simple piedad: una participación infinita, un fluir de mí mismo hacia esas criaturas, o incluso la sensación de que por un instante ellas recibían un fluido de vida y muerte, de sueño y vigilia.”

H. von Hofmannsthal

Corriendo el riesgo de salirme de los cánones interpretativos aceptados habitualmente por los exegetas agambenianos, quisiera ahora ensayar un recorrido por ciertos textos en los que, ampliando sus preocupaciones hacia la “comprensión de lo viviente”, Agamben parece haber transitado, al menos en cierta medida, la segunda de las líneas mencionadas en la sección D del Capítulo anterior, el discurso acerca de la “ontología de lo común” que busca

pensar lo animal más allá de todo antropomorfismo (cfr. Capítulo 3.D). Como señalábamos allí, dos de los antecedentes fundamentales de aquel pensamiento son Gilbert Simondon y Jacob von Uexküll.

La ontología de Simondon constituye probablemente una de las influencias más importantes para un pensamiento de la animalidad que quiera ir más allá de la pregunta sustancialista por la relación entre individuos de distintas especies y busque situarse en una perspectiva que sea capaz de explicar el proceso de individuación sin recurrir a un principio externo y trascendente. Se trata en efecto, según sus propias palabras, de una

verdadera filosofía primera [que] no es la del sujeto, ni la del objeto, ni la de un Dios o una naturaleza buscados de acuerdo a un principio de trascendencia o immanencia, sino la de un real anterior a la individuación, un real que no puede ser buscado en el objeto objetivado ni en el sujeto subjetivado, sino en el límite entre el individuo y lo que queda fuera de él, según una mediación suspendida entre trascendencia e immanencia. (Simondon, 2005, pp. 269-270, trad. de J. Ferreyra)

Dicho muy brevemente, en este complejísimo libro Simondon propone que todo individuo es siempre resultado de un proceso de individuación que se produce en un campo pre-individual e impersonal, en un estado previo de diferencia fundamental o disimetría. Existiría, entonces, un principio vital común, un proceso plural de autogeneración a partir del cual puede pensarse una relación no jerárquica ni opositiva entre las especies. La explicación ontogenética de la “metafísica de la metaestabilidad” que propone Simondon proporcionaría una salida tanto frente a la tradición *hylemórfica*, que concibe al individuo como un producto de la in-formación de la materia, como a la tradición sustancialista, que supone un ser fundado sobre sí mismo e inengendrado. Frente a ellas, Simondon da cuenta de la necesidad de explicar el proceso mismo de individuación y no el individuo, que no es el fundamento del proceso sino tan sólo el producto de una fase del desarrollo del ser, sin agotarlo en su totalidad.

Menos incluso que Deleuze, Simondon es apenas referido por Agamben en dos oportunidades. Y, sin embargo, estas dos breves menciones podrían permitirnos dimensionar el alcance del progresivo interés de Agamben por lo viviente aún cuando siempre se ocupe de la “vida humana”. En la entrevista conocida como “Una biopolítica menor”, Agamben afirma que aquello que “le gusta” de Simondon es que piensa “la individuación como la coexistencia entre un principio individual y personal y un principio impersonal, no individual” (BM, p. 203). Dos fases —siempre en relación aunque estén claramente separadas— tiene una vida: personal e impersonal; lo impersonal es una potencia con la que cualquier vida está en

relación, a partir de la cual se experimenta una desubjetivación, una potencia impersonal que al mismo tiempo “nos sobrepasa y nos hace vivir” (*idem*).

En “Genius” (2004) —compilado luego en *P* (2005)— Agamben explora una concepción del hombre que supone más allá de un “yo” individual, la convivencia desde el nacimiento a la muerte, con un elemento impersonal y preindividual, su *Genius*. Este dios latino que acompaña a cada hombre desde su nacimiento, es un dios a la vez intimísimo —que expresa la entera existencia de la persona en la que habita— y absolutamente impersonal —algo que supera y excede dicha persona pero que es inseparable de ella. Genial es en nosotros, no sólo la espiritualidad —que es la conciencia y la valoración del hecho de que el ser individuado no esté enteramente individuado— sino también toda nuestra vida fisiológica, desde lo que empuja nuestra sangre por las venas hasta lo que nos arroja en el sueño. Vivir con *Genius* significa: “vivir en la intimidad de un ser extraño, estar constantemente en relación con una zona de no-conocimiento” (*P*, p. 11).¹¹ Zona que no es “reprimida” —en el sentido psicoanalítico de reenvío de ciertas experiencias al inconsciente desde donde puede volver a través de síntomas— sino que es una zona esotérica cotidiana y alegre en la que el Yo “asiste sonriendo a su propia derrota [...] *Genius* es nuestra vida, en tanto no nos pertenece” (*idem*). Por ello, es aquella presencia inaferrable que impide el cerramiento del sujeto en una identidad sustancial, pues éste es sólo un campo de tensiones cuyos polos antitéticos son *Genius* y Yo, lo impersonal y lo personal que conviven, se interceptan, se separan, sin jamás emanciparse uno del otro. Poética es la vida que se mantiene en la tensión entre ambos, y pánico es el sentimiento que predomina frente a la posibilidad de que *Genius* devenga más grande de lo soportable (*P*, p. 13). Es en este contexto en que Agamben retoma la definición simondoniana de la emoción:

Según Simondon, la emoción es aquello a través de lo cual entramos en relación con lo preindividual. Emocionarse significa sentir lo impersonal que está en nosotros, hacer experiencia de *Genius* como angustia o alegría, seguridad o temor.

Sobre el umbral de la zona de no-conocimiento, Yo debe deponer sus propiedades, debe conmoverse. Y la pasión es la cuerda tendida entre nosotros y *Genius*, sobre la que camina la funámbula vida. Incluso antes que el mundo fuera de nosotros, lo que maravilla y extraña es la presencia en nosotros de esta parte por siempre inmadura,

¹¹ Como se recordará, “vivir en la intimidad de un ser extraño” es la frase que Agamben eligió para definir precisamente su idea del amor (cfr. “Idea dell’amore”, en *IdP*, ed. cit., p. 41 y Capítulo 1.A). Combinando ambos textos podríamos suponer que esta relación de intimidad-extrañamiento que se da en el campo de tensiones que es el sujeto descrito en “Genius”, es la misma que se da entre seres que se aman, lo cual permitiría ampliar la descripción de lo que sucede en un individuo a las relaciones entre individuos incluso de distintas especies, para pensar un fondo diferencial común.

infinitamente adolescente, que vacila sobre el umbral de toda individuación.

(*P*, pp. 14-15)

De esta manera, aunque sin adentrarse en la cuestión del proceso de individuación o en el problema del umbral entre las especies que preocupan a Simondon, Agamben entiende la necesidad de concebir un campo preindividual que, lejos de ser un pasado cronológico, es una realidad presente que condiciona por siempre la “vida humana” y la hace inapropiable. Una cierta indeterminación de la especie humana, una inmadurez infantil nos alerta sobre un fondo común cuyo umbral no acabamos de traspasar nunca. Este niño elusivo y obstinado que nos empuja hacia los otros, a mirarnos en el espejo de la pasión del otro para intentar acercarnos a la emoción que en nosotros permaneció incomprensible, es la emoción suprema, la “primera política”.

Así, vemos cómo —en la huella del texto sobre Deleuze y de *L'a*— aunque con trazos todavía gruesos, Agamben ha comenzado a pensar en aquella dimensión impersonal, más allá de la falsa disyuntiva entre identidad personal (la asignación social de una identidad) e identidad sin persona (el reconocimiento biométrico de una identidad exclusivamente “biológica”), no ya una figura de lo humano, sino

una nueva figura de lo viviente—, aquel rostro más allá tanto de la máscara [persona] como de la *facies* biométrica que no logramos ver todavía, pero cuyo presentimiento nos hace sobresaltar de improviso tanto en nuestros extravíos como en nuestros sueños, en nuestras inconsciencias como en nuestra lucidez.

(“Identità senza persona” en *N*, p. 82)

Un texto muy anterior que presenta una mirada sobre el mundo animal acaso permita acercarnos un poco más a este punto de vista latente en el pensamiento agambeniano. “Idea della infanzia” ofrece una clase de zoología comparada en la que se entremezclan elementos de las dos perspectivas en torno a lo animal que llamábamos genealogía de la escisión y ontología de lo común. Allí Agamben refiere las investigaciones acerca de una especie de salamandra albina oriunda de México, el *axolotl* (ver figura 17), que presenta un aspecto infantil y larvario: tiene respiración branquial y su vida es exclusivamente acuática. Este animal ha causado cierto desconcierto entre los estudiosos precisamente porque, si bien constituye una especie aparte —en la medida en que es capaz de reproducirse—, tras algunos experimentos con hormonas tiroideas, se ha podido determinar que puede desarrollar una

respiración pulmonar y transformarse en un ejemplar adulto de salamandra tigre (*Ambystoma tigrinum*) (ver figura 18).¹²

¿Qué le interesa a Agamben de este extraño caso de “regresión evolutiva”? Obviamente, la relación que pueda tener con el ser humano. Pero esto funciona, aunque no de modo explícito, en un doble nivel: se nos muestra aquí al mismo tiempo, una cierta “identidad de fondo” *axolotl*/hombre —una semejanza involutiva, ¿una zona de indiscernibilidad?— y una singular “diferencia” hombre/resto de los animales —la trascendencia humana de toda vocación genética.

En primer lugar y acaso siguiendo el ejercicio de identidad del “*Axolotl*” cortaziano, Agamben asume una “ontología de lo común” entre estos animales absolutamente disímiles para construir su comparación. Quizás el joven filósofo, como el narrador del cuento de Cortázar, sin apoyarse en “analogías fáciles” haya “comprendido desde el primer momento [...] que algo infinitamente perdido y distante seguía sin embargo uniéndonos” a los *axolotl* y que es precisamente la “absoluta falta de semejanza de los *axolotl* con el ser humano [lo que prueba la validez de ese] reconocimiento” (Cortázar, 1996, pp. 381-385). Hombre y *axolotl*, ambos, han evolucionado a partir de ejemplares infantiles que rápidamente adquirieron la capacidad de reproducirse. En efecto, ciertas características del hombre corresponden no a las de los primates adultos sino a las de sus fetos. Criaturas larvarias, inacabadas, hombre y *axolotl*, exponen, en su extrema diferencia, la vida infantil sin rasgos individualizados de la que hablara Deleuze en su último texto.

En segundo lugar, Agamben propone el tenaz infantilismo de estas proto-salamandras como una “clave para entender de manera nueva la evolución humana” ya que permite pensar al hombre como un ejemplar infantil (que conserva durante toda su vida caracteres que en los primates son transitorios), y mostrar el carácter inespecífico que tiene el hombre en comparación con otras especies. El hombre sería un infante que, no limitado como el *axolotl* y los demás animales a cultivar sólo “las posibilidades infinitamente repetibles que se han fijado en el código genético”, está

¹² Aunque Agamben refuerce aquí la idea de una identidad entre el *axolotl* y la salamandra tigre (*Ambystoma tigrinum*), desde el punto de vista biológico, esta idea está equivocada. El *axolotl* adulto metamorfoseado se parece exteriormente a una salamandra tigre mexicana (*Ambystoma velasci*) con algunas diferencias anatómicas y un tiempo de vida más corto. Sin embargo, pruebas genéticas hechas en 1997 han mostrado que la *A. velasci* es una especie independiente de la *A. tigrinum*, por lo que ya no son consideradas especies cercanas (cfr. *AmphibiaWeb: Information on amphibian biology and conservation*, sitio web creado junto con el Digital Library Project de la Universidad de California (Berkeley), 2011, URL: <http://amphibiaweb.org>).

tan abandonado a su propia infancia, tan poco especializado y tan totipotente, como para declinar cualquier destino específico y cualquier ambiente determinado, para atenerse únicamente a su propia inmadurez y a su propia privación. (*IdP*, p. 82)

Ontología y genealogía se mezclan en este breve texto de *IdP*. Pero será necesario desandar aún más el camino del “hombre” para que Agamben vuelva a plantearse las posibilidades de una ontología común que, como vemos, todavía hoy permanece apenas sugerida.

Por ahora, y para completar esta breve referencia a las posibles relaciones de Agamben con aquella mirada no antropocéntrica de lo animal, y con ello, de la vida, volvamos un momento sobre *L'a*. Allí Agamben da cuenta, aunque escuetamente, del variado usufructo filosófico que ha tenido la fenomenología de la percepción animal de von Uexküll. Entre paréntesis, señala que:

(no es de sorprender, pues, que ejercieran [sus reflexiones] una fuerte influencia sobre el filósofo que más se ha esforzado en el siglo veinte por separar al hombre del viviente —Heidegger— y sobre otro filósofo —Deleuze— que trató de pensar el animal de modo absolutamente no antropomórfico) (*L'a*, pp. 44-45)

En las antípodas del pensamiento en torno a lo animal, Heidegger y Deleuze han sido influenciados por el mismo zoólogo. Heidegger que, según lo describe Sloterdijk, “sale a la palestra cual airado ángel con las espadas en cruz para colocarse entre el animal y el hombre e impedir cualquier posible comunión ontológica entre ambos” (Sloterdijk, 2003, p. 43). Deleuze, para quien entre hombre y animal no hay una semejanza, sino “una identidad de fondo, una zona de indiscernibilidad más profunda que toda identificación sentimental” (Deleuze, 2005, p. 33).

En *Mundos animales y mundo humano*, von Uexküll sostiene que no existe un único mundo organizado de modo jerárquico para todos los vivientes sino una multiplicidad de mundos perceptivos perfectos, absolutamente desconectados entre sí y excluyentes. El espacio objetivo en el que vemos moverse a un ser vivo (*Umgebung*), nuestro propio ambiente humano, es algo distinto —aunque no jerárquicamente superior— de los “mundo-ambiente” (*Umwelt*) animales. Cada *Umwelt* animal está formado por diferentes “portadores de significado” (*Bedeutungsträger*) o “marcas”, únicos elementos que interesan al animal porque

se relacionan directamente con sus órganos sensoriales. El animal *es* esa relación con su medio.¹³

En *L'a*, Agamben dedica algunas páginas a un curioso experimento que von Uexküll describe en su libro; luego de una pormenorizada descripción de la estrecha relación de la garrapata con su ambiente (reducido sólo a tres portadores de significados: el olor, la temperatura y el tipo de piel de los mamíferos), von Uexküll afirma que en el laboratorio de Rostock se mantuvo con vida durante dieciocho años, sin alimentación y en total aislamiento de su medio, una garrapata. Aquí se dispara la pregunta por el significado de la supervivencia más allá de la suspensión de aquello que el animal *es* —su relación con su medio—: el animal puede, en las circunstancias especiales a las que el hombre lo somete en el laboratorio, interrumpir eso que es sin dejar de ser lo que es y sin convertirse en hombre. Unos párrafos más adelante Agamben adelanta una posible respuesta: esa garrapata sobreviviente encarna “el misterio de lo simplemente viviente” con el que sólo la filosofía que viene podrá que medirse (*L'a*, p. 74).

¹³ Cfr. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, trad. cit. En *Ideas para una concepción biológica del mundo* se sustituye el término *Umwelt*, todavía ambiguo, por el de *Merkwelt* (mundo perceptible), para significar “que para cada animal hay un mundo especial, que se compone de las notas distintivas recogidas por él del mundo exterior”, ed. cit., pp. 52-53. Cfr. también *L'a*, ed. cit., §§10-11.

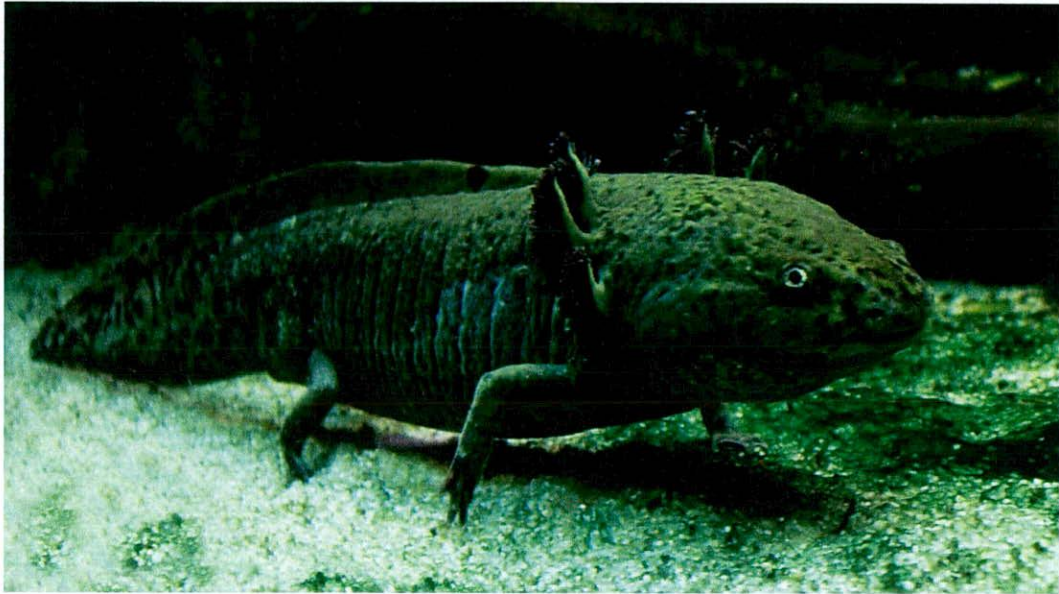


Figura 17: ejemplar adulto de *axolotl* o *ajolote* (*Ambystoma mexicanum*)



Figura 18: ejemplar adulto de salamadra tigre mexicana (*Ambystoma velasci*)
(foto tomada por Tim Burkhardt)

II. Foucault, la vida como errancia y el arte de vivir

Tal como dijimos en el capítulo anterior, el acercamiento a Foucault ha permitido a Agamben continuar el trabajo de indagación del presente también en lo que respecta a la problematización del concepto de vida y a las posibilidades de libertad que restan frente al funcionamiento de la máquina biopolítica. Aunque sin contar con estudios minuciosos o alusiones más que eventuales a estas cuestiones, es posible rastrear en algunos artículos y entrevistas, la influencia foucaultiana en relación a ellas.

1. “Otro modo de aproximarse a la noción de vida”

En “L'immanenza assoluta”, antes de abordar el texto de Deleuze, Agamben sugiere una inversión de perspectiva en la consideración foucaultiana de la vida a partir de la crisis que se produce luego de *La voluntad de saber* (1976): si en *El nacimiento de la clínica* (1963), Foucault había seguido con entusiasmo el vitalismo de Bichat que consideraba la vida como “conjunto de funciones que resisten la muerte”,¹⁴ “La vida: la experiencia y la ciencia” (el último artículo que Foucault entregara para su publicación antes de morir en 1984) muestra un viraje hacia la concepción canguilhemiana de la vida como “aquello capaz de error” (*PP*, p. 378). Agamben ve en esta mutación algo distinto a un pesimismo, una necesidad de la propia investigación acerca de las relaciones entre el sujeto y la verdad: arrancar el sujeto del terreno del *cogito* ha obligado a Foucault a situarlo en el terreno de la vida, una vida que es errancia y que, como tal, ya no podrá ser recapturada en ningún dispositivo fenomenológico como “lo vivido”.

Agamben pasa a considerar a continuación el texto de Deleuze y no vuelve a Foucault más que esporádicamente en este texto. No obstante, el trabajo de reconstrucción del pensamiento canguilhemiano que Foucault emprende aquí, da ciertas pautas para comprender qué podría significar aquel “otro modo de aproximarse a la noción de vida” que Foucault atribuye a Canguilhem y Agamben a Foucault. El artículo de Foucault, que constituye una reelaboración de un escrito de 1978, plantea una lectura del legado de su maestro no sólo a la

¹⁴ Allí, Foucault señala que se debe a Bichat una ubicación de la vida en un nivel ontológico profundo y fundamental como fondo absoluto: la vida no es la forma del organismo, sino que el organismo es la forma visible de la vida en su resistencia a lo que no vive y se opone a ella. Decía Foucault: “la vida es lo más inmediato, lo presente y lo perceptible *más allá* de la enfermedad; y ésta a su vez, reúne sus fenómenos en la forma mórbida de la vida”, en *El nacimiento de la clínica*, trad. cit., p. 217.

epistemología y a la historia de la ciencia francesas sino también al problema filosófico más general del conocimiento.

En efecto, y en lo que respecta a su trabajo sobre las ciencias de la vida, la epistemología histórica de Canguilhem se opone a la visión más tradicional de los historiadores de la ciencia que resume la cuestión de la vida en la elección entre un modelo mecanicista (que la reduce a fenómenos físico-químicos) y uno animista (que considera a la biología una disciplina diferenciada); tradición que asume como objetivo de la ciencia la separación de una imagen teleológica y una no-teleológica en el progreso hacia la constitución de la ciencia biológica actual.¹⁵

Para Canguilhem, la reflexión en torno a la vida no puede ser “neutral” ni puede darse a partir de teorías cerradas:

la historia de las ciencias de la vida se realizó por la constitución de un “nuevo objeto científico” en biología, policientífico o intercientífico, construido expresamente como efecto de la colaboración entre disciplinas. [...] La nueva biología es la ciencia de un objeto obtenido tras una sucesión de renunciamientos a rasgos considerados hasta ahora como característicos del ser vivo.
(Canguilhem, 2005, p. 145)

De este modo, la vida no es un problema exclusivamente científico, como tampoco lo es la muerte: es una cuestión de moral o de política. El biólogo no puede encerrarse en su disciplina, necesita saber por qué la vida se volvió un objeto de conocimiento específico y por qué hay entre los seres vivos seres capaces de conocer la vida, afirma Foucault. “Por medio de la elucidación del conocimiento de la vida y de los conceptos que lo articulan, Georges Canguilhem quiere descubrir lo que, de ese conocimiento, corresponde al concepto *en la vida*” (Foucault en Giorgi y Rodríguez, 2007, p. 54).

Acercando la posición de Canguilhem a la de Nietzsche, Foucault subraya la definición de vida como capacidad de error y la idea de que el concepto es la respuesta que la vida da al azar, a la armonía, a las mutaciones.¹⁶ Discontinua es la vida, posibilidad inmanente de error, por ello discontinuo será el conocimiento; formar conceptos será, entonces, un modo de vivir y el hombre terminará “siendo un ser vivo que nunca se encuentra en su lugar, un ser vivo condenado a «errar» y a «equivocarse»” (*idem*, p. 56). El error es el azar alrededor del cual la

¹⁵ Un claro ejemplo de esta perspectiva es el ya clásico libro de C. U. M. Smith, *El problema de la vida*, trad. cit.

¹⁶ La relación entre la vida y el error es uno de los tópicos frecuentes de la filosofía nietzscheana. Cfr., por ejemplo, el §121 de *La ciencia jovial*: “...el error podría estar entre las condiciones de la vida”, trad. cit., p. 114.

historia de la vida y el devenir de los hombres se despliegan: una reformulación de la teoría del sujeto se impone si el conocimiento “está arraigado en los «errores» de la vida”. A la “filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo vivo, como otro modo de aproximarse a la noción de vida” (*idem*, p. 57).

Esta aproximación entre vida y conocimiento a partir de la noción de error es correlativa con interés foucaultiano por la teoría del conocimiento como invención y lucha de intereses tal como la entiende en Nietzsche. Verdad y falsedad no surgen de ninguna asimilación o adecuación entre sujeto y objeto, sino que son el resultado de relaciones de poder. En la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1978), Foucault declaraba:

Para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación debemos aproximarnos al conocimiento no como filósofos sino como políticos [...] solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera en que las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento. (Foucault, 1995, p. 28)

Es en el vínculo entre vida y conocimiento, en esta singular conjugación de Canguilhem y Nietzsche, que acaso pueda comprenderse el alcance de la “historia política de la verdad” emprendida por Foucault.

El concepto de “vida” es obligado aquí a descender de la prestigiosa altura de la conceptualidad científica y es caracterizado, en cambio, como un “indicador epistemológico”, una suerte de meta-concepto cuyas función es precisamente —como nota perfectamente Agamben en *L'a* aunque no mencione allí a Foucault— “designar, delimitar y situar el discurso biológico”; es decir, este concepto tiene “un efecto sobre discusiones científicas, pero no sobre su objeto” (Foucault, en la discusión televisiva con Chomsky en 1971, en *DE*, vol. II, p. 474).

Así, dentro del pensamiento foucaultiano el concepto de vida es desmantelado en su funcionalidad estratégica y la “vida humana” es presentada como el producto de una serie de causas, fuerzas, tensiones en el entrecruce nunca fijo de naturaleza e historia (cfr. Esposito, 2004, p. 23). Ya en *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault afirmaba que un estudio sobre la “vida” se hace posible sólo en el período que él denomina “modernidad”, iniciado con el surgimiento de la “humanidad” como “campo de interrogación y de investigación” específico, a finales del siglo XVIII. Antes “la vida misma no existía. Existían sólo los seres vivos”. “La vida, dice, se convierte en una fuerza fundamental”, una “fuerza primitiva”, la “ley más general de todos los seres” recién en ese momento y con el surgimiento de la biología (Foucault, 1984, p. 272). Así, en esta extraordinaria arqueología de los saberes, Foucault

entiende aquello que en la historia tradicional de la ciencia suele leerse como un florecimiento de temas vitalistas, como la condición de posibilidad del surgimiento de la biología: “la vida es aquello en lo que se fundan todas las distinciones posibles entre los vivientes” (Foucault, 1984, p. 263). Surge así una “ontología salvaje” que no desvela el fundamento de los seres sino su precariedad: los seres son figuras transitorias en relación con la vida.

En el llamado período “genealógico”, Foucault piensa, como sabemos, la vida biológica como sujeto y objeto de la política. Analizando las últimas páginas de *La voluntad de saber*, Deleuze sostiene que un cierto vitalismo es rastreable en el pensamiento de su amigo: la vida era para él desde su encuentro con Bichat “capacidad de resistir a la muerte” (Deleuze, 1987, p. 122). Por ello, la vida y el poder pertenecen al mismo horizonte, ya que “la vida deviene resistencia cuando el poder tiene por objeto la vida” (tal como supo apuntar Agamben). Esta lectura, que acentúa la cercanía entre Nietzsche y Foucault, culmina sugiriendo que es en el hombre donde habrá que liberar la vida, porque el hombre es una forma de aprisionarla. Parafraseando a Spinoza, concluye Deleuze: “no se sabe lo que puede el hombre «en tanto que está vivo», como conjunto de «fuerzas que resisten»” (Deleuze, 1987, p. 123).

No es sencillo aventurar desde los textos de Foucault una respuesta a la pregunta sobre posibles modos de “liberar la vida”, en la medida en que toda liberación sería necesariamente un “aprimonamiento” en algún otro dispositivo. Sin embargo, Foucault da algunos indicios tras los cuales parecería ir Agamben.

2. La vida como una obra de arte (política)

“L'arte di vivere è [...] la capacità di tenersi in armonica relazione con ciò che ci sfugge”

G. Agamben

Como se sabe, además del pasaje desde la perspectiva arqueológica a la genealógica suele considerarse otro desplazamiento en la obra de Foucault, conocido como el “período ético”, en el que se interesa por lo que llama “prácticas de sí” y por los modos de constitución de la subjetividad (cfr. Foucault, 1986, p. 9). Aunque Foucault haya declarado que su preocupación central ha sido desde siempre el “sujeto” (Foucault, 2001, p. 241), la especificidad de la reflexión del último período consiste en la consideración del sujeto como un efecto, como resultado de una construcción individual, pero también política: los modos de subjetivación son las prácticas a través de las cuales se producen sujetos.

En *El uso de los placeres*, al describir el comportamiento moral de la Grecia clásica, Foucault elabora el concepto de “estética de la existencia”, para referir otro modo de subjetivación posible, en el que la vida (el *bios*) es tomada como el material de una obra de arte y cuyo ideal es tener una existencia bella. La estética de la existencia es, así, una manera de vivir que no responde a un trabajo de purificación ni a código alguno de comportamiento —no hay aquí una hermenéutica del deseo como en la moral cristiana—, sino que se trata de algunos principios generales para el uso de los placeres (su distribución, jerarquía y límites) (Foucault, 1986, p. 87). Este modo de “sujeción”, la regulación de las prácticas, no responde a una legislación universal que determina lo prohibido y lo permitido, sino a un “arte” que define “las modalidades de un uso en función de variables diversas” (*idem*, p. 89).

Lejos de un esteticismo individualista, la apuesta de Foucault por la descripción de las prácticas de sí antiguas y por un pensamiento de la “estética de la existencia”, parecería ser el reverso de la regulación científico-política de la vida descrita en *La voluntad de saber*. Pensada desde el punto de vista del arte, la vida se sustrae tanto de la esfera de lo “cognoscible” como de la imposición del desciframiento de una esencia. Se trata de la creación de “otra vida” cuya belleza reside en la “armonía que el individuo crea entre sus palabras y sus actos” (Bernauer, 1999, p. 263). Esta ética puede ser pensada como una “política de nosotros mismos” cuya función es la de resistir a la forma del poder que ata a los individuos a una supuesta identidad propia: así la biopolítica podría tener su contracara en algo así como una “biopóiesis” —si se me permite el neologismo— que no pierde por ello el carácter político de todo *bios*.

Es tal vez a partir de su último curso en el Collège de France, en el que aborda un estudio del cinismo antiguo, donde esta perspectiva de la construcción de sí se vuelve más explícitamente política. *El coraje de la verdad* presenta el modo de vida cínico como una especial relación entre la vida y la verdad, en la que la “verdadera vida filosófica”, independiente, recta y soberana, es transvalorada y devuelta a su materialidad elemental. La vida “en estado desnudo” que llevan los cínicos manifiesta la verdad de modo escandaloso: se trata de una puesta en escena pública de la vida material en la que nada es disimulado, en la que todo es sometido a la mirada del otro con una absoluta falta de pudor (una “vida desvergonzada”). En un total despojamiento, el cínico reniega de toda convención humana y se atiene a las “leyes naturales”, lo cual redundaría a su vez en una “valoración positiva de la animalidad” que había sido siempre entre los griegos “un punto de repulsión para esa constitución del hombre como ser racional y humano” (Foucault, 2010, p. 278).

Vida desnuda, vida mendicante, vida bestial, e incluso vida de impudor, vida de despojamiento y vida de animalidad: todo esto aparece con los cínicos, en los límites de la filosofía antigua; en un sentido y de alguna manera, muy cerca de lo que ésta solía pensar [...] El cinismo es, por tanto, esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse. Tal es la paradoja de la vida cínica [...]: el cumplimiento de la verdadera vida, pero como exigencia de una vida radicalmente otra.
(Foucault, 2010, p. 282)

A su vez, la vida cínica es la inversión de la vida soberana, dueña de sí, a partir de la cual los griegos fundaban el vínculo con los otros: el cuidado de sí implica el cuidado de los otros, la ayuda o el socorro espiritual a un nivel personal o la lección que el sabio da universalmente al género humano llevando a cabo su propia vida de modo soberano. Pero para los cínicos, ocuparse de los otros es renunciar al propio goce en una relación “médica” y no legislativa con el otro (intervencionismo físico y social, lo llama Foucault), que se desarrolla bajo la forma de un combate agresivo: la vida soberana (tranquila para uno mismo y benéfica para los demás) es trastocada en una vida militante y combativa contra uno mismo y contra los otros, por los otros.

En las últimas clases del curso, Foucault presenta esa exigencia cínica de una vida verdadera como la exigencia de un mundo diferente, de una transformación del mundo, es decir, como una tarea política, tal como lo sugiere F. Gros en la “Situación del curso” (en Foucault, 2010, p. 364). Si Foucault había comenzado oponiendo la ascesis antigua de la construcción de sí a la ascesis cristiana de la renuncia a sí y la obediencia a otro, despeja aquí las dudas respecto del alcance que le otorgaba a aquella: se trata de una práctica social, un gobierno de sí que permite el buen gobierno de los otros. Así como el análisis de los estoicos y epicúreos resaltaba, en efecto, el aspecto de “construcción interna” del uso de la libertad, el “decir verdadero” de los cínicos muestra el momento en el que “la ascesis de sí sólo vale por dirigirse como provocación a los demás, puesto que se trata de constituirse en un espectáculo que ponga a cada quien frente a sus propias contradicciones” (Gros en Foucault, 2010, pp. 364-365).

Agamben no se ha referido aún a esta herencia cínica para pensar una vida filosófica. No obstante, sí ha pensado la vida filosófica, a través de una herencia que hace partir de Plotino, como una verdadera vida política que pone en jaque en su propio terreno al poder soberano. En “Política del exilio” (1998) Agamben discute la ambigüedad de la figura del exilio en el mundo clásico que la hace irreductible a la economía de las penas y los derechos: se trata de una facultad acordada a un ciudadano de sustraerse con la fuga a una pena, de un

“refugio” (PE, p. 25) y por ello se sitúa en una esfera más originaria a la partición entre pena y derecho, esfera en la que también se encuentra el poder soberano. Es por ello que Agamben puede definir el exilio como “la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano” (PE, p. 26) y entenderlo como esa zona de indiferencia en la que no se está ni dentro ni fuera de la ley. Ésta podría, en efecto, ser el paradigma de una vida integralmente política no inscribible en la figura de los “derechos del hombre y del ciudadano”. Pero, a su vez, ésta es la forma de vida filosófica por excelencia, según la célebre fórmula de Plotino (*phygê monou pros monos*) que invita a “superar las cosas de aquí abajo y huir hacia sí mismo”. Plotino habría, según la interpretación de Agamben, transportado la expresión desde la esfera de la intimidad mística a la concreta esfera de la vida jurídico-política, a través del uso de un término técnico para exilio: *phygê*. De este modo, Plotino muestra el estatuto amenazador del filósofo como exiliado y ofrece la posibilidad de pensar, para la filosofía, no un exilio de la política, sino una política del exilio: “no es la propia impoliticidad lo que la filosofía reivindica sino el exilio como condición política más auténtica” (PE, p. 27). Acaso en este sentido podría leerse también la reivindicación política del modo de vida cínico que Foucault propone en su último curso.

Por lo demás, siguiendo con el rastreo de la influencia foucaultiana en el pensamiento de la vida, el interés de Agamben por la “estética de la existencia” foucaultiana no ha sido explicitado más que ocasionalmente, aunque esas menciones permiten suponer un acercamiento progresivo a las ideas del último Foucault para articular modos de vida posibles tras la constatación del estado de total sujeción de lo viviente en los dispositivos.

En la entrevista publicada inicialmente en *Vacarme* en el año 2000 que mencionábamos a propósito de Simondon, Agamben intenta dar cuenta de la dificultad de pensar la lucha por el reconocimiento y las “formas de lucha concretas” cuando el sujeto es concebido como un proceso simultáneo de subjetivación y desubjetivación: en efecto, no puede tratarse ya de la búsqueda de un sujeto revolucionario que reivindique ciertos derechos que le han sido negados. Si, como lo muestra Foucault, el Estado es una máquina de desubjetivación de las identidades clásicas (ciudadanos, extranjeros, criminales, etc.), es también una máquina de recodificación subjetivante que se ejerce sobre la vida biológica de los individuos, una subjetivación que sujeta. En este contexto, Agamben retoma la noción foucaultiana del “cuidado de sí” que es también, paradójicamente, un “separarse de sí”. Por ello, no es la propia identidad aquello que debemos indagar, pues el arte de vivir consiste en la destrucción de la identidad, en la desviación de sí: una práctica de sí, explica Agamben, es a la vez un

proceso de separación de sí. Se tratará entonces de buscar las zonas intermedias entre la identidad y la no identidad a partir de aquella noción de “cuidado de sí” pero desplazándola hacia otros dominios:

cualquier práctica de sí que se pueda tener, incluso esta mística cotidiana que es la intimidad, todas estas zonas donde se limita con el no conocimiento o una zona de desubjetivación, sea la vida sexual o cualquier aspecto de la vida corporal. Ahí hay siempre imágenes donde un sujeto asiste a su derrota [...]. Es necesario prestar atención a todo aquello que nos daría una zona de este tipo. Es todavía muy vago, pero es aquello que podría ofrecer el paradigma de una biopolítica menor.
(BM, pp. 194-195)

Ya desde el comienzo de sus preocupaciones filosóficas, Agamben ha intentado pensar otra estructura de la subjetividad en la que el modo de subjetivación sea siempre revocable, donde la máscara no se vuelva persona culpable. Y Foucault le ofrece una mirada estratégica del asunto: ser sujeto sólo como parte de un juego de táctica y estrategia en el que no se termine sujetado, amarrado a una esencia última que *nos diga quiénes somos*. Frente a la consideración del sujeto a partir de principios últimos, Foucault da cuenta de ciertas “prácticas” que resisten el poder, no desde un afuera utópico sino desde el reticulado milimétrico de circulación del poder.

En una entrevista posterior con U. Raulff, Agamben comenta la idea de un último tomo de *Homo Sacer* en el que ya no desarrollará una discusión histórica sino que trabajará sobre los conceptos de forma-de-vida y de estilo de vida (Agamben en Raulff, 2004, pp. 612-613), conceptos que remite en esta oportunidad directamente al trabajo de Foucault sobre Grecia y Roma. Una arqueología de la experiencia de vida inmediata cuya configuración aún es difícil de delinear, pero que será la tarea que resta al pensamiento.

Un buen primer paso en dicha tarea consiste en la comprensión de la idea foucaultiana de “hacer de la propia vida una obra de arte”, idea que coincide en Foucault, señala Agamben, con “una suerte de desposesión de sí”.

En este sentido, una vida filosófica, una vida bella y buena, es otra cosa: cuando tu vida se vuelve una obra de arte, tú no eres la causa de ello. [...] La construcción de la vida coincide con lo que Foucault refería como “*se deprendre de soi*”. Y esta es también la idea nietzscheana de obra de arte sin artista.
(Agamben en Raulff, 2004, p. 613)

La vida, incluso en la adopción de una forma, en su conversión en *una* vida, implica una instancia desubjetivante, una instancia común que Agamben remite al concepto nietzscheano de obra sin artista (cfr., por ejemplo, Nietzsche, FP 2 [114] otoño de 1885-otoño 1886, trad.cit., p. 110). La vida como una obra de arte que ya no puede ser pensada como la

plasmación de una voluntad que se expresa, tirana, y que se mantiene dentro de los límites de aquella metafísica de la subjetividad a la que Heidegger había condenado su versión de Nietzsche. La vida aquí, a través de la versión foucaultiana de Nietzsche, como una obra de arte sin artífice, es toda ella un artefacto, toda ella obra de ningún autor.

En “L'autore come gesto” (2005), Agamben explica la extraña “aporía” que implica la noción foucaultiana de autor a través de su idea de “gesto”, idea a la que había dedicado un ensayo en *MsF* y que expresaba, como dijimos, un tercer modo del hacer en el que instalaba el *ethos* específicamente humano una vez desarticulada la relación teleológica entre medios y fines (cfr. Capítulo 2.C). La distinción foucaultiana entre el autor como individuo real y la función-autor implica, según la lectura de Agamben, una estrategia para separar el sujeto de los dispositivos de subjetivación que lo inscriben en los mecanismos de poder: el autor no desaparece, sino que aparece en la huella de su ausencia, en su ilegibilidad. Un doble gesto en el que, como en la frase de Beckett con la Foucault abría su conferencia sobre el autor (“*what matter who's speaking, someone said what matter who's speaking*”), se quita relevancia a la identidad del sujeto y, simultáneamente, se afirma su irreductible necesidad.

Unos años después de la conferencia de 1969, Foucault habría presentado con su concepción de las “vidas infames” el “paradigma de la presencia-ausencia del autor en la obra” (*P*, p. 73): las vidas infames son la cifra de este doble movimiento a través del cual, por un lado, son sólo visibles en los discursos del poder que las fijan, pero, por otro, testimonian por sí mismas, en nombre propio “como si comparecieran en el lenguaje sólo con la condición de permanecer absolutamente inexpresadas por él” (*idem*).

En ambos casos, el autor cuya huella se evidencia en la singularidad de su ausencia y la vida infame puesta en juego en el umbral de los discursos que la nombran sólo para dejarla innominada, se trata, para Agamben, de un “gesto”: pues, “como lo infame, el autor está presente en el texto sólo en un gesto, que vuelve posible la expresión en la medida misma en que instala en ella un vacío central” (*idem*). La vida, podríamos decir, lo informe, aquello que desborda toda forma antes de su “cuerpo a cuerpo” con los dispositivos, se conserva en el pasaje al acto —un pasaje producido cuando toda teleología ha sido suspendida— a través de un gesto. Incluso en la individuación, en la sujeción más absoluta a los dispositivos, lo informe se conserva en un gesto que lo pone integralmente, sin reservas, en juego.

Vidas reales puestas en juego, arriesgadas o, incluso, perdidas en estos discursos: vidas que permanecen ocultas y acechantes en el umbral de los discursos en los que han sido puestas en juego. Indeterminación de medios y fines, pura medialidad. Indeterminación de

agente y paciente —como en el “pasearse” de Spinoza (cfr. *PP*, p. 398)— que da por tierra con la falsa ética de la acción con vistas a un fin: una opacidad esencial rodea al agente, no se sabe quién pone en juego estas vidas, ya que parecen no pertenecer a nadie: ni a los individuos reales (al vagabundo o al sodomita) ni a funcionarios del poder (los familiares y policías que los condujeron al encierro).

Una vida “jugada, nunca poseída ni representada ni dicha —por esto ella es el lugar posible, pero vacío, de una ética, de una forma-de-vida” (*P*, p. 75). He aquí una ética y una política del gesto en las que una vida acepta ponerse en juego en sus gestos irrevocablemente y sin reservas.¹⁷ El autor, como la vida desviada de los hombres infames, signa el punto en que una vida es jugada en la obra, no expresada, ni consumida, por ello es lo que resta no dicho en la obra, lo ilegible que vuelve posible la lectura y le da vida como una presencia incongruente y extraña. Como el musulmán, el autor es el garante inexpresivo de la vida de la obra en la que fue arrojado.

De este modo, puede Agamben aclarar la “aporía de Foucault”: el sujeto, como el autor y como la vida infame, no es algo que pueda ser alcanzado directamente como una realidad sustancial presente en algún lugar, sino que es aquello que resulta del cuerpo a cuerpo con los dispositivos en los que se ha puesto en juego: presencia irreductible pero inexpresada, la subjetividad se muestra y resiste en los dispositivos que la ponen en juego. Así, concluye Agamben:

Una subjetividad se produce donde el viviente, encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas, exhibe en un gesto la propia irreductibilidad a él. Todo el resto es psicología y por ningún lado en la psicología encontramos algo así como un sujeto ético, una forma de vida. (*P*, p. 81)

La forma de vida, la vida como obra de arte sin artífice, es la vida gestual de una criatura de-forme o in-forme —el hombre— que, sin ataduras biológicas específicas, se pone en juego completamente y puede revocar toda forma que adopte.

¹⁷R. ten Bos ha relacionado la temática de la vida en Agamben con la idea de la política del gesto en su artículo “On the Possibility of Formless Life: Agamben's Politics of the Gesture”. Contra la tradición filosófica que concibe un orden teleológico para la actividad humana, ten Bos afirma que la política del gesto agambeniana difumina la distinción entre humano y no-humano. Allí, señala: “Agamben writes more or less extensively about animals, children, embryos, the proletariat of modern cities, angels, drifters, comatose patients, refugees, prisoners, inmates of concentration camps indeed, about death itself. Put otherwise, he writes about anthropomorphic creatures that somehow have not actualised their fully-fledged human form or have lost their form”, ed. cit., p. 34.

3. Vida sexual, ausencia de misterio

En *HSI* Agamben había criticado el optimismo de las últimas páginas de *La voluntad de saber* donde se anunciaba “otra economía de los cuerpos y de los placeres” como posible horizonte de una política distinta (Foucault, 1990, p. 194). Tras la investigación aquí emprendida, afirmaba Agamben, una nueva cautela es necesaria: también el concepto de “cuerpo”, al igual que el de sexo y sexualidad criticados por Foucault, está siempre ya atrapado en un dispositivo, “es siempre cuerpo biopolítico y vida desnuda, y nada en él y en la economía de sus placeres parecería poder ofrecernos un terreno firme contra las demandas de poder soberano” (*HSI*, p. 209).

No obstante, la línea de fuga respecto de la máquina antropológica que Agamben traza en *L'a*, a través de la idea benjaminiana de una vida insalvable y feliz, está enmarcada — como vimos en el capítulo anterior— en una cita de Foucault [“Todos los enigmas del mundo nos parecen leves en comparación con el minúsculo secreto del sexo”] y parece ir en la búsqueda, aunque a través de otros caminos textuales, de la posibilidad de resistencia al poder a partir de la pertenencia y excedencia simultáneas del hombre, como ser vivo que goza, respecto de la naturaleza.

Brevemente, hacia el final de *L'a*, Agamben recorre algunos textos de Benjamin y analiza dos cuadros de Tiziano a partir de los cuales construye una imagen diferente de la relación entre la naturaleza y el hombre. Según el modelo de la “dialéctica suspendida” benjaminiana, lo decisivo es el intervalo abierto entre el hombre y la naturaleza, la suspensión de ambos términos, que se instala entre ellos y se mantiene en su relación. La máquina antropológica, que articula hombre y naturaleza suspendiendo y capturando lo in-humano, ha sido detenida y da lugar a algo que ya no es ni animal ni hombre.

La satisfacción sexual será para Benjamin la imagen incierta de una vida que se ha emancipado de su relación con la naturaleza: ella —que parece pertenecer íntegramente a la naturaleza pero que la excede por todas partes— corta sin resolver dialécticamente “el vínculo secreto que liga al hombre a la vida” (*L'a*, p. 85). Benjamin nos ha legado, dice Agamben, el jeroglífico de una “nueva in-humanidad”. En el extremo de la voluptuosidad, la vida se libera del misterio y reconoce una no-naturaleza, tal es el acertijo que ha de comprenderse.

A través de una imagen que deberemos esperar hasta Foucault para poder des-heterosexualizar (es decir, “des-naturalizar” realmente), Benjamin señala que el misterio del hombre no reside en la sexualidad pero que a través de la satisfacción sexual el hombre pierde el misterio, que queda truncado. La mujer corta el lazo que une al hombre con la vida

liberándolo para la muerte: “así como la amada lo libera del hechizo de la madre, la mujer lo desliga más literalmente de la madre tierra; es la comadrona que corta ese cordón umbilical que el misterio de la naturaleza ha trenzado” (Benjamin, *Calle de dirección única*, citado en *L'a*, p. 85).¹⁸

Una imagen que Agamben interpreta como la cifra de una emancipación posible de la máquina de construir sujetos: por un lado, la sexualidad no es el misterio, el sexo no es un secreto esencial y universal, podríamos decir con Foucault; por el otro, es en la satisfacción de la voluptuosidad donde naturaleza e historia, cuerpo y espíritu, creación y redención, pierden su carácter de oposición binaria y se solapan, se distinguen, se tensan y conspiran —acaso en una nueva economía de placeres, relaciones, lazos, amores e intensidades (cfr. Foucault, 1997, p. 153)— para salvarse.¹⁹

Un enigma se cierne sobre la relación sexual, enigma que, sin resolverse, se disuelve con el goce final. Es a partir de la pérdida del misterio producida con la satisfacción sexual que una nueva vida, feliz y ociosa, ni animal ni humana, se hace posible. Los amantes,

¹⁸ Al comentar estos pasajes de *L'a*, C. Mills señala una cierta ceguera de género persistente a lo largo de toda la obra agambeniana, no sólo en esta reivindicación de la noche salvada benjaminiana, sino también, por ejemplo, en su idea de que sólo representando el placer femenino, signado únicamente en el rostro, la pornografía alcanza su objetivo (cfr. *IdP*, ed. cit., p. 56) o su asociación entre la vida infantil y la vida femenina como vidas aferradas a su fisiología (cfr. *FI*, ed. cit., p. 239). En relación a esto último, afirma Mills: “For anyone with some knowledge of the past several decades of feminist philosophy, it is hard to read such a statement from a contemporary philosopher without some dismay”, en *The Philosophy of Agamben*, ed. cit., p. 115. Considero muy pertinente la indicación dado que, en efecto, creo que el de Agamben es de un pensamiento atravesado por un dispositivo de sexualidad heterosexual, embebido de una imagen de lo femenino surgida de la pobre pero duradera fenomenología masculina de la mujer (por mencionar ejemplos recientes: cfr. *N*: “chiamiamo bella una donna la cui mente sempra felicemente inconsapevole di un segreto di cui il suo corpo è perfettamente al corrente”, ed. cit., p. 161 o *P*: “È un’esperienza comune che il volto di una donna che si sente guardata diventa inespressivo. La consapevolezza di essere esposta allo sguardo fa, cioè, il vuoto nella coscienza e agisce come un potente disgregatore dei processi espressivi che animano di solito il volto”, ed. cit., p. 104). No obstante, también creo que hay aquí elementos, sobre todo a partir de su combinación con el pensamiento foucaultiano, para subvertir algunos de estos prejuicios, siempre que no se lo haga desde la perspectiva más tradicional reivindicadora de la igualdad de géneros, sino a partir de la infinita e “insalvable” diferencia entre los géneros —diferencia que se revele finalmente como construcción siempre en proceso y que pueda, en su plasticidad artificial, mantenerse al margen de toda jerarquización (cfr. UMBRAL del Capítulo 2.A y UMBRAL del Capítulo 4.A).

¹⁹ No pretendo aquí construir una interpretación que acerque las posiciones de Benjamin y de Foucault, sino sólo sugerir que, enmarcada en la cita de Foucault, esta imagen de Benjamin puede proporcionar una nueva mirada sobre la sexualidad —práctica que se instala en una zona de indiferencia entre lo biológico y lo cultural— en la que también se juega la posibilidad de “resistir” estratégicamente, de modo inmanente, los poderes a los que estamos sometidos. A. Snoek ha ensayado una lectura de la cuestión, distinta de la aquí propuesta, en el apartado “Sex and life as pure immanence” de su artículo “Agamben's Foucault: An Overview”, en *Foucault Studies*, N° 10, ed. cit., pp. 58-59.

iniciados en la ausencia de misterio como en el secreto más íntimo, se pierden en la ausencia de obra, en el *desoeuvrement* de la naturaleza y el conocimiento, del cuerpo y del espíritu, del animal y del hombre (cfr. *L'a*, p. 89).

Una vez más, deberemos esperar, no contamos más que con indicios acerca de la consideración agambeniana de aquella especial relación entre vida biológica y vida anímica que se da en “el uso de los placeres”. Uso que en su potencia colectiva —la *potentia gaudendi*, y no la buena voluntad, es tal vez la cosa mejor repartida del mundo²⁰ podría eventualmente dar lugar a otras formas de vida, otras relaciones entre el aparato somático y el mundo fantástico de las imágenes que desarticulen el tramposo misterio de la propiedad-identidad del deseo sexual normalizado. El especial interés en la pornografía que atraviesa la obra agambeniana, desde el temprano “La 121ª Giornata di Sodoma e Gomorra” hasta el reciente “Elogio della profanazione”, podría permitirnos suponer allí un elemento potencialmente profanador, la feliz promesa de una relación diversa entre el cuerpo y el alma en la que, sin disolverse ni armonizarse, ambos están involucrados pero, en su ociosidad, ninguno prevalece.

UMBRAL

En la analítica del poder desarrollada en *La voluntad de saber*, Foucault define la existencia coextensiva y contemporánea entre el poder y la resistencia. Igual que aquel, ésta no es una sustancia sino un conjunto de fuerzas móviles y productivas que se organizan, se coagulan y cimientan como una pieza constitutiva del dispositivo de sexualidad. Del mismo modo, la crítica de la hipótesis represiva pone de manifiesto la ineficacia de la concepción clásica de la libertad entendida como cualquier forma de liberación. A partir de aquí, para Foucault, la libertad será sólo pensable en términos de prácticas de libertad, es decir, como una forma de práctica del sujeto consigo mismo. De estas cuestiones se ocupan *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, que suelen ser considerados como un nuevo desplazamiento dentro del pensamiento foucaultiano hacia

²⁰ Sobre el concepto de *potentia gaudendi* (o “fuerza orgásmica”) remito a B. Preciado, quien la define como la “potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo. Esta potencia es una capacidad indeterminada, no tiene género, no es ni femenina, ni masculina, ni humana ni animal, ni animada ni inanimada, no se dirige primariamente a lo femenino ni a lo masculino, no conoce la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad, no diferencia entre el objeto y el sujeto, no sabe tampoco la diferencia entre ser excitado, excitar o excitarse-con”, en *Testo Yonqui*, ed. cit., p. 38. Aunque sólo en una nota sin mayor desarrollo, Preciado remite esta noción tanto al concepto griego de *dynamis* como a lo que llama su “correlato metafísico escolástico”, la elaboración spinoziana (a través de la interpretación que Deleuze propone de ella). He aquí otro indicio para pensar la relación entre *dynamis* aristotélica y la *potentia* spinoziana, que, de todos modos, no queda más que sugerida.

una perspectiva “ética”, perspectiva que dejaría de lado el análisis más estrictamente político propuesto en *La voluntad de saber*.

Frente a esta identificación de las prácticas de sí con una perspectiva exclusivamente ética y contra la interpretación que enfatiza las modificaciones teóricas entre el primero y los últimos dos tomos de *Historia de la sexualidad* como si se tratara de un cambio definitivo, he tenido el placer de escribir junto a una de las más eminentes estudiosas de Foucault de mi generación, María Giannoni, un trabajo en el que explorábamos la posibilidad de pensar una cierta continuidad entre aquellas obras que permitiera concebir las prácticas de sí no sólo como la “sustancia de la ética” sino como materia de una política, de lo que podríamos llamar una “política de sí”. Desde este punto de vista, interpretábamos la noción foucaultiana de libertad como una deriva eminentemente política del concepto más general de resistencia, buscando alejarnos de aquellas interpretaciones que entienden la ética de Foucault como una opción individualista y pesimista frente a la inevitable sujeción al poder. ¿Cómo pensar la libertad en una filosofía que define al sujeto como el resultado del funcionamiento del poder? ¿Qué acciones libres son posibles en el entramado de relaciones de fuerza que determinan nuestras posibilidades de existencia? Buena parte de la filosofía política contemporánea puede pensarse como la búsqueda de una respuesta a estas preguntas, es decir, como el intento de pensar las posibilidades de la libertad una vez reconocido el entramado de relaciones de fuerza que determinan al sujeto. Hemos querido interpretar la propuesta foucaultiana de pensar el placer y sus formas múltiples como un hecho político eficaz contra el poder, como la novedad más importante de su filosofía política. Desde este punto de vista, la libertad es fundamentalmente la libertad de sentir placer, puesto que es el placer, y no el no-poder, la fuerza que puede resistir al poder. “Debemos crear placeres nuevos: acaso surja entonces el deseo”(Foucault, *DE IV*, 1994, pp. 735-746).

Cito a continuación una sección del trabajo en la que hicimos “uso” del instrumental teórico-político foucaultiano y agambeniano para pensar lo que consideramos una forma de “práctica auto-política”, la poética polimorfa de Gabo Ferro tal como se manifiesta en la canción “Costurera y carpintero”:

“Niño costurera, niña carpintero”, blasfema el estribillo de la canción.²¹ Adivinemos el enigma detrás de esta frase. Una afirmación que vincula la versión infantil de un “varón” con uno de los oficios más tradicionalmente femeninos, tan de mujer que parecería no admitir otra declinación gramatical de género que la femenina. Una afirmación que, repitiendo el gesto subversivo, luego de una coma que la transformará en irreparablemente política, asocia la versión infantil de una “mujer” con el oficio del padre adoptivo de Jesús, mentado, acaso, en el único género admisible para profesión tan bíblica, el masculino.

¿Un error de tipeo? ¿Un error gramatical? ¿Qué personajes existen, se delinean, se deforman perfectos en el error de concordancia entre los géneros de los nombres? Desde hace algún tiempo, “Costurera y

²¹ En la reconstrucción del instituto del juramento que Agamben realiza en *SL*, la blasfemia es un fenómeno exactamente simétrico al del juramento: se trata de un juramento en el que el nombre de Dios es proferido en el vacío, produciendo una ruptura en el nexo entre palabras y cosas que garantizaba la veracidad y asumiendo, con ello, la vacuidad del lenguaje humano (cfr. *SL*, ed. cit., p. 56).

carpintero”²² se entona como un himno en los conciertos de Gabo Ferro, el poeta de los amores múltiples. La canción cuenta una historia aparentemente sencilla: un niño pequeño con cuerpo de niña que sueña llegar a ser un prodigioso constructor de muñecas y enamorarse de una costurera diestra, con cuerpo de niño y manos bien dispuestas. Se trata de un himno, sí. Y no será ocioso recordar aquí que la palabra *Hymnos* deriva de la aclamación ritual gritada en la celebración de un matrimonio, *hymen* (RG, p. 258). Un himno que, como todo himno, actualiza su antiguo carácter glorificante: como operación del lenguaje que construye realidades a través del canto, este himno neutraliza su significado —no sabemos bien qué realidades menta— y produce un efecto —la celebración de los infinitos e indefinibles amores y placeres que nos promete todo eventual encuentro con otros. Pero este himno construye identidades paródicas, no ridículas o graciosas sino, otra vez en sentido etimológico, identidades “sin lugar propio” (*parà-odein*), desapropiadas e inapropiables. El niño y la niña se amarán, sonreirán, serán sabios y se protegerán de todo el terror de la naturaleza, más acá de toda evidencia, burlando todo dispositivo identitario: la parodia perfecta de la heterosexualidad, sus cuerpos acoplados al revés, sus roles jugados al revés.

Las palabras niño y niña parecerían traernos tranquilidad y ofrecernos la pista más segura acerca de lo que en las sociedades modernas se ha vuelto el modo de subjetivación esencial —la identificación sexual o genérica de los personajes. Pero un terrorismo gramatical las desplaza casi sinestésicamente: ellas aparecen acompañadas de lo que podríamos llamar una “evidencia somática” y una “evidencia genérica” contrarias (el niño tiene cuerpo de niña y será costurera, la niña tiene cuerpo de niño y será carpintero), poniendo en evidencia una radical desconexión entre aquello que la máquina sexopolítica de Occidente anudó en pares de opuestos con tanto esmero: la distinción biológica hombre/mujer, la distinción psicológica de género masculino/femenino, la distinción sexual homo-/hetero-.

Otras escenas, figuras y hasta géneros musicales todos ellos igualmente paródicos, se suceden a lo largo de la obra de Gabo Ferro. Según una de sus definiciones tradicionales, la parodia depende de un modelo preexistente del que conserva elementos formales y a los que agrega contenidos nuevos e incongruentes con aquellos. Ella designa la ruptura de un nexo natural a partir del cual se libera un *parà*, un “espacio al lado de”, un “fuera de lugar” que se configura sólo por referencia al lugar dado y conocido (cfr. *P*, pp. 39-56).

El romance imposible entre un hombre y una paloma; los amantes

²² Gabo Ferro, “Costurera y carpintero” en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 2006: “Yo la amaré y la protegeré. De todo el terror de la naturaleza, ella me amará y coserá para mí los mejores vestidos para mis muñecas. Ella será sabia y sabrá sonreír cuando le griten niño costurera, dirá que nada importa si estamos enteros. Niño costurera y niña carpintero”.

que incendian toda el agua del mundo al separarse y la recuperan a fuerza de llanto; el amigo de mi padre; el bello niño-jardín que se vuelve un rústico hombre-baldío gracias a los cuidados de una madre jardinera que poda sus flores y tala sus árboles; el Dios huérfano y suplicante que nunca ha besado siendo tan amado; son algunos de los personajes que pueblan las canciones de Gabo Ferro. Junto al niño y a la niña, en los márgenes de la normalidad sexual, la lírica de Gabo Ferro presenta, de este modo, otras subjetividades extraviadas y otros vínculos extraños a los modos conocidos del amor y del placer que pervierten y transforman la tipología del sujeto normal.

En este sentido, podemos pensar que en la producción poética de Gabo Ferro “la poesía deviene el laboratorio en el que todas las figuras conocidas son desarticuladas para dar lugar a nuevas criaturas” (CI, p. 93),²³ criaturas para-sexuales que nombran e inventan formas posibles de resistencia. La parodia es aquí resistencia política: como el sistema de relaciones de poder que produce sus propios puntos de fuga, sus zonas de desestabilización, la acción paródica subvierte en el lenguaje los significados prefijados y construye sentidos nuevos en la cercanía de los sentidos conocidos y normalizados.

(Fleisner-Giannoni, 2008, pp. 1-3).

4.B. *NOVITAS VITAE*. MESIANISMO, USO COMÚN Y PROFANACIÓN

I. El giro teológico

En los últimos años, algunos representantes de la filosofía contemporánea han encontrado en la teología diversas herramientas para pensar la cuestión política. Sin ser ninguno de ellos pensadores religiosos, buscando modos de pensar el presente, hay quienes han trabajado ideas cristianas —es el caso por ejemplo de A. Badiou, A. Negri y M. Hardt y S. Žižek— y quienes han retomado ideas provenientes de la tradición judía —como antes que ellos, J. Derrida.²⁴ También Agamben, con su particular sincretismo, ha retomado conceptos

²³ Agamben caracteriza de esta manera la poética ateológica de Giorgio Caproni. Volveré sobre esto en la última sección de este capítulo.

²⁴ Los autores de *Imperio* comparan al militante comunista del futuro con la comunidad franciscana, cfr. M. Hardt, A. Negri, *Imperio*, trad. cit., p. 374. Badiou describe a Pablo de Tarso como “pensador-poeta del acontecimiento” y como “figura del militante” que piensa una ley para un sujeto sin identidad. Cfr. A. Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, trad. cit., p. 6. [Este texto es explícitamente criticado por Agamben en *TR* porque implica el gesto de apropiación de la figura del apóstol exactamente contrario al propio: si Agamben intenta restituir a Pablo a su contexto judío, Badiou, en su defensa del universalismo, lo ha restituido a su carácter “católico” edulcorado de una indiferencia tolerante para con las diferencias, cfr. *TR*, ed. cit., p. 54]. Siguiendo las coordenadas de Badiou, pero invirtiéndolas, Žižek, por su parte, defiende el legado cristiano paulino de una comunidad del *ágape*. Cfr. S. Žižek, *The fragile absolute or Why is the christian legacy worth*

de las tres grandes religiones monoteístas al construir sus máquinas discursivas para participar de la contienda de la filosofía política. Ya hemos mencionado algunos de estos usos, aquí quisiera detenerme —sin proporcionar más que una mirada sobre lo que podría ser otra de las posibles “propuestas” que Agamben perfila frente a su diagnóstico— en su singular idea de mesianismo. Acaso inconfesadamente siguiendo las pistas del inquietante *Espectros de Marx* derrideano, y declaradamente detrás de la imagen de la primera tesis de filosofía de la historia benjaminiana según la cual la teología es el pequeño y feo enano que podría asegurar la victoria al materialismo histórico (cfr. Benjamin, 1982, p. 177 y BM, p. 197), Agamben ha comenzado por estudiar la tradición de pensamiento mesiánico judío y la ha vinculado luego con el “mesianismo paulino” para encontrar “una manera de reconfigurar cierta tendencia del pensamiento marxista acerca de qué constituye lo político” (Kaufman, en Ross (ed.), 2008, p. 37).²⁵

Al tanto de la perplejidad que despierta entre sus colegas y comentaristas su constante apelación a paradigmas teológicos, en más de una oportunidad Agamben ha referido la imagen con que Benjamin explicaba el vínculo de su pensamiento con la teología:

en una ocasión Benjamin compara su relación con la teología con la relación entre un papel secante y una mancha de tinta: “el papel está totalmente embebido, pero si dependiese de él, ya no habría más mancha” [GS, V, I, 588].
(PP, p. 50, cfr. también CI, p. 92)

En una entrevista de 2005, Agamben hace suya esta imagen, señalando que sus libros buscan una confrontación con la teología y que su constante regreso a motivos religiosos y teológicos se debe a que “sólo a través de paradigmas metafísicos, religiosos y teológicos podemos aproximarnos realmente a la situación política contemporánea” (Agamben en Rieger, 2005, p. 22). Por ello, según sugerimos anteriormente, el pensamiento agambeniano podría ser caracterizado como una filosofía “inteológica” que busca dismantelar el funcionamiento intacto del discurso teológico que ha producido importantes dispositivos de sujeción y ha colaborado en el aislamiento de lo específicamente humano —más allá de lo

fighting for?, ed. cit. pp. 145-146. El texto de Derrida, *Espectros de Marx*, ha sido citado en el Capítulo 2, aunque para comprender la cuestión de la “mesianicidad sin mesianismo” como la “estructura universal de la de experiencia”, cfr. J. Derrida, “Marx e Hijos”, trad. cit., p. 289.

²⁵ Esta autora comienza su artículo, en el que se referirá a las semejanzas y diferencias entre las lecturas paulinas de Badiou y Agamben, trazando un breve estado de la cuestión del “giro teológico” en la filosofía contemporánea. Cfr. E. Kaufman, “The Saturday of Messianic Time (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)”, en A. Ross (ed.), *The Agamben Effect*, ed. cit., pp. 37-54.

animal y más acá de lo divino. Pero, a su vez, Agamben ha logrado encontrar dentro del ámbito teológico mismo —como antes de él Benjamin y Derrida— algunas líneas de fuga de aquellos mismos dispositivos. Fuga que, no obstante, no representa una salida fuera, una “evasión”, sino un movimiento interior dentro de la situación en la que se está (cfr. BM, p. 199).

II. La vida mesiánica

Toda la reflexión agambeniana acerca del mesianismo es, como veremos en seguida, una continuación de su preocupación por la ley y el modo en que ésta se ha puesto en relación con lo anómico por excelencia, la vida. La pregunta por la estructura del tiempo mesiánico se revela como la pregunta acerca de los modos en que la vida puede transformar su relación con la ley. Sin presentar más que los principales elementos que Agamben pone en juego al pensar el significado de la vida mesiánica,²⁶ en este apartado analizaré, en primer lugar, la influencia del mesianismo judío a partir de su versión benjaminiana; y, en segundo lugar, retomaré algunos conceptos fundamentales que Agamben presenta en su lectura del *corpus* paulino en *Il tempo che resta*.

1. Vivir en la excepción. Mesianismo benjaminiano

La cuestión del mesianismo estuvo presente en la reflexión agambeniana desde sus primeras lecturas de Benjamin. En *IS*, al pasar revista a diversas concepciones del tiempo, Agamben había dejado apuntado de modo sumario su interés en la “intuición mesiánica del judaísmo” implícita en la concepción benjaminiana de la historia. El *Jetztzeit*, opuesto a la idea de tiempo homogéneo y vacío que acompaña toda idea de progreso de la humanidad, se presenta como un tiempo pleno, como la detención mesiánica de todo acaecer en la que tiene

²⁶No podré aquí realizar un trabajo exhaustivo y definitivo sobre las fuentes de Agamben o sobre la “validez” de sus interpretaciones en lo que respecta al tema del mesianismo, tema que, aunque todos los comentaristas — detractores y apólogos— asumen como central en su pensamiento, no ha sido explorado en profundidad ni se ha dado cuenta aún de la complejidad de los elementos en juego (por ejemplo la extraña relación entre judaísmo y cristianismo que se infiere en el libro sobre Pablo, o por decirlo de otro modo, las dificultades para seguir las implicancias de la relación, no siempre explícita, que Agamben propone entre las lecturas paulinas de Heidegger —en el seminario sobre fenomenología de la religión—, y la lectura de Taubes que implica un acercamiento entre Pablo y Benjamin). Sobre las opiniones acerca de este libro cfr., por ejemplo, D. La Capra “Approaching Limit Events” en M. Calarco y S. DeCaroli, *Giorgio Agamben*, ed. cit., p. 161. Allí La Capra denuncia que “[t]he only true «politics» is a form of blank, utopian, messianic (post)apocalypticism that combines Heidegger and a certain Benjamin”. En *Giorgio Agamben, A critical Introduction*, L. De la Durantaye, por su parte, da cuenta de algunas de las dificultades para interpretar el concepto de lo mesiánico en Agamben, cfr. ed. cit. pp., 366-367.

lugar la construcción de la historia (cfr. Benjamin, 1982, p. 188 e *IS*, p. 108). Así, el paradigma para pensar el presente es el tiempo mesiánico, “en el cual cada segundo es la pequeña puerta por donde puede entrar el mesías”, que no deberá confundirse con el tiempo apocalíptico —según señalará más tarde Agamben siguiendo una indicación de G. Carchia— pues lo mesiánico no es el fin del tiempo sino el tiempo del fin (cfr. Agamben en Leitgeb-Vismann, 2001, p. 18 y *TR*, p. 63). Como Derrida, y a pesar de sus diferencias, Agamben desvincula la estructura mesiánica del tiempo —la idiosincrática espera que articula el tiempo-ahora— de todo mesianismo religioso —la espera real de un mesías real que llega al final del tiempo—: sólo desarticulando la confusión teológica entre mesianismo y apocalíptica, una interpretación filosófico-política como la de Derrida o Agamben, pero también como la de Taubes, es posible.²⁷

Por otro lado, la particular lectura mesiánica de algunas ideas del materialismo histórico que Benjamin propone, especialmente en las *Tesis sobre filosofía de la historia*, será retomada por Agamben en diferentes contextos argumentativos: por ejemplo cuando en *MsF* piensa la sociedad sin clases como un reino mesiánico, (*MsF*, p. 32, idea sobre la que volverá con mayor detenimiento en *TR*, p. 35) o en la “Postilla” llamada “Tiqqun de la noche”²⁸ a *CV*

²⁷ Sin embargo, es importante señalar la distancia que Agamben pone con la idea de mesianidad sin mesianismo de Derrida: si el error del fin de la historia kojeviana consistía en eliminar el tiempo mesiánico restante con un tiempo escatológico del fin (cfr. *HSI*, p. 70), Derrida comete el error inverso, de raigambre scholemiana, de suspender lo mesiánico convirtiéndolo en un evento que no llega (cfr. *idem*, p. 66). Cfr. también, C. Mills, *The Philosophy of Giorgio Agamben*, ed. cit., pp. 120-123.

²⁸ En español en el original. En este agregado de 2001 hace Agamben un guiño a la creación de Tikkun, la revista del Comité Imaginario que en su *Teoría del Bloom* ha sabido retomar y radicalizar las ideas de *CV*. En una entrevista del año anterior, Agamben explica su interés por la revista en tanto crítica y política que combina perfectamente lo mesiánico y lo profano. Pero, a su vez, tal como lo explicita allí mismo, esta expresión refiere la tradición cabalística para la cual el *Tikkun olam* significa reparación, restitución y redención del mundo y es el término con el que se indica en la Cábala de Luria la redención mesiánica, la restauración mesiánica. Cfr. BM, trad. cit., p. 198. Según lo indica Scholem, la Cábala luriana, fruto de la catástrofe anímica que significó la expulsión de los judíos de España en 1492, es la responsable de la resignificación de la doctrina del *tikkun* (etimológicamente, el gerundio de *l'takken*, reparar). Contra la neutralización de las tendencias mesiánicas de la Cábala antigua, ocupada tradicionalmente con el problema de la creación, los cabalistas de Safed, especialmente Yitshac Luria, revitalizaron la preocupación por la redención. Scholem atribuye a Luria tres grandes ideas acerca del proceso cosmológico que considera cercanas al gnosticismo antiguo: la de la contracción de Dios (*tsimtsum*), el exilio divino dentro de sí; la de la “ruptura de los vasos”, entendida como la deficiencia interior de todo lo que existe; y la de la enmienda o reparación del todo original (*tikkun*) completada con la llegada del Mesías. A través de la doctrina del *tikkun*, entiende Scholem, cada judío, sintiendo la inminencia del final, es protagonista de la restitución. Cfr. “Séptima conferencia: Yitshac Luria y su escuela”, en *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. cit., pp. 269-311. Recientemente, Agamben ha escrito sobre la relación entre creación y salvación como las dos modalidades de las obras divinas y humanas, explicándola a partir de la idea de *dynamis* que precede al acto. De este modo, la salvación precede a la creación y es la potencia de crear que permanece

donde se alude a la generalización de la condición mesiánica y a la redención (*CV*, p. 92). Al igual que con todas las ideas teológicas de las que Agamben hace uso, su interés por el mesianismo no reside en su aspecto religioso, sino en su carácter de “paradigma de lo político” y en tanto que implica un “repliegue de lo religioso en lo profano”, tal como Benjamin supo comprenderlo (*BM*, p. 197).

En “Il messia el il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”—conferencia que diera inicialmente en 1992 en la Hebrew University de Jerusalem, reformulada en el capítulo “Forma de ley” de la primera parte de *HSI* (cfr. *HSI*, pp. 59-65) y publicada en su versión original en *PP* (*PP*, p. 251-270)— Agamben señala que el mesianismo es el concepto límite de la experiencia religiosa, concepto que tiene la misma estructura que otro concepto al que dedicará más adelante toda su atención: el concepto de estado de excepción —concepto límite de la teoría jurídica. En la octava tesis benjaminiana en la que se enuncia que “el «estado de excepción» en el que vivimos es la regla”, Agamben encuentra una cita y una “falsificación” de la formulación de la *Teología política* schmittiana según la cual “la regla vive sólo de la excepción” (*PP*, p. 254). Así, Benjamin ha comprendido el carácter esencial del mesianismo: su particular relación con la ley. El evento mesiánico significa “una crisis y una transformación radical de todo el orden de la ley” (*PP*, p. 254), pero no en el sentido de una anulación sino de “cumplimiento y consumación integral de la ley” (*HSI*, p. 65).

El mesías y el soberano no son anteriores a la ley, sino que constituyen dos figuras paradójicas de la situación resultante de la suspensión de la ley. El mesianismo es, jurídica y políticamente considerado, una teoría del estado de excepción. El ungido y el que está arriba son los dos modos —casi indiscernibles y, sin embargo, antinómicos— en que Occidente ha enfrentado el problema de la ley. Una sutil diferencia, no obstante, lo cambia todo: quien proclama la excepción no es aquí la autoridad vigente, sino quien viene a subvertir su poder (*HSI*, p. 67), es decir, quien, parafraseando a Benjamin, viene a “efectivizar” el virtual estado de excepción en el que vivimos. Este es el motivo por el que las religiones han intentado controlar y reducir las instancias mesiánicas, especialmente la Iglesia católica que, comprometida largamente con el derecho, “ha congelado el acontecimiento mesiánico” (*MsF*, p. 104).²⁹

inactiva, que se vuelve sobre sí: el mesías suspende lo que el ángel produce (cfr. “Creazione e salvezza” en *N*, ed. cit., pp. 7-18).

²⁹ En la conferencia que Agamben pronunciara en la catedral de Notre-Dame con ocasión del ciclo de “Conférences de Carême 2009” dedicadas a “San Pablo, judío y apátrida de las naciones” y publicada

La relación del mesianismo con la ley no es simple, pues una es la ley positiva que contiene prescripciones y prohibiciones que rige luego de la caída de Adán, y otra deberá ser aquella que, originaria y exiliada, será restaurada con la llegada del mesías. Según la indicación de Scholem, se distinguen en el *Zohar*, dos aspectos de la *Torah*: la *Torah* en el estado de la creación y la *Torah* en el estado de la emanación (cfr. Scholem, 2005, pp. 72-72 y *PP*, p. 256). ¿Cuál es la estructura originaria de la *Torah*, aquella que el Mesías restituirá? Siguiendo los estudios de Scholem, Agamben encuentra una tradición, iniciada en el siglo XVI, que la concibe no ya como un texto establecido, sino como “la totalidad de las posibles combinaciones del alfabeto hebreo” (*PP*, p. 257). La ley se presenta aquí no sólo en su aspecto mutable y plástico, sino en su desconcertante insignificancia: como la tablilla de escribir de Aristóteles en la que no hay aún nada escrito, la *Torah* es una acumulación de letras sin orden ni articulación que no tiene significado alguno: “un mandato que ordena nada” (*PP*, p. 259).³⁰

El interés de Agamben por estas doctrinas se transparenta: la vida como potencia que excede sus formas tiene su correlato en una ley que, sin ser aniquilada, es suspendida en su potencialidad. Vida y ley pueden, después de todo, ser puestas en relación en su mutua inoperancia. Una nueva relación que se presenta como una restitución. Sin embargo, con su gesto antinómico entre restauración y renovación, el mesianismo trae a la luz la estructura

recientemente en italiano bajo el título *La chiesa e il regno* (2010), Agamben exhorta a devolver a la institución eclesíastica su labor esencialmente mesiánica —la de la economía de la salvación— y a mantenerse, por ello, en relación inmediata con su fin: “la domanda che sono venuto qui a porvi, senza avere, per farlo altra autorità se non un'ostinata abitudine a leggere i segni del tempo, è questa: la Chiesa si deciderà finalmente a cogliere la sua occasione storica e a ritrovare la sua vocazione messianica? Il rischio, altrimenti, è che sia trascinata nella rovina che minaccia tutti i governi e tutte le istituzioni della terra”, *ChR*, ed. cit., pp. 18-19. Acaso intimidado por el entorno, Agamben parece aquí mucho menos crítico de lo que ha llegado a ser con la Iglesia a lo largo de su obra y tal vez sería genuino preguntar, entre quienes hemos seguido de cerca la evolución de su pensamiento, por qué deja en el terreno de una afable advertencia acerca de aquello en lo que la Iglesia podría llegar a convertirse, la descripción de lo que en otros contextos ha mostrado como lo específico del poder eclesíastico: el constituir el modelo mismo del poder opresivo e ilegítimo (cfr. por ejemplo *RG*). No obstante lo dicho, no creo que su pensamiento pueda ser reducido a una extensión del pensamiento cristiano, y, en todo caso, la cuestión no está sanjada. J. Roggero ha propuesto, frente a la acusación de reactivación del cristianismo que Badiou presenta en la *Lógica de los mundos*, que “la propuesta agambeniana, que contra toda separación religiosa reivindica la profanación, no parece apuntar a una reforma del cristianismo” sino a la conformación de una filosofía política que asuma finalmente su mutua implicación con una ontología de la potencia (cfr. J. Roggero, “Mesianismo, ontología y política en Agamben”, ed. cit., en prensa, sin paginación definitiva).

³⁰ Agamben hace notar más adelante la similitud entre la concepción cabalística y mesiánica de la *Torah* como acumulación de letras sin orden ni significado y la idea scholemiana acerca de la Ley en el universo kafkiano como “vigencia sin significado”, similitud que el propio Scholem no ha señalado (Cfr. *PP*, ed. cit., p. 264).

contradictoria de la ley. Por ello, el mesías deberá enfrentarse no sólo a la ley que ordena y prohíbe sino también a la ley que rige sin ordenar ni prohibir.

Agamben refiere a continuación, como ilustración del carácter aporético del mesianismo, aquella corriente cabalística herética que, en palabras de Scholem, ha sido uno de los mayores intentos de “revolucionar el judaísmo desde adentro” y que reviste una “profunda similitud con el cristianismo”, el shabbetaísmo (cfr. Scholem, 2000, pp. 314 y 333 respectivamente). Shabbetay Tsebí, el extraño mesías apóstata, es descrito por Scholem como un “asceta y devoto cabalista [que] se siente impulsado, bajo la influencia de su entusiasmo maniaco, a perpetrar actos que van contra la ley religiosa” (Scholem, 2000, p. 317): actos antinómicos transformados en actos sacramentales, en actos de *tikkun*; redención lograda a través de la transgresión de la ley sagrada (Scholem, 2000, p. 319). Esta tendencia antinómica del shabbateísmo es un rasgo central del mesianismo que Agamben rastreará, a través de Taubes, también en su lectura de Pablo.

Si la detención en las ideas cabalísticas acerca de la estructura originaria de la Ley tiene alguna urgencia, es precisamente porque Agamben ve en ella la cifra misma de nuestra actual relación con la ley: la vigencia sin significado del estado de excepción en el que vivimos. El mesianismo es la nulificación de la ley, y es, por ello, también, una forma de nihilismo. Sin embargo, no se trata sólo de afirmar la nulidad de la ley, haciéndola inaferrable e insuperable, o, dicho de modo nietzscheano, de afirmar un nihilismo imperfecto en el que la ley se mantiene en una infinitamente diferida vigencia; sino de encontrar la redención “al otro lado de la nada”, de transformar, en un movimiento inverso, la vida en ley, tal como señala Benjamin en una carta a Scholem.³¹ Frente a la idea scholemiana de la “llamada existencia judía” como una vida vivida en el diferimiento y en la dilación, Agamben defenderá la idea (benjaminiana) de un nihilismo perfecto en el que la nada misma se nadifica y, más allá de su contenido, también la forma de la ley deja de valer (*HSI*, p. 62). Una ley que pierde su contenido, señala Benjamin, se vuelve indiscernible con respecto a la vida: en el estado de excepción “efectivo”, la vida se transforma íntegramente en ley. Un espejo, simétrico pero invertido, del estado de excepción en el que vivimos: vida y ley se eliminan recíprocamente y sólo así entran en una nueva dimensión: “[a] la impenetrabilidad de una escritura que, convertida en indescifrable, se presenta ahora como vida, corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida enteramente resuelta en escritura” (*HSI*, p. 64).

³¹ Agamben se refiere al intercambio epistolar entre Benjamin y Scholem en relación al estatuto de la ley en Kafka, recopilado en Benjamin-Scholem, *Briefwechsel* 1933-1940, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1988.

Es en esta clave que Agamben presenta, para cerrar su conferencia sobre la ley mesiánica en Benjamin, una interpretación del relato kafkiano “Ante la ley” —que repetirá con algunas modificaciones en *HSI*. Allí se narra la historia de un campesino que transcurre toda su vida frente a la puerta de la Ley sin que el guardián que la custodia le permita el acceso; el campesino descubre justo antes de morir, que esa puerta estaba destinada sólo a él y que será ahora cerrada (Kafka, 2003, pp. 178-180). Esta parábola es, en la lectura de Agamben, una alegoría del estado de la ley en el tiempo mesiánico, es decir, en el momento nihilista de vigencia sin significado. Sin embargo, contra las interpretaciones que leen aquí un fracaso del campesino frente a la tarea que la Ley le impone, Agamben afirma que: “es posible imaginar que todo el comportamiento del campesino no sea otra cosa que una complicada y paciente estrategia para lograr su cierre e interrumpir así su vigencia sin significado” (*PP*, pp. 269-270, cfr. también *HSI*, pp. 64-65). Con el cierre de la puerta, la Ley deja de regir, algo se ha cumplido definitivamente. El campesino es ahora, siguiendo una sugerencia de Weinberg, la figura de un mesías redentor cuya tarea compleja y aporética consiste en constreñir al guardián a cerrar la puerta de la ley, o, como dijimos, hacer “efectivo” el estado de excepción en el que vivimos.³²

Sin embargo, la complejidad de la tarea mesiánica debe comprenderse a partir de la existencia de dos figuras del mesías en la tradición judía: el mesías de la casa de José, un mesías que muere y es derrotado por las fuerzas del mal [que en el relato de Kafka estaría encarnado por el campesino]; y el mesías de la casa de David, que triunfa y restaura el reino. La tradición cristiana ha intentado ocultar este desdoblamiento de la figura del mesías en un único Cristo que, no obstante, muere y renace, y tiene dos funciones diferenciadas, redimir y legislar (*PP*, pp. 268-269).

Como la ley, la figura del mesías es dúplice. Y sólo a partir de esta figura bi-unitaria es comprensible el evento mesiánico, el fin (*escathon*), que pertenece al tiempo histórico y a su ley, pero, a la vez, pone fin a ambos (*PP*, p. 270). Dos figuras son necesarias para pensarlo,

³² Recientemente, en “K”, Agamben completa su interpretación, analizando la versión de este relato que aparece en *El proceso*. Allí señala que la estrategia de Kafka en su “cuerpo a cuerpo con la ley” es el de la autocalumnia, que tiende a desactivar y volver inoperosa toda acusación y por ello a revocar la implicación fundamental del hombre en el derecho. En este sentido el derecho mismo tiene su raíz en la autocalumnia de los individuos, aunque se presente como una potencia superior y ajena a ellos. “È in questo senso che si dovrebbe leggere la parabola sulla legge che il prete racconta a K. [...] La porta della legge è l'accusa, attraverso la quale l'individuo viene implicato nel diritto. [...] La strategia della legge consiste nel far credere all'accusato che l'accusa (la porta) sia destinata (forse) proprio a lui, che il tribunale esiga (forse) qualcosa da lui, che sia (forse) in corso un processo che lo riguarda”, “K”, en *N*, ed. cit., p. 47.

una que se consuma con la consumación de la historia y otra que, por así decirlo, viene sólo el día después de su arribo [según una célebre indicación de Kafka]. Sólo de este modo el evento del Mesías podrá coincidir con el tiempo histórico y, sin embargo, no identificarse con él, operando en el *eschaton* aquel “pequeño desplazamiento” en que, según el dicho rabínico referido por Benjamin, consiste el reino mesiánico. (*PP*, p. 270)

En un mundo asolado por el predominio del derecho, en el que las categorías jurídicas tienen vigencia sin reflejar ya ningún contenido ético, o, para decirlo de otro modo, en el que “las formas sin vida” han despojado a la vida completamente de sus formas (cfr. *CV*, p. 93), Agamben ha elegido continuar la línea benjaminiana para pensar el tiempo mesiánico como paradigma de una política “que viene”. Un enfrentamiento con la ley que no signifique abolirla sino completarla y, simultáneamente, suspenderla. Podríamos decir que frente a la relación excepcional entre la ley y la vida, donde la ley incluye a la vida en su esfera a fuerza de una exclusión, es posible todavía una relación “ejemplar” entre ambas, donde la vida pertenece a la ley, pero a la vez “la exhibe y la delimita” quedando fuera de ella: si la excepción produce una inclusión a partir de una exclusión (exclusión-inclusiva), el ejemplo, inversamente, produce una exclusión a partir de una inclusión (inclusión-exclusiva) (cfr. *HSI*, pp. 26-27 y *CV*, p. 14).

De todos modos, incluso luego de la publicación de *TR*, parecería que Agamben no ha logrado articular coherentemente sus ideas en torno a la política venidera a partir de su elaboración de algunos elementos del pensamiento mesiánico.³³ Sin embargo —aunque, claro, junto con muchos interrogantes sin resolver— algunos conceptos han surgido de su lectura de

³³ En efecto, su lectura del mesianismo judío parecería limitarse, desde el comienzo de modo exclusivo al pensamiento judío medieval, especialmente al gran cambio producido en la consideración de la redención a partir de la segunda mitad del siglo XV, que alcanza su punto álgido con la Cábala luriana y los movimientos sucesivos. En este periodo, al decir de Scholem, por primera vez, los místicos convirtieron la redención mesiánica en un proceso histórico pensado como resultado del comportamiento religioso de los hombres; pues hasta entonces, el comienzo del proceso de redención dependía exclusivamente de la decisión divina y ningún comportamiento humano podía acelerarlo o atrasarlo. Se trata de un periodo de máxima semejanza con el cristianismo primitivo: con la Cábala luriana, el fenómeno mesiánico se espiritualiza y con el shabbateísmo aparece la figura personal del mesías que ya está aquí y es el mensajero del poder divino cuya misión es llevar adelante las partes del proceso mesiánico que el hombre no puede hacer por sí mismo. Cfr. al respecto, J. Dan “Scholem on Messianism”, ed. cit., pp. 124-125. El interés por los elementos comunes entre el mesianismo judío y las primeras comunidades cristianas parece formar parte de la intención general de Agamben, sostenida a lo largo de su pensamiento, de conciliar el pensamiento de Benjamin y el de Heidegger (cfr., por ejemplo, *IS*, ed. cit., p. 95). El problema del mesianismo muestra una de las facetas más oscuras —o al menos la más antinómica— de este intento, en la medida en que busca armonizar las ideas judías de redención y de exilio, con las —no exentas de interpretaciones antisemitas— de excepción (Schmitt) y de la apropiación de lo impropio (Heidegger).

Pablo, conceptos que muestran que Agamben ha tomado como propia “la tarea que el mesianismo había asignado a la política moderna —pensar una comunidad humana que no tuviera (sólo) la figura de la ley—” (*MsF*, p. 105).

2. Vivir en el mesías. Mesianismo paulino

Si a través de la obra de Scholem ha podido Agamben recuperar algunas ideas centrales de la tradición judía que le interesa poner en juego para su interpretación del tiempo mesiánico en Benjamin, será a través de Taubes —el discípulo descarriado de aquel— que Agamben podrá establecer una relación entre Benjamin y Pablo y pensar la teología paulina en clave mesiánica, es decir, como un problema en torno a la validez de la ley.³⁴ Pero, a su vez, si Taubes le sirve para pensar la relación del mesianismo paulino con la ley y con la teología política, es Heidegger quien, en sus cursos tempranos sobre la “experiencia fáctica de la vida”, le proporciona una idea acerca de lo que significa la estructura de la espera en la vida mesiánica paulina. *Il tempo che resta* se mueve, así, entre la descripción de un proceso de *katargesis* del *nomos* que, podría, al menos en su versión más taubesiana, convertirse en el avistaje de un “contrapoder”, o en una “declaración política de guerra a los césares” (Taubes, 2007, pp. 30-31), y una descripción de la temporalidad del “aún no” de la vida en el mesías

³⁴ Esta doble fuente de la idea agambeniana de lo mesiánico acaso constituya uno de los problemas exégeticos más importantes para su comprensión, dado que se trata de puntos de vista opuestos en lo que respecta al tiempo histórico y a la ley, dos cuestiones fundamentales para Agamben. E. Taub ha señalado con claridad que la enemistad teórica entre Scholem y Taubes se basa en “una diferencia de fondo en torno al peso del mesianismo en el judaísmo y su relación con el tiempo histórico y la ley. Pero además, a las diferencias entre el judaísmo y el cristianismo en cuanto al lugar de la redención”. Cfr. E. Taub, “El precio de la historia. Frente al problema teológico político del mesianismo judío y la ley”, ed. cit., p. 43. Brevemente, Scholem distingue el mesianismo judío, que concibe la redención como un proceso histórico externo y esencialmente comunitario, político y nacional; y el mesianismo cristiano, que la espiritualiza y psicologiza, quitándole los elementos políticos y resaltando la ética y la conversión individual. Taubes, por el contrario, encuentra en la figura de Pablo de Tarso —el zelota cuyo lugar central en el judaísmo debe ser restituido— la posibilidad de borrar las distancias entre el judaísmo y el cristianismo y de pensar la interiorización más allá de su aspecto privado y de todo reenvío al sujeto psicosomático, como una tensión irreductible con el mundo que obliga a repensar el problema de la validez de la ley. Desvinculando apocalipsis y mesianismo, fin del tiempo y tiempo del fin, Taubes piensa la redención como una fuerza que corre como una contracorriente en el interior de la historia y a través de las generaciones. Como dice E. Stimilli en el postfacio a su compilación de textos de Taubes, “dopo Paolo la redenzione non si può più concepire come qualcosa che va atteso, un evento che avverrà in un futuro indefinito; essa è piuttosto l’attimo in cui l’uomo, proprio nel suo essere estraneo al mondo, è presente a se stesso e autenticamente si appropria di sé”. Cfr. E. Stimilli, en J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. cit., p. 198. Cfr también, A. Cavalletti, “Taubes la croce tesa”, ed. cit.

que, al menos en su versión heideggeriana, se basa en la genuina experiencia religiosa originaria del cristianismo primitivo (Heidegger, 2006, p. 97).³⁵

No obstante, otro personaje se oculta en el entramado, minimalista en sus objetivos y barroco en sus resultados, de este seminario. En la “Soglia o tornata”, antes de terminar, Agamben propone una imagen para pensar las tesis benjaminianas sobre filosofía de la historia: si la primera tesis se abría con la idea de que el triunfo del materialismo histórico podría garantizarse con la ayuda de la teología escondida —como el enano oculto en el falso autómatas de Maelzel—, todo el texto podría leerse como una partida de ajedrez donde la batalla teórica se libra con la ayuda de un teólogo oculto, Pablo (cfr. *TR*, p. 128). Parafraseando esta idea, podríamos decir que *TR* es él mismo una partida de ajedrez donde lo que está en juego es la ambigüedad de la figura paulina y con ello la posibilidad de pensar un paradigma para el tiempo presente; y esta partida también es una batalla entre tradiciones e interpretaciones muy diversas que se lleva a cabo con la ayuda de un filósofo que permanece oculto hasta el final, Benjamin. De este modo, *TR* es otro capítulo en la búsqueda de la perspectiva mesiánica benjaminiana.³⁶

Así, en la detención sobre las diez primeras palabras de la “Carta a los romanos” (PAULOS DOULOS CHRISTOÚ IÊSOÚ KLÊTÓS APÓSTOLOS APHÔRISMÉNOS EIS EUAGGÉLION THEOÚ), se tratará de comprender el significado de *christoú* (mesías) suspendiendo el carácter neutralizador que la Iglesia le ha otorgado convirtiéndolo en un nombre propio (*Christoú-Iesoú*, Jesucristo), y con ello, de restituir el texto paulino a sus preguntas originarias: “¿Qué significa vivir en el mesías? ¿qué es la vida mesiánica? Y ¿cuál es la estructura del tiempo mesiánico?” (*TR*, p. 24).

³⁵ La distancia entre la interpretación rupturista-cristianizante de Heidegger y la continuista-judaizante de Taubes en relación a las epístolas de Pablo, no podría ser mayor. Allí donde Heidegger encuentra una “ruptura total con el pasado anterior, con toda concepción no cristiana de la vida” y se propone separar lo “genuinamente” paulino de “las argumentaciones que le vienen de lo rabinico-judaico-teológico” [cfr. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. cit., pp. 95 y 96 respectivamente], Taubes insiste en que “[t]utte le premesse della teologia di Paolo erano «ebraiche», persino «farisaiche»” [Cfr. J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, trad. cit., p. 21].

³⁶ No me detendré aquí en la continuidad que Agamben, profundizando la interpretación taubesiana, busca probar entre Pablo y Benjamin encontrando rastros textuales de 2 Cor 12, 9-10 (“la potencia se cumple en la debilidad”) en la segunda tesis sobre el concepto de historia (“A nosotros, como a toda generación que nos ha precedido, se nos ha dado una débil fuerza mesiánica”). Sin embargo, esta cuestión merecería un tratamiento paciente y detallado, que dejo para una eventual investigación futura, dado que implica la noción misma de vida feliz y la relación de ella con la caducidad del mundo que, en la interpretación de Agamben, podrían ser comunes al apóstol cristiano y al filósofo judío.

a) La ley, en la huella de Taubes

Siguiendo las premisas del seminario de Taubes dedicado al mismo tema, el propósito de *TR* es devolver el *corpus* paulino a su estatus de “más antiguo y exigente tratado mesiánico de la tradición judía” (*TR*, p. 10). Pero, dando un paso más, Agamben propone pensar — aunando a este propósito sus lecturas anteriores de Benjamin— el tiempo mesiánico como paradigma del tiempo histórico y, por lo tanto, como cifra de nuestro presente. Como Taubes, Agamben seguirá el hilo conductor de la “Carta a los Romanos” y, específicamente, el encabezado de la carta donde cree encontrar una “recapitulación vertiginosa” de todo el mensaje del texto (*TR*, p. 13 y cfr. Taubes, 2007, p. 27); aunque, por supuesto, volverá sobre algunos pasajes de otras cartas.

Ha sido, en efecto, Taubes quien llamara la atención sobre la redimensión de la ley y la reevaluación de la fe en la doctrina paulina como aspectos de una incipiente teología política interesada por la comunidad y por la historia. El mesianismo de Pablo está orientado, en opinión de Taubes, a la disolución de los poderes constituidos que se niegan a la nueva era de paz iniciada por la llegada del mesías —el verdadero soberano. Pero su crítica a la ley está orientada en dos direcciones simultáneas: “no sólo contra la *Torah* del eón del Rigor (*Din*), sino también contra la ley imperial”, deslegitimando todo poder de este mundo, sea teocrático o imperial (Brachitta Ferrari, 2005, p. 53, cfr. Taubes, 2007, pp. 38-39). El Pablo de Taubes, entonces, es un transvalorador de todos los valores, tal como supo entenderlo Nietzsche (Taubes, 2007, p. 40), el fundador de un nuevo pueblo cuya forma de vida y ley es el *agape* recíproco (Taubes, 2007, p. 66). Cerca y lejos de este Pablo estará el de Agamben.

El problema de la ley que, como dijimos, es la cuestión que empuja al Agamben de los años noventa al retomar la cuestión del mesianismo, ocupará gran parte del análisis ofrecido en *TR*. Si el principio de la ley es la separación, y la separación principal de la ley judía es la que distingue judíos de no judíos, Pablo volverá inoperante el principio mismo, pero no en nombre de un universalismo tolerante con tales divisiones, sino a través de una operación de división de las divisiones sin llegar a un fundamento final (a una nueva identidad esta vez originaria). Un “resto”, en cambio, la imposibilidad de coincidencia consigo mismo de aquello que ha sido separado, es lo que resulta de la partición del *nomos* que se internaliza en el hombre (*TR*, p. 53). Lo que resta es un sujeto nuevo pero indefinible porque puede estar en todas las partes (BM, p. 201) y puede, por ello superar las diferencias. Como la “potencia de no no” que Agamben reconstruyera en la *dynamis* aristotélica, la ley mesiánica es una “no no ley” que produce un resto entre toda identidad y ella misma, poniéndola en tensión consigo

misma sin por ello procurarle una identidad superadora ulterior (TR, p. 55). Contra las divisiones que la ley introduce, el legado político de Pablo consiste en la definición de ese resto resistente (“restar” y “resistir” tienen el mismo origen etimológico) a toda división sin dejarse reducir. El “resto” que Agamben había anunciado como teoría del sujeto en *QrA* (cfr. Capítulo 3.C.II) se muestra aquí, en su potencial político, como herencia paulina.

El evangelio anuncia la llegada del mesías como un hecho presente que vuelve inoperante la ley, la lleva a su cumplimiento; un anuncio que proviene de la fe, el estar persuadido de la unidad entre promesa y realización. El antinomismo paulino, evidente en la oposición entre *pístis* y *eppaggelia* (fe y promesa), por un lado, y *nomos*, por el otro, es explicado como una oposición interna al *nomos* mismo, que conlleva siempre dos elementos: uno normativo y otro promisorio —que parece exceder constitutivamente la ley. Por ello, la ley del mesías, que es la ley de la fe, no es una negación o una destrucción de la ley, sino un desactivarla y volverla inoperante (*katá-argos*), inejecutable. Y es que antes de la ley mosaica, hubo una promesa a Abraham: el aspecto normativo (energético, activo) es sometido a un proceso de *katargesis* por el aspecto promisorio produciendo una inversión entre potencia y acto:

así como en el *nomos* la potencia de la promesa se transpone en obras y preceptos obligatorios, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no se agota en su obra, sino que permanece potente en ella en la forma de la debilidad. (TR, p. 93)

La ley llega a su fin en la forma de su cumplimiento, siendo conservada y afirmada en su desactivación. Por ello, bajo el efecto de la *katargesis* mesiánica, la ley tiene, como vimos, el estatuto del estado de excepción y puede, así, fundar un orden jurídico-político. Pablo divide la ley en ley de las obras y ley de la fe, ley del pecado y ley de Dios, haciéndola inobservable; y al hacerlo la cumple y recapitula en la forma del amor: la plenitud mesiánica de la ley es la *katárgesis* del estado de excepción (TR, p. 102).

b) Heidegger y la vida fáctica

Aunque Heidegger es apenas mencionado durante el seminario (cfr. TR, pp. 37-38), acaso sea posible afirmar que todo el tratamiento del problema de la *klésis* (llamada) evidencia una de las deudas más tempranas que Agamben manifiesta con su primer maestro: la idea de la llamada a la revocación de toda vocación y la idea correlativa del modo de ser del hombre como pura posibilidad. Pero, a su vez, el análisis específico de la *klésis* y del *hos mé*

paulinos son deudores de la *Introducción a la fenomenología de la religión*, el seminario del semestre invernal de 1920-21 dedicado a la elucidación de la estructura de la “vida fáctica” (*faktisches Leben*) a través del análisis de la experiencia de las primeras comunidades cristianas tal como la manifiesta Pablo en sus Cartas.³⁷

Allí Heidegger examina “fenomenológicamente” el modo de vida de estas comunidades que viven en la esperanza de la segunda venida de Cristo: la vida en la tribulación y en la espera por una llegada inminente cuya consecución es, no obstante, irrelevante (cfr. Heidegger, 2006, p. 122 y 131). La vida fáctica, como la experiencia de la espera cristiana, no comporta seguridad alguna, es ella misma necesariamente inseguridad.

La vida no es para san Pablo una mera secuencia de vivencias, ella *es* sólo en la medida en que él *la* tiene. Su vida pende entre Dios y su vocación. Las formas del tener la vida misma que forma parte del ejercicio de la vida acrecientan aún más la tribulación. (Heidegger, 2006, p. 125)

Aunque el análisis de Heidegger se centra en las dos cartas a los Tesalonicenses, también ofrece aquí un análisis del pasaje de la primera “Carta a los Corintios” (1, Cor 7, 29-32), al que volverá Agamben en *TR*. Dice Heidegger:

Queda muy poco tiempo, el cristiano vive en un continuo “aún no” que incrementa su tribulación. [...] Los cristianos tienen que ser tales que los que tienen una esposa la tengan de tal forma que no la tienen. (Heidegger, 2007, p. 144)

Pero no se trata aquí de un problema ético, sino de la “aceptación de la proclamación” que permite asumir la indeterminación esencial del cristiano y experimentar en el ejercicio la transformación de algo, que, no obstante, permanece sin cambiar (Heidegger, 2007, p. 143).

También Agamben, aunque introduciendo una discrepancia importante con Heidegger a la que volveré antes de terminar este apartado, pensará el *hos mé* como la definición de la vida mesiánica y el sentido último de la *kléisis*: la vocación mesiánica es, como la vocación del pensamiento que Heidegger despertó en él, la revocación de toda vocación específica que permite asumir la inoperosidad esencial, mantenerse en la posibilidad misma de la existencia. La *kléisis* produce una mutación y una nulificación del estado jurídico y mundano de quienes son puestos en relación con el evento mesiánico: la llamada mesiánica es esencialmente una llamada de la llamada y puede por ello adherirse a cualquier condición fáctica en la que se

³⁷ En “Mesianismo, ontología y política en Giorgio Agamben”, ed. cit., J. Roggero propone una lectura de *TR* a partir de su deuda con este texto de Heidegger, especialmente en lo que respecta a la estructura de la temporalidad que el mesianismo comporta y al tipo de vocación que implica. Sigo aquí de cerca el artículo en lo que respecta a su reconstrucción de la problemática del *hos mé* en Heidegger.

esté en el momento de la llamada (*TR*, pp. 28-29). Este es el sentido técnico que, como bosquejábamos en el Capítulo anterior a propósito de *RG*, adquiere el *hos mé*, en la interpretación agambeniana de Pablo: se trata de la puesta en tensión de un término consigo mismo, que, en el proceso es revocado y puesto en cuestión sin que su forma sea alterada (*TR*, p. 30).

Pero, a diferencia del modo en que parecería entenderlo Heidegger, vivir en el mesías implica para Agamben, no la “apropiación” de una impropiedad,³⁸ sino de un “hacer uso” (*chrêsis*) de la *klêsis*. Agamben sugiere que *chrêsis* (en I Cor 7, 21) debe ser puesto en relación directa con la definición de propiedad en el derecho romano. La vocación mesiánica no es un derecho y como tal no puede poseerse,

es la potencia genérica de la que se hace uso sin ser jamás titular. Ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la desapropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica [...]. Pero esta desapropiación no funda una nueva identidad, la “nueva criatura” no es más que el uso y la vocación mesiánica de la vieja. (*TR*, p. 31)

Es aquí que Agamben introduce como un prometedo *excursus* la reivindicación franciscana del *usus* contra la propiedad. Es posible a partir de ella pensar una *novitas vitae* sustraída del derecho civil, una *forma vivendi* que se relaciona con los bienes mundanos a través del *usus pauper*. El uso no puede ser simplemente reconducido a un “derecho de uso”, y por ello, es posible crear un espacio alejado de la toma del poder y de sus leyes, no a través de un conflicto con ellos sino de un volverlos inoperantes, de la disolución de la regla en la vida (*TR*, pp. 32-33).

Agamben no avanza aquí sobre el franciscanismo, aunque ha anunciado su inminente retorno a él (*EEE*, p. 20). Por lo tanto, al respecto sólo podemos formular algunos interrogantes: ¿y si Agamben retomara este estudio de la *novitas vitae* franciscana no ya sólo desde la perspectiva de su resonancia con el *corpus* paulino sino también a partir de su filiación con el cinismo antiguo que propusiera Foucault en su último curso en el Collège de France? (cfr. Foucault, 2010, p. 195), ¿sería lícito suponer que el excesivo interés por el derecho y la figura paulina podría ser neutralizado por una revisión de la vida filosófica de la

³⁸ En realidad Heidegger no habla en la *Introducción a la fenomenología de la religión* de una apropiación de la propiedad, sino que Agamben establece un vínculo entre esa idea y la del *hos mé* paulino y entiende que “[è] attraverso un'interpretazione dell' *hòs mé* paolino che Heidegger sembra elaborare per la prima volta l'idea di un'appropriazione dell' improprio como carattere decisivo dell'esistenza umana”, *TR*, ed. cit., p. 38.

antigüedad? (cfr. Capítulo 4.A.II) ¿Cuáles serán los rasgos de un arte de vivir que haya enfrentado el derecho sin intentar liberarse de él sino volviéndolo ocioso?

3. Elogio de la vida profana

“Un giorno l'umanità giocherà col diritto, come i bambini giocano con gli oggetti fuori uso, non per restituirli al loro uso canonico, ma per liberarli definitivamente da esso”

G. Agamben

Unos años después del seminario, Agamben publica “Elogio della profanazione” donde recupera la idea de “uso” a partir de la distinción benjaminiana entre sagrado y profano. Si en el orden sagrado permanecen, inalcanzables y sustraídas al uso común de los hombres, las cosas destinadas a los dioses; y si la restitución de las cosas a ese uso común es pura y profana, la particular relación entre “usar” y “profanar” debe ser aclarada (*P*, pp. 83-84).

Como la ley, la religión es un dispositivo separador de cosas, animales u hombres: un apartamiento del uso común y una transferencia a una esfera separada e indisponible. La religión no es lo que une sino lo que separa lo humano de lo divino; la profanación, en cambio, es aquello que hace un uso particular de la separación, un nuevo uso de lo sagrado, sin, por ello, abolirlo.

Es en este sentido que Benjamin ha entendido el capitalismo como la religión que, tras las huellas del cristianismo, “generaliza y absolutiza en todo ámbito la estructura de la separación” (*P*, p. 93), tal como se evidencia en la esfera del consumo donde todo uso deviene imposible. Sin embargo, dado que la profanación no es la vuelta a un orden originario establecido del que nos hemos apartado, es decir, “no restaura simplemente un uso natural que preexistía a su separación” (*P*, p. 98), es posible pensar nuevas formas de profanación en esta religión de lo Improfanable que es el capitalismo.

También en la naturaleza se dan profanaciones. El gato que juega con el ovillo como si fuese un ratón [...] usa conscientemente en el vacío los comportamientos propios de la actividad predatoria. [...] Estos no son borrados, sino que, gracias a la sustitución del ratón por el ovillo [...], son desactivados y, de este modo, se los abre a un nuevo, posible uso. (*P*, p. 98)

En este pasaje acaso pueda redimensionarse la reflexión agambeniana en torno al problema de la relación de la vida con los dispositivos separadores. El orden de lo profano —

que según Benjamin, “tiene que erigirse sobre la idea de felicidad” (Benjamin, 1982, p. 193)— no es un orden natural que debe ser restaurado, sino que en él, lo viviente —no sólo el viviente humano— se libera de “su inscripción genética en una esfera determinada”: la profanación es el dispositivo a través del cual lo viviente puede deshacer la relación obligada entre medios y fines; pues, aunque reproduce la forma de la actividad de la que se ha emancipado (la actividad predatoria, en el caso del gato), la abre a un nuevo uso y la libera de toda interpretación teleológica. El gato que juega con el ovillo lleva adelante una actividad profanatoria que es un “puro medio”, el alegre olvido de su finalidad: un nuevo uso que desactiva el anterior y lo vuelve inoperante (*P*, p. 99).

Aunque el pasaje esté orientado a definir las posibilidades para el hombre de un nuevo uso, vemos aquí que la esfera de lo humano no es vista ya, al modo heideggeriano, como una esfera separada del resto de las especies a partir de su ausencia de vocación genética. También la vocación genética animal se muestra aquí susceptible de ser desactivada y, con ello, el prejuicio a favor de lo humano podría, tal vez, volverse inoperante.

4.C. *INCIPIT VITA NOVA*. EL MISTERIO DE LA VIDA O DE POR QUÉ IMPORTA EL ARTE

“In quella parte del libro della mia memoria dinanzi alla quale poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice *Incipit Vita Nova*. Sotto la quale rubrica io trovo scritte le parole le quali è mio intendimento d'asemplare in questo libello, e se non tutte, almeno la loro sentenza.”

D. Alighieri

Como hemos visto a lo largo de este escrito, el arte no ha sido en el itinerario teórico de Agamben una preocupación temprana luego desplazada. Poco interesado en la división disciplinar de la filosofía —tal como lo evidencia, por ejemplo, su tratamiento conjunto de los problemas más tradicionales de la metafísica y de la filosofía política—, Agamben continúa pensando hasta hoy cuestiones provenientes de la filosofía del arte que, combinadas con diversas áreas temáticas, dan lugar a un singularísimo arte de la filosofía. Basta un breve recorrido por sus dos últimas publicaciones —*Nudità* (2010) y *La ragazza indecible* (2010)— para comprender que la estética, esa extraña disciplina, dislocada y ubicada en una zona a la vez crepuscular y auroral (cfr. “Un possibile autoritratto di Gianni Carchia”, p. 18), continúa siendo un ámbito al que Agamben recurre para pensar los problemas centrales de su filosofía.

También la cuestión de la vida adquiere en sus escritos más recientes sobre arte una relevancia particular. Vida poetada y ateológica, vida danzante de los cuerpos por venir, vida de la pura potencia en los actos de decreación y vida paródica y sin misterio, son algunas de las declinaciones de la vida pensada desde el punto de vista del arte a las que dedicaré esto último apartado.

I. La poesía y la vida

“Ogni giorno adesso in ogni istante
in ogni parola c'è tutta la mia vita,
gloria o rovina mi vince per eccesso.
Amore è presunzione del suo stato”

P. Cavalli

1. El lugar de la poesía en el pensamiento de Agamben

Fiel a un antiguo proyecto de revista que había planeado con Calvino y Rugafori, en los ensayos que componen *Categorie italiane. Studi di poetica* (1996),³⁹ Agamben sigue la huella de ciertas tensiones que cruzan la cultura italiana a través de un comentario de obras de literatura clásicas y contemporáneas —que van desde Dante a Delfini, Morante o Caproni. Allí no sólo da cuenta de su particular concepción del poema como productor de la vida, sino que pone en relación con ella algunas de sus investigaciones desarrolladas en el ámbito de la filosofía política.

La herencia poética y literaria italiana con la que Agamben se mide aquí es fundamental a la hora de evaluar su proyecto filosófico, a pesar de la poca repercusión que este aspecto haya tenido entre sus comentaristas.⁴⁰ Con una erudición a la vez cosmopolita y localista —tan característica de los filósofos italianos—, Agamben asume como puntos de partida propios ciertas especificidades de esa tradición cultural, como por ejemplo, la propensión de la literatura italiana a la comedia y a la parodia —heredada por Dante y continuada hasta

³⁹ Este libro fue editado en 1999 en inglés con el nombre *The end of poem*, trad. cit. Se cita aquí siempre en su versión italiana. Reformulo en las secciones 1, 2 y 3, las ideas inicialmente leídas en la ponencia “Hiedra negra y esperanza. Notas sobre el «lugar» del poema en la obra de Giorgio Agamben” (inérita).

⁴⁰ A excepción del reciente *The literary Agamben* de W. Watkin y del libro colectivo *La littérature en puissance*, aunque suelen quedarse con las referencias al canon más “universal” con el que Agamben trabaja, como Rilke, Hölderlin, Kafka, Melville o Baudelaire.

Morante— cuyas consecuencias filosóficas Agamben extrae con maestría (cfr. “Commedia” en *CI* y “Parodia” en *P*).

Como sabemos, además, la preocupación por la poesía en general, no sólo la italiana, se continúa en las sucesivas obras de Agamben, no sólo en aquellas en las que se ocupa especialmente de la poesía (*IdP*, *S* y *LM*, por ejemplo), sino que también irrumpe en distintos pasajes argumentativos de otras obras que, inicialmente, podrían parecer completamente ajenas a ella: así como en *RG* el poema es un “modelo” y se analiza la relación entre himno y elegía en Rilke y Hölderlin, éste último poeta es mencionado también en *HSI* comentando los versos de Píndaro, a su vez el poeta que lega al pensamiento político occidental una definición de soberanía como justificación de la violencia. Un análisis del sujeto poético como incesante faltarse a sí mismo corona la investigación en torno al testimonio en *QrA*. La idea de una ontología paradigmática es ejemplificada con un poema de Stevens en *SR* y, en *CèC*, un análisis del poema “El siglo” de Osip Mandel’ Stam, le permite definir al poeta como “el contemporáneo” en términos de una fractura que simultáneamente impide la composición del tiempo pero constituye la sangre con que se debe suturar esa rotura.

Acaso sea posible afirmar que el poema no ocupa “lugar” alguno en la filosofía de Agamben, sino que es él mismo el “lugar” de su filosofía. La escritura filosófica de Agamben —y no sólo aquella dedicada al ámbito estético— es una forma de prosa que expone ideas como si se tratara de problemas poéticos o de estilo. Como la música en la filosofía de Nietzsche, la poesía podría ser en la obra de Agamben aquella *chorá* platónica que generaba “la máxima perplejidad al pensamiento”: una exterioridad absoluta; una pura diferencia con el poder de hacer que lo que es, no sea, y que lo que no es, sea; una máquina dual que se demora en la íntima discordancia, en la oscilación irreductible de sonido y sentido. La madre, la nodriza, el crisol, la tierra agujereada y fecunda, la *versura* que signa, horada y hace volver sobre sus pasos, prosimétricamente, el pensamiento de Agamben hasta hoy.

Esta hipótesis, sin embargo, no debe ser leída en un sentido estetizante que diluya los intereses políticos de Agamben en una elegante filosofía del arte, sino que, bien por el contrario, habiendo asumido el carácter estratégico de la estética como discurso filosófico y del arte (el quehacer de los poetas que tanto preocupaba a Platón) como un tipo de hacer que desestabiliza la supervivencia del poder político de la filosofía como discurso hegemónico (cfr. Capítulo 1.B), se propone aquí que la potencia política de esta filosofía se juega precisamente en su singular uso de la tradición poética (y literaria).

2. La moderna ateología de la poesía o la máquina poética de desarticular sujetos

En un ensayo dedicado a Giorgio Caproni, “Disappropriata maniera” (1991),⁴¹ Agamben señala la existencia de una tradición poética ateológica que, abandonando toda figura familiar de lo humano y lo divino, termina volviendo caducas las distinciones categoriales de la teología y la ética occidentales. Nacida con la poesía “*Dichterberuf*”, donde Hölderlin asocia la dignidad del poeta a la ausencia del Dios, esta tradición no puede confundirse con una nueva teología o con una cristología atea, sino que implica un “desplomarse sonámbulo de lo divino y de lo humano en una zona incierta y ya sin sujeto, aplanada sobre lo ‘trascendental’” (CI, p. 93). La vocación (*Beruf*) de la poesía es la llamada a la asunción de la completa falta de dios. En esta singular coincidencia de nihilismo y práctica poética, la poesía es una sala de experimentación en la que las figuras conocidas son desarticuladas para dar lugar a nuevas criaturas para-humanas o sub-divinas, como el semidios hölderliniano, la marioneta de Kleist, el Dioniso nietzscheano, el Odradek kafkiano, la “cabeza de medusa” y el “autómata” de Celan o la “huella nacarada del caracol” de Montale. Como un niño que desarma sus juguetes para darles nuevos usos, el poeta moderno ha vuelto inoperante, sin por ello haberla aniquilado, la esfera separada de lo divino.

Una experiencia de desubjetivación es característica de toda la poesía ya desde la lírica provenzal y stilnovista, dice Agamben. Desde el comienzo es en la poesía donde se juega toda tentativa de abolir el yo: quien habla en ella es siempre otro (la Musa, el Dios, el Amor o Beatriz). Pero en la modernidad —Mallarmé es el ejemplo que analiza en otro lugar Agamben— eso otro que habla, el más allá del sujeto de enunciación, ya no es la Musa, ni Dios, ni el Amor, sino la lengua misma (cfr. *PP*, pp. 91-106 y Capítulo 1.A). El poema es lo que retarda el cumplimiento del tiempo de la poesía, pues mantiene separados sentido y sonido e impide la detención de la máquina poética y su reducción al silencio. Por ello, en su final, en el momento en el que la tensión pareciera resolverse en favor de un desplomarse del sonido en el abismo del sentido, el poema se detiene y revela la meta de su estrategia: “que la lengua logre comunicarse a sí misma sin quedar no dicha en eso que dice” (“La fine del poema”, en CI, p. 119). De este modo, la poesía, amenazada en un exceso de tensión y de pensamiento, expone la no coincidencia esencial entre las fuerzas de subjetivación y las de desubjetivación en cuya oscilación resta el sujeto.

⁴¹ Texto inicialmente publicado como prólogo al libro póstumo *Res Amissa*, que Agamben mismo preparó para su publicación. Incluido luego en la compilación de todos los poemas de Caproni (G. Caproni, *Tutte le poesie*, ed. cit., pp. 1013-1027).

La escritura es el intervalo entre el estilo (el trazo más propio del poeta) y la manera, en el sentido de “manierismo” (ese uso exagerado de un modelo que no obstante es excedido en la copia) (cfr. *CI*, p. 99). Como todo uso, el uso de la lengua en la poesía es un gesto polar: por un lado apropiación y hábito, por otro, expropiación y no identidad. Así, la poesía hace patente el aspecto ambivalente del “uso”, uno de los conceptos en cuya futura elucidación se cifran las tímidas esperanzas de recuperación de lo que Agamben llama la “dimensión política más propia del hombre”. Usar, en su doble carácter de “servirse de” y de “estar habituado a”, significa una oscilación, que la poesía pone en marcha dentro de la lengua, entre patria y exilio, un morar en la intimidad con lo extraño que se mantiene irreparablemente lejano.

Si la máquina antropológica produce hombres aislando, descomponiendo, manteniendo unidos y enfrentando sus componentes, la máquina poética, cuyo *katéchon* es el poema mismo (cfr. *CI*, p. 118), exhibe el íntimo desacuerdo, la esencial desconexión de aquellos elementos a partir de cuya fricción se busca construir la especificidad humana (en este caso, el paradójico vínculo entre sonido —común a todos los animales— y sentido —lo propio del hombre). Esta máquina ateológica es el laboratorio de figuras monstruosas más acá y más allá de lo humano, y, si hemos de creerle a Kant, “monstruoso” es precisamente “aquello que niega el fin que constituye su propio concepto” (*KU*, trad.cit., p. 243). Es decir, la poesía pone al descubierto la banalidad de la prosa filosófica que quisiera hacer coincidir en su discurso no sólo objeto y concepto sino también sonido y sentido.

Es en esta línea de reflexión como puede comprenderse la inesperada aparición del poema hacia el final de *RG* en tanto que “modelo” de desactivación de la máquina gubernamental y de una filosofía y una políticas por venir (cfr. Capítulo 3.B.II). Allí, Agamben retoma la idea “recurrente de la tradición poética occidental” según la cual el fin último de la palabra es la celebración (*RG*, p. 258) y evalúa la relación de dependencia entre el himno, forma perfecta de la celebración, y la elegía, forma del lamento, en la poesía moderna. Según lo sentencia Rilke en el octavo soneto a Orfeo, el lamento sólo puede existir en la esfera de la celebración (“*Nur im Raum der Rühmung darf die Klage/gehn*”, Rilke, 1995, p. 52). Pero, a su vez, el himno —y con él toda doxología— se revela como “la radical desactivación del lenguaje significativo, la palabra vuelta absolutamente inoperosa y, sin embargo, mantenida como tal en la forma de la liturgia” (*RG*, p. 260).

En el prefacio a la edición francesa de *Le mie poesie non cambierano il mondo*, de Patrizia Cavalli, Agamben señala que toda la lengua de la poesía puede definirse como un campo de fuerzas recorrida por las tensiones opuestas del himno y la elegía.

El primer tensor fractura la lengua en gritos de júbilo por la presencia de Dios, el segundo lo destituye y lo agota en un murmullo inagotable a los pies de lo Ausente [...] la poesía resulta de una erudita y siempre diferente conjugación de estas dos tensiones. (“Préface” a Cavalli, p. 9)

La poesía de Cavalli, lejos de la pretendida tendencia elegíaca dominante en la poesía italiana del siglo XX, se mantiene en la tensión misma entre la inclinación himnica a la parataxis y al aislamiento de la palabra, por un lado, y la inclinación elegiática contraria al enlace hipotáxico de formas y palabras, por otro: “en la lengua poética de Cavalli, himno y elegía se identifican y confunden” (“Préface” a Cavalli, p. 11). Una conjugación poetológica inédita que se corresponde en el terreno ontológico con una inhabitual economía del lenguaje y su sujeto: una lengua obsesionada y métricamente ocupada con un “yo” “idiosincrático hasta la monomanía, repetido y escandido hasta la náusea en su propio laberinto doméstico”, que inaugura, no obstante,

un campo trascendental sin yo ni conciencia, revela el “hay” de una ontología brutal y alucinada, algo así como un paisaje ético primordial, donde ninguna psicología y ninguna subjetividad podrán jamás entrar y donde, sobreviviendo a su extinción, pasta distraídamente el gran reptil jurásico de la poesía. (“Préface” a Cavalli, p. 13)

El campo trascendental, del que ya nos había hablado en su interpretación del último texto de Deleuze, es aquí la lengua, la lengua que ya no es celebración ni lamento, la lengua que “en su marcha sonámbula toca y palpa los contornos exactos del ser” (*idem*). Así, el poema, una vez más, es el lugar en el que la lengua se toca con la vida más allá de toda separación subjetiva.

En el límite máximo entre la impersonalidad y la determinación en una vida, en cada palabra, irreparablemente perdida a cada instante, está la vida entera. Mi vida entera. Una afirmación de la tensión entre ruina y gloria, su exceso me vence, y el amor es la presunción de su estado. He aquí la experiencia de la *intima intimidación* entre lo vivido y lo poetado.

3. Vida poética o de por qué importa la poesía

La poesía, lo hemos visto, es el modelo de la operación que permitiría volver “inoperosas” las obras humanas y divinas, pero además, tal vez sea el ámbito a partir del cual Agamben ha podido comenzar a pensar un concepto de “vida” como una coincidencia desarticulada e inoperosa entre “*zoé*” y “*bios*”.

Agamben cifra sus reflexiones en aquella tradición poética italiana iniciada con Dante que entiende la “vida” como fábula (es decir, como algo que tiene que ver con el *fabulari*, con la palabra), buscando apartarse de la falsa oposición entre clasicismo y romanticismo en

relación a la vida. En el análisis de dos poetas diferentes (G. Caproni y J. A. Valente), Agamben se pregunta: “¿por qué nos importa la poesía?” (cfr. *CI*, p. 95 y *NAC*, p. 47) y señala que las respuestas a esa pregunta se dividen entre aquellos que resuelven la poesía en la vida y aquellos que suponen que su importancia es función de su aislamiento de la vida.

Ambas posturas estéticas, la romántica y esteticista, por un lado, y la clásica y laicista, por el otro, piensan la vida y la poesía en relación sacrificial: en el primer caso, la vida se sacrifica por la poesía, que es entonces impotente respecto de aquella; en el segundo la poesía se sacrifica por la vida, que la subsume. Contra ambas, Agamben vuelve sobre la experiencia del poeta: para el poeta vida y poesía, o, lo vivido y lo poetado, coinciden no inmediata pero sí plenamente en su recíproca desubjetivación.

Poeta es quien en la palabra genera la vida. La vida, que el poeta genera en la palabra, es sustraída tanto de lo vivido por el individuo psicossomático como de la indecidibilidad biológica del género. (*CI*, p. 95 y cfr. *NAC*, p. 48)

Es Dante quien, una vez más, lega a la tradición italiana la experiencia de esa indeterminación de lo vivido y lo poetado en el medio de la lengua que le revela el dictado del amor. Así, en la *Vita nuova* no es posible distinguir entre la vida y la poesía, entre el libro de la memoria y el *libello* que el poeta transcribe y el lector leerá. La “vida nueva” es la rúbrica de una zona de indistinción en la que lo vivido y lo poetado yacen. De este modo, la importancia de la poesía reside en su unidad indisociable con respecto a la vida, unidad que se realiza en un singular que, en el medio de la lengua,

cumple, en el ámbito de su historia natural, una mutación antropológica a su modo tan decisiva como fue para el primate la liberación de la mano en la posición erecta o para el reptil la transformación de las extremidades que lo mutó en pájaro. (*CI*, p. 96)

Las mutaciones poetológicas se corresponden con mutaciones antropológicas. Acaso podría decirse, entonces, que en la lengua, la poesía y la vida convergen en un feliz *shabbat* en el que ya no se oculta, sino que se expone la ausencia de *télos* [finalidad] y de *érgon* [obra] de la vida humana. La vocación del poeta quizás consista en hacer visible la vocación ausente del hombre, liberándolo, de este modo, de todo destino biológico o histórico.

Agamben retrotrae la idea de una relación fundante entre la palabra y la vida a la versión latina más antigua del *Evangelio* de Juan: lo que fue generado en el verbo era la vida (antes de ser corregido, el texto decía: “*quod factum est in ipso vita erat*”, cfr. *NAC*, p. 48 y “Il dettato della poesia” en *CI*, p. 80). Sin embargo, aclara, no se trata de restituir un significado religioso de la poesía ausente en la modernidad, sino al contrario, de entender el

terreno original en el que lo vivido y lo poetado se encuentran antes de su ocupación primero por la teología y luego por su versión secularizada, la psicología. Esta relación fue experimentada entre los trovadores provenzales a partir de su idea del amor, que antes de toda confusión con un estado anímico individual, con una *Stimmung* entre otras, fue “la experimentación del mismo acontecer de la palabra poética”, la más íntima intimidad entre lo vivido y lo poetado (NAC, p. 49).⁴² La relación entre lo poetado y lo vivido es exactamente la contraria a la que suponen la crítica literaria o la poética: no se trata, para los trovadores, de experiencias biográficas que luego se ponen en palabras, sino de “hacer la experiencia del generarse mismo de la vida en la palabra” (*idem*). Un malentendido posterior hizo suponer que se trataba de poner en palabras experiencia biográficas previas, ya cuando en el siglo XII se escribieron las “razos” o vidas de los poetas, que, inicialmente, eran invenciones de episodios biográficos a partir del poema. Incluso la Beatriz de Dante es un invento de Boccaccio, quien en su *Vida de Dante* decide que se trata de tal mujer de carne y hueso (NAC, p. 50, sobre la *raza* y la vida de los poetas cfr. también *LM*, pp. 85-86).

La palabra poética, no obstante, no es una palabra vacía como repite la crítica contemporánea, sino una palabra en la que se genera vida y no “en términos metafóricos”. El poeta, como un demiurgo desquiciado, construye “figuras subhumanas, subdivinas, metahumanas, llámenlas como quieran, acaso nos faltan los nombres” (NAC, p. 51): desde el “yo soy uno” de Dante hasta el alma monstruosa de Rimbaud, desde el transformarse en un autómatas que “va fuera de la vida” de Cavalcanti hasta la muñeca o el ángel rilkeanos, el poeta es él mismo el campo de experimentación donde no se niegan los atributos divinos, sino que se crean otras figuras de la unidad entre lo poetado y lo vivido, “figuras distintas de las que nuestra tradición filosófica— pero también la biología— nos han habituado a pensar” (NAC, pp. 52-53). Por ello importa la poesía, porque es ella un “experimento tan importante como el que realiza la biología maniobrando y alterando los genes del patrimonio genético humano” (NAC, p. 53).

En la búsqueda de los poetas, como supo verlo Kommerell, se esconde la búsqueda de la nula existencia humana, de su “contorno negativo” y de su autosuperación “no en dirección de un más allá sino en la «intimidad del vivir aquí y ahora», en un misterio profano cuyo único objeto es la existencia misma” (*PP*, p. 247).

⁴² Aunque en este texto, publicado sólo en castellano, se elija la traducción “poetizado”, elijo dejar la palabra italiana “poetado”.

Como vemos, la demora en la tradición poética ha podido influenciar sobre algunas cuestiones fundamentales del pensamiento agambeniano como la posibilidad de pensar más allá del sujeto, la idea de un “uso” como operación poética. Pero, acaso también la tan esperada reflexión en torno a la “forma de vida tenga sus raíces en las consideraciones acerca de la relación entre lo vivido y lo poetado.

II. Pintura, escultura y danza. El arte más allá de la literatura. Potencia y decreación

Aunque la literatura haya sido el arte privilegiado en la filosofía de Agamben, hay en ella una reflexión sobre otros tipos de manifestaciones artísticas, antiguas y contemporáneas, universales o locales, que ha dejado su huella en algunos de sus conceptos fundamentales, como hemos visto con respecto al cine. Examinemos brevemente algunas de sus consideraciones al respecto, compiladas en un libro publicado sólo en francés, *Image et mémoire* (1998).

Ya en 1983, Agamben había retomado la afirmación de Simónides transmitida por Plutarco según la cual “la pintura es poesía que calla y la poesía es pintura que habla”, estableciendo una relación esencial entre ambas formas de arte. La imagen de la pintura es el silencio de las palabras que no remite a ningún fundamento negativo. La naturaleza muerta expone de modo perfecto el tipo de silencio del que se trata: la vida silenciosa (*Stilleben*) que ofrece a la vista está en contacto íntimo con la esfera de las palabras que adquiere en ella su sentido (*IM*, p. 149). Los artículos dedicados a la pintura de Ruggero Savinio o de Titina Maselli ofrecen, además, importantes consideraciones sobre la imagen —como lugar en el que la metafísica occidental busca solucionar la relación entre sensible e inteligible— y el movimiento —como híbrido de potencia y acto o “existencia actual de un virtual” (*IM*, p. 146) y permiten la reconsideración del estatuto de “creación” de la obra de arte que será pensada como “la conservación de la potencia en el acto, la existencia de una potencia que se dona como tal, la vida y casi la danza del genio en la obra” (*idem*). Es decir, desvinculada de la puesta-en-obra (*energeia*) a la que la había reducido en *UsC*, la obra de arte es ahora la dimensión del hacer en la que el hombre se relaciona con su ser en potencia en tanto tal, sin ser empujado a una operación destinal que lo defina. También la escultura de Cy Twombly

pondrá de manifiesto este carácter de-creativo de la obra que se encuentra suspendida entre el hacer y el no hacer, en el momento mesiánico de inmovilidad y estupefacción (*IM*, p. 154).⁴³

Por su parte, también la danza se vuelve hacia mediados de los noventa un objeto de análisis recurrente. Ya en el texto sobre el gesto, se la describe como el soportar y exhibir el carácter de medio de los movimientos corporales (*MsF*, pp. 51-52). Pero no será hasta 1997, cuando Agamben le dedique un artículo al arte coreográfico de Hervé Diasnas, donde presente el baile como una nueva tecnología en la que lo viviente y lo inorgánico intercambian los roles (ver figura 19).

Contra el primado de la marioneta impuesto por Kleist al teatro moderno y su desorganización cruel e integral del cuerpo humano, las coreografías de Diasnas trazan en el cuerpo del bailarín —que deviene en escena un “animal ilimitado”— el “diagrama de un cuerpo por venir” (“Le corps à venir”, p. 7). El baile de Diasnas no transcurre en la inminencia, aquella dimensión que Valéry consideró propia de la danza, sino en el agotamiento del tiempo, un tiempo eternamente faltante: como el Mesías del que habla Kafka que no arriba sino hasta el día después de su arribo, el baile de Diasnas transcurre en una temporalidad segunda, un tiempo que el tiempo puso en entretiempos, y, por ello, sus gestos no son ni proféticos ni memoriales.

Y en ese tiempo, la nueva técnica que la danza de Diasnas propone consiste en una relación nueva entre los objetos inertes y los cuerpos vivos de los bailarines, un intercambio de roles de lo inorgánico y lo viviente. Un nuevo sistema cuerpo-objeto, un *Novum Organum* de la experiencia corporal, en el que los objetos pierden su función propia y funcionan junto con los cuerpos en una “zona de indiferencia creadora” (“Les corps à venir,” p. 8).

Vemos aquí cómo, por primera vez, Agamben considera de modo más dinámico la relación entre lo inorgánico y lo vivo: los objetos ya no son aquí “dispositivos” que entran en relación extrínseca con lo viviente para configurar “sujetos” (Cfr. *CèD*, p. 21), sino bio-objetos que entran en relación con tecno-cuerpos. De este modo, través del análisis de un ejercicio artístico contemporáneo, Agamben ha llegado, acaso sin saberlo, al límite mismo de

⁴³ Este concepto de “des-creación” también está presente en la “Nota introduttiva” (1994) a René, *Il testamento della ragazza morta*, donde se asocia la idea de una reducción a la pura potencia con la idea romántica de crítica como potenciamiento de la obra que “la restituisce a ciò che in essa è rimasto inattuato”, ed. cit., p. 8. Allí ubica a la autora de esta novela dentro del “raro” linaje artístico de aquellos que, como el viejo Tiziano, Rimabud, el último Melville, Artaud y el tardo Caproni, “si rischiano in questi limite estremo, dove le forme continuamente si disfanno e decreano per mostrare a nudo la materia, l'i nforme potenza da cui provengono e in cui incessantemente rovinano”, *idem*. Todos ellos despedazaron las formas creadas para bañarse en las aguas insomnes de la pura potencia.

la propia noción de “vida”: una zona de indiferencia inexplorada entre lo natural y lo artificial que atentaría contra la noción misma de “vida desnuda” y su, por lo demás muy criticada, diferenciación entre *zoé* y *bios*. En la medida en que, en las coreografías de Diasnas, ya no es posible distinguir entre la tecnología y la biología, otra concepción de lo vivo podría esconderse en estas ocasionales reflexiones sobre la danza.⁴⁴

III. Una vida abandonada a sí misma. La vida y el misterio

“fuori del limbo no v'è eliso”

E. Morante

“Vivere la vita come un'iniziazione.
Ma a che cosa? Non a una dottrina,
ma alla vita stessa e alla sua assenza di mistero.
Questo abbiamo appreso,
che non c'è alcun mistero,
soltanto una ragazza indicibile”

G. Agamben

Historia en apariencia muy simple, la segunda novela de Elsa Morante, *L'isola di Arturo*, cuenta el pasaje desde la infancia a la edad adulta de Arturo, un muchacho que se sabe afortunado a pesar de su estado de completa indefección en el mundo. Se trata de una “iniciación a la vida misma”, de una *Bildungsroman* al mejor estilo del *Wilhelm Meister* goetheano, aunque aquí, la “novela de formación” se presente en su forma más paródica. Según la definición de “parodia” que hace su aparición en la novela como epíteto del padre de Arturo, Wilhem Gerace, ésta es “la imitación del verso de otro en la cual lo que en otros es serio se vuelve aquí ridículo, o cómico o grotesco” (Morante, 1995, p. 317). El misterio de la vida, lo más inenarrable, es aquí narrado como parodia, como caricatura; por ello todos los personajes tienen un carácter estereotipado, como los de los cuentos infantiles, y todos los asuntos suceden de un modo bastante convencional. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en la *Bildungsroman* tradicional, en la vida de Arturo nada se esclarece, al final de la novela, el misterio de la propia vida continúa siendo inalcanzable.

⁴⁴ Sobre la zona de indistinción entre natural y artificial en el cuerpo humano, ha venido trabajando B. Preciado en las huellas del *cyborg* de D. Haraway. Cfr. *Testo yonqui*, ed. cit., pp. 43-44.

En “Parodia”, Agamben cifra en esta definición del género literario una “indicación decisiva de la poética” de Morante (*P*, p. 39): habiendo sido el hombre expulsado del Edén en compañía de los animales a una historia que no le pertenece, toda narración de sus vicisitudes estará también ella “fuera de lugar”, no podrá representarse de modo directo sino a través de un género que depende de un modelo preexistente. La vida en literatura, afirma Agamben, sólo puede darse en términos de misterio y del misterio sólo puede darse parodia: la creación artística sólo puede hacer una caricatura de la vida en la que se confunda el umbral que separa lo sagrado de lo profano, el amor de la sexualidad o lo sublime de lo ínfimo (*P*, p. 47). Incluso la felicidad sólo puede darse en una forma paródica, y es por ello que el poema con el que se abre *L'isola di Arturo* traza una correspondencia entre la “islita celeste” en la que transcurre la novela, es decir, la infancia de Arturo, y el limbo, esa gran parodia teológica del infierno y del paraíso. La alegría natural de las criaturas limbales es la felicidad que resta, fuera de ella no hay paraíso.

Una herida atraviesa toda la obra de Elsa, afirma Agamben en un texto dedicado a la lectura morantiana de Spinoza, una herida que la tradición judío-cristiana nos heredó: hay una escisión en el interior de la vida misma, una fractura sutil que divide la pura vida animal y la vida humana, la existencia edénica y el conocimiento del bien y del mal, la naturaleza y el lenguaje (*CI*, p. 109). Pero Morante logra deponer sus prejuicios trágicos y la mitología edénica que los originan (el mito sacrificial que identifica la vida desnuda de la criatura con la absoluta inocencia y, a la vez, con la culpa más extrema, *CI*, p. 110) y construye una literatura en la que la pérdida de la esperanza (la destrucción irreparable del paraíso) se vuelve la “fiesta del tesoro escondido”: un tesoro escondido en su plena exposición, más allá de la tragedia y de la comedia, “en la absoluta y desesperada ausencia de todo secreto” (*CI*, p. 111).

Así como lo sugiere Kommerell respecto del *Wilhem Meister*, la vida en *L'isola di Arturo* —y en la poética morantiana en general— se inicia sin la ayuda de ninguna institución, dogma o doctrina: es la vida en su mundanidad, contingente y terrenal, la que da inicio a una vida (una biografía). “A la vida le ha sido confiada una potencia que era habitualmente ejercitada en el interior de las esferas sagradas” (Kommerell, citado en *PP*, p. 248). La vida es ella misma un secreto, un misterio, pero no sagrado y separado sino íntegramente profano y restituido a lo cotidiano y mundano. La poesía es, así, “la auto-iniciación de la vida a sí misma” y en ello muestra la dimensión política más propia del hombre, “la esfera de la absoluta, integral gestualidad” (*PP*, pp. 248-249, cfr. Capítulo 2.C).

Desde sus primeros escritos, Agamben ha demostrado un interés particular por la estructura y la experiencia del lenguaje que ofrece el misterio. Es por ello que su lectura de la segunda novela de Morante nos ofrece algo más que un ejercicio de crítica literaria, una caracterización posible de la vida. Como si se tratara del “secreto de la metafísica” kantiano, el misterio es la cifra de la relación del hombre con lo indecible, la vida misma. ¿Cuál es la respuesta de Agamben frente a tal secreto? Lejos de permanecer atrapado en la negatividad — en la fragilidad de un puente tendido entre las palabras y las cosas que siempre reenvía a algo fuera de él— Agamben pareciera ir detrás de la construcción de una para-ontología cuyo espacio mismo es la literatura: la expresión de la imposibilidad de coincidencia entre palabras y cosas que conmemora, con un luto burlón, la ausencia de lugar de la palabra humana (cfr. *P*, p. 54).

En su última publicación hasta el momento, *La ragazza indecibile*, Agamben retoma la idea de la vida como misterio, esta vez a partir de una interpretación del mito de Perséfone-Kore, mito central en los ritos iniciáticos de los misterios eleusinos: Perséfone, la hija de Deméter raptada por Hades, es la doncella que nadie debe nombrar, la muchachita indecible (*arretos kore*) de la que habla Eurípides en su *Helena* retomando un antiguo himno homérico.

Siguiendo los pasos de los estudios de Kerényi sobre la figura del *Urkind*, Agamben señala la indeterminación radical de la figura de “Kore”, la muchacha divina que anula la distinción entre las dos figuras esenciales de la feminidad: la mujer (la madre) y la muchacha (la virgen) (*RI*, p. 8). Una identificación extraña entre Deméter y Kore, entre madre e hija, está a la base de los misterios eleusinos. Identificación escandalosa que pone en cuestión la escisión radical en la que se sostienen nuestras creencias acerca de lo femenino —y también de lo masculino. Y es que *koros* no refiere tanto a una edad determinada como a una “fuerza vital, el impulso que crece y hace crecer” (*RI*, p. 9) y por ello “Kore es la vida en cuanto no se deja «decir», es decir, definir según la edad, las identidades sexuales y las máscaras familiares y sociales” (*RI*, p. 12).

El misterio eleusino consistía en una acción dramática, una pantomima acompañada de cantos sagrados y fórmulas que representaban el rapto de Perséfone, la errancia de Deméter y el reencuentro de ambas; un misterio al que todos podían ser iniciados, pues no se trataba del aprendizaje de algo que luego debía callarse frente a los no iniciados sino que el silencio se correspondía con una experiencia de no-conocimiento, una experiencia alegre del propio enmudecer, es decir “de la posibilidad, abierta al hombre, de la «muchachita indecible», de una existencia alegre y tercamente in-fantil” (*RI*, p. 13). El misterio no podía revelarse,

porque nada había que revelar, ninguna doctrina secreta se protegía en él, ninguna imposibilidad de hablar: el conocimiento de Eleusis podía ser nombrado, pero no dicho. Y el resultado de la iniciación es ni más ni menos que la felicidad, la vida cumplida.

Es por ello que la novela, según una intuición de G. Carchia, es la forma paródica del misterio, pues a las vicisitudes del iniciado, sus esperanzas y digresiones, corresponden las aventuras del protagonista:

el conjunto de situaciones y eventos, relaciones y circunstancias que la novela teje alrededor del personaje es, a la vez, lo que constituye su vida como un misterio, que se trata no de explicar sino de contemplar como en una iniciación. (RI, p. 21)

Cualquiera sea la novela, ella nos pone delante de un *mysterion*, un misterio cuya iniciadora es la vida y cuyo único contenido es también la vida.

En la vida misteriosa, además, se accede a una esfera en la que lo divino y lo animal se confunden: Deméter es la “señora de los animales” y Dionisos, el dios-animal de “tantos nombres”, también está presente en Eleusis, “manifestando los términos extremos de todas las oposiciones que el hombre encierra en su propio ser” (Colli, 1998, p. 16). Dionisos, el dios que atormenta la febril poética juvenil agambeniana, vuelve a ser pensando en su último escrito como el principio mismo de la vida, el dios del que brota la sabiduría de la vida en su radical contradicción. Dionisos es la figura de una vida absurda e imposible, alegre y triste, benevolente y cruel, macho y hembra, juego y violencia (cfr. Colli, 1998, p. 15), a la que Agamben ha decidido volver.

Animal se dice en griego simplemente “viviente” (*zoon*) y, para un griego, el dios es sin duda un “viviente” (incluso si su *zoé* es *ariste kai aidios*, “óptima y eterna”). Por ser ambos “animales”, es decir, vivientes, el hombre y el dios se comunican. (RI, p. 28)

Es por esto que la economía de las relaciones entre lo humano y lo divino estaba regulada por el sacrificio animal —“el hombre es el viviente que mata a otros vivientes para definir su relación con el dios” (*idem*). Sin embargo, en Eleusis no había sacrificios, señala Agamben, precisamente porque lo que allí estaba en juego era el umbral mismo que une y divide hombre, dios y animal. La muchacha indecible era ese umbral en el que las distintas figuras de lo viviente, como lo había intuido el joven Agamben en sus poemas (Cfr. Capítulo 1.A), desbordan y convergen. En los misterios, el viviente que estaba perdido en la animalidad se reencontraba en lo divino y el que estaba perdido en lo divino se reencontraba en lo animal. En un vertiginoso laberinto en cuyo centro se encuentra la monstruosa figura del minotauro, el viviente se encuentra y se pierde en sus diversas figuras.

Lo humano no era para los griegos una esfera autónoma, sólo Cristo ha podido separar al hombre del animal y del dios, Cristo es quien nos ha condenado a lo humano (*RI*, p. 29), demasiado humano

Los hombres son los vivientes que, a diferencia de los otros animales, deben ser iniciados a su propia vida, es decir, deben primero perderse en lo humano para reencontrarse en el viviente y viceversa. (*RI*, p. 32)

Así, en su última publicación, un retorno a la mitología antigua nos ofrece una mirada de la vida antes de su sujeción a los dispositivos separadores. Acaso el desarrollo de una “mitología crítica”, como la que soñaba en el programa para la revista que nunca fue, pueda proporcionar un discurso, a medias histórico, a medias burlesco, que, asumiendo la irreductible duplicidad de lo viviente, nos ayude a comprenderlo en sus múltiples manifestaciones. Una mitología que otorgue al hombre el lugar anfibio e indeterminado, sin vocación y por siempre revocable, entre sí mismo y lo viviente.

Acaso en alguna de las líneas desarrolladas en este capítulo, o en todas ellas, podamos esperar un cuarto tomo de *Homo sacer* en el que, más allá de lo humano, más acá de lo teológico y del derecho, volviendo inoperantes todas las “sujeciones”, la “figura de lo viviente” nos deje, por fin, ver su rostro.



Figura 19: Hervé Diasnas, *Le reflet du silence* (2009)

“Réal ou juste incarné, tout n’est qu’une question d’identité”

CONSIDERACIONES FINALES

“Entonces, ¿qué es la vida?, grité”

P. B. Shelley

“¿Era *esto* la vida? Bien ¡*Otra vez!*”

F. Nietzsche

Arriesguemos un final traidor. Unas últimas palabras que, incluso en la pretendida fidelidad del comentario literal, al modo de un juego infantil e irresponsable, elijan torcer integralmente los textos hacia otras búsquedas guiadas acaso por obsesiones diferentes a las de Agamben.

En el final inconcluso de la visión dantesca que P. B. Shelley presenta en “El triunfo de la vida”, el poeta sucumbe al misterio de una vida que, sin revelarse, parece próxima a aniquilarlo. Sin que haya podido dominar la vida, encerrarla en una “definición”, el poema se interrumpe precisamente cuando la pregunta “¿qué es la vida?” se formula; como si ese fuera el límite mismo más allá del cual el lenguaje poético no puede avanzar sin asumir su divino carácter “hacedor”. El poeta no puede conocer, comprender, la “vida”, o, como se ufanaba Platón, el poeta no está en posesión de una *téchne* transmisible y organizable. No obstante, si ha debido ser erradicado de la institución de un orden metafísico-político que se quiso eterno e inengendrado, es porque, conectado con una zona de no conocimiento, en su obstinada puerilidad y con un gesto divino pero radicalmente blasfemo, el poeta es el que puede crear la vida con sus palabras, sin por ello atraparla en una jerarquía inamovible. Así, el poeta cumple la tarea angélica de la creación, pero, a su vez, y aunque la tradición lo haya olvidado, también cumple la tarea profética de la salvación, hoy aislada en la esfera de la filosofía y la crítica (cfr. *N*, p. 13).

Es así que la parodia de profeta pergeñada por Nietzsche nos viene al encuentro. Unas “Profanas Escrituras” que asumen la arbitrariedad de la separación entre poesía y filosofía y construyen una zona mitológica de indiferencia en la que la obra de la creación se complementa con la suspensión de su ejercicio, la decreación (la salvación, es decir, la potencia de crear que ha permanecido inejercitada, cfr. *N*, p. 15). En el Tercer Libro de *Así hablaba Zaratustra*, vemos al profeta en alta mar recuperarse de su terrible visión del eterno retorno (ese instante único e infinitamente repetido que Agamben supo interpretar como una de las mejores encarnaciones de la *dynamis* a la vez pasiva y activa). Un Zaratustra

convaleciente revela a los marineros su nueva sabiduría acerca de la vida, esa mujer mudable y salvaje, a la que los varones creen profunda y misteriosa: habiendo renunciado a su desciframiento, el profeta la elige ¡otra vez! Un conocimiento extremo que arriba siempre tarde y que augura la fiesta más bella, la fiesta del tesoro escondido: la vida redimida de su eterna dilación en las obras, esa potencia tenaz que no pasa al acto, revoca las obras cristalizadas, devuelve a las personas morales su carácter de máscaras carnavalescas y desvela la nada detrás de los secretos mejor guardados de Occidente.

En algún lugar entre el poeta abrumado por el misterio de una vida que lo subyuga y el profeta irónico que inventa dioses bailarines —ambos ficciones poetadas por Shelley y por Nietzsche—, podemos imaginar las figuras bosquejadas por nuestro filósofo. Bartleby y el musulmán, el niño profanador y el *homo sacer*, el animal y el hombre, el mesías y el soberano, acaso todos ellos trazos, bosquejos, ficciones creadas para pensar la vida —a veces humana, a veces inhumana— y sus formas.

Aunque fascinado por las descripciones infernales de los múltiples modos en que la vida queda atrapada en esas promesas de placer eternamente incumplidas que son los dispositivos, también hemos podido encontrar en la obra de Agamben un pensamiento de la vida que podríamos pensar responde a la influencia de un antiguo nietzscheanismo dormido pero latente y que, asumiendo su carácter artificial —y poetado—, celebra la ausencia de misterio de la vida a la que los hombres deben, no obstante, ser iniciados. La asunción de una delicia (*lepos*) que captura lo viviente y lo fuerza a desactivar las “feroces obras” de los hombres y que transforma, como Venus, todo en una fiesta (L, p. 6).

Los escritos recientes, breves y coyunturales,⁴⁵ en los que Agamben vuelve sobre las ambiguas figuras de Venus —en la interpretación epicúrea de Lucrecio— y de Dionisos, el dios malvado y hermoso que acechaba sus poemas juveniles, para caracterizar la vida como “fuente de encanto” que, simultáneamente, puede transformarse en su contrario, el horror (L, p. 6); nos invitan, aunque no deje de ser arbitrario, a cerrar este trabajo de modo circular, volviendo a las figuras con las que el joven poeta y ensayista se iniciaba en el arte de escribir. Figuras indefinidas pero no amorfas de dioses y monstruos a-teológicos que promueven la

⁴⁵ Me refiero a “Lucrezio, appunti per una dramaturgia” publicado junto con el texto de la coreografía para el espectáculo *La natura delle cose* de Virgilio Sieni (ver figura 20), que incluye la traducción de Agamben de algunos pasajes de la obra lucreciana. El otro libro, al que me referí al final del Capítulo 4, es *La ragazza indicibile*, publicado junto con dibujos en pastel y un estudio crítico sobre las fuentes antiguas de Kore, de Monica Ferrando.

confusión entre los vivientes, más acá de toda separación— pues dioses, hombres y animales son, al fin y al cabo, todos ellos, *zoon* (RI, p. 28).

Venus, la diosa invocada en el comienzo de *De rerum natura*, es el principio mismo de la vida y el modo en que este principio actúa: la fuerza vivificadora de la naturaleza que introduce el deseo en los seres vivos y que hace nacer y crecer todas las cosas; pero aquel desear en su máxima intensidad es “*aveo*”, un verbo que significa tanto el deseo como su satisfacción (L, p. 7). La vida lucreciana, sobre la cual Agamben se detiene en sus “apuntes para una dramaturgia”, vivifica introduciendo no un deseo insatisfecho, un misterio jamás develado, sino la satisfacción del deseo, el gozar del deseo y el desear el goce (L, p. 7).

También Dionisos, dios presente en Eleusis, es la figura del torbellino incontrolado del impulso vital en el que la vida biológica, animal y salvaje, se confunde con el arrebató cognoscitivo, artístico y contemplativo, del “éxtasis” (cfr. Colli, 1998, p. 19). Dionisos, el dios del deseo, del apetito y la tensión sexual que quiebra las barreras de la individuación; un dios que, en la extrema figuración órfico-eleusina, produce un deseo que no tiende a la apropiación, sino que se agota en el instante (*idem*, p. 24).

Divinidades, ambas, que parecen atentar contra la obstinada separación y auto-sacralización del dios cristiano; a la inversa de aquel, ellos reconducen a los hombres al amasijo de seres del que fueron recortados y del que también ellos, los dioses, forman parte. Pues “viviente” no es sólo lo biológico, sino también la existencia “ninfal”, histórica y espectral, de las elucubraciones humanas.

¿Qué lugar podrían tener estas reflexiones en el contexto de la obra agambeniana? ¿cuál es su relación con la paciente demora en la teología cristiana? Tal vez, podríamos suponer que la apuesta de Agamben es la de superar el deseo nihilista moderno de “matar a Dios” en una búsqueda minimalista pero disruptiva de volverlo inoperante, tarea para la cual se ha vuelto necesario el largo trabajo genealógico de desmantelamiento de los hilos teológicos que recorren la vida secularizada de los hombres modernos. Sin embargo, frente a esto, no se trata de defender una mera sustracción, una aceptación pasiva pero erudita de lo que hay, sino, acaso, de jugar las posibilidades —siempre paródicas— de creación de “dioses nuevos” (como los de sus poemas juveniles), de pensar otro lugar para el arte —la capacidad mitante y aglutinante— en la vida de la comunidad.

Recuperar la potencia mitante, aunque, claro está, no se trate de reproducir la “lógica del mito” denunciada por Nancy —no sin motivos— como aquello que impide el pensamiento de la comunidad (Nancy, 1990, pp. 81-120); sino de devolver al mito (al arte, como capacidad mitante) su carácter ficcionante y potencial: la posibilidad, siempre

revocable, de darle formas diversas a la vida. Pues, como bien sabían Platón y Nietzsche, el mito es a la vez, poder fusional, sacrificial, y poder disgregante, profanador.

Una mitología paródica (para-ontológica), de *dissoi logoi* —esos temidos monstruos de la retórica y la poética contra los cuales se erigía la ontología política platónica—, de discursos dobles cuya fuerza disloca la potencia unitiva del mito. Un lenguaje o un complejo de gestos que declaren, como quería F. Jesi, al mismo tiempo la existencia y la no existencia de aquello que enuncian: el mito (el origen); el anuncio de una irreparable desconexión entre las palabras y las cosas que se asuma como la oportunidad siempre provisoria de trazar entre ambas puentes diversos que, sin embargo, nunca se vuelvan el único camino, la esencia última de lo humano. Esa podría ser la apuesta agambeniana por un arte que “vista” la vida, sin por ello jerarquizarla en “vestiduras”.

Si la teología cristiana es la mitología más expandida de Occidente es porque ha logrado, como añoraba Platón con el ejemplo “egipcio” en su proyecto político de madurez (Cfr. *Leyes*, L. II, 656d—657a), fijar la escena mítica, volverla el lugar sagrado fusional-fundacional, transformar la *nada* del origen en un algo sustancial que todo lo ordena (recordemos: el orden es uno de los operadores teológicos estratégicos), y conjurar, con ello, de una vez y para siempre, el poder de creación continua y de repetición que se afirma como diferencia, poder arrasador que todavía funcionaba en la mitología griega recreada constantemente por los poetas.

Contrariamente, la mitología paródica, infantil y potencial —el poetar, que Agamben analiza— es auto-iniciación de la vida a la vida (*PP*, p. 248): “*autopoiesis*”, podríamos decir con Maturana y Varela, quienes acuñaron el término para explicar “la organización de lo vivo” (Maturana y Varela, 2008, p. 15). La vida se da formas a través de un proceso de *poiesis* —creación— que ha suspendido toda remisión teleológica, *poiesis* gestual que recupera para sí la dimensión absolutamente medial de la política.

Es en la poesía, en la literatura, o acaso, como hemos intentamos mostrar, en esa particular forma de “hacer” que es el arte en general, que la vida se muestra en su carácter dual. Así, la duplicidad, implícita también en el verso hölderliniano que Agamben cita tantas veces —“allí donde está el peligro, crece también lo que salva”—, recorre las diversas caracterizaciones agambenianas de la vida, esas mitologías (esas variaciones en torno a un origen que existe y no existe, la vida) que nos vienen al encuentro al recorrer sus páginas. Vida desnuda y forma-de-vida son dos caras peligrosamente cercanas pero irremediabilmente lejanas, de una vida que las excede como una potencia que excede sus formas (que excede incluso la forzada ausencia de forma a la que fue sometida en su encuentro con la ley).

La preocupación de Agamben parece haber sido desde el comienzo la denuncia de una escisión metafísico-política, expresada de diversas maneras a lo largo de su obra: lenguaje/habla, experiencia/conocimiento, animal/hombre, etc. Y, frente a ella, el arte aparece como el lugar, la *stanza*, en la que esa escisión, que se muestra construida y arbitraria, podría volverse inoperante. Si bien es necesario esperar, puesto que dentro del proyecto *Homo sacer* se planea un tratamiento detallado de algunas de las líneas de fuga y de resistencia frente a la desnudización de la vida, tal vez podríamos suponer en esa misma espera, en ese gesto dilatorio, de entrega parcial de indicios dispersos, una declaración de principios teórica que asume el carácter episódico, estratégico, inacabado, de todo intento de “aproximarse de otro modo a la noción de vida”.

He querido a lo largo de este escrito, sin aventurar lecturas definitivas y clausurantes, indicar los modos diversos en los que Agamben ha planteado la cuestión de la vida. En el trasfondo, aquel juvenil interés por la figura del Dionisos nietzscheano, el teatro de Artaud y la teología ridícula de Klossowski: una mitología imposible donde el aspecto creativo aniquila toda representación anquilosada del origen (el mito); un origen recreado y diferido constantemente en las narraciones sobre el origen (las mitologías). Allí, la vida nos venía al encuentro como fondo irrepresentable que, no obstante, es la ficción de lo irrepresentable: en ella toda individuación se destruye y el hombre se vuelve sólo una de sus posibles representaciones, siempre parcial, siempre revocable.

Ese desbordamiento de lo humano implica una desaparición del yo que no se agota, sin embargo, en el nihilismo, pues la poesía, que atenta contra el Sentido, reintroduce siempre un sentido: una *virtus* unitiva siempre se combina con la *virtus* disgregante. Una crítica a la subjetividad que, desde el comienzo, se vuelca hacia una mirada más abarcadora sobre lo viviente, hacia los animales y hacia los dioses, más acá y más allá de toda frontera humana. Una mitología crítica que asume la vocación común del arte y la política (*IS*, p. 149) en tanto modos del hacer sin fundamentos asegurantes. Estos son los rasgos que se van delineando el pensamiento agambeniano mucho antes de sus intervenciones en la filosofía política y de la historia actuales.

Así, la pregunta sobre la supervivencia de la cultura inaugura un punto de vista en su primer libro, pregunta a partir de la cual Agamben continúa no sólo el tópico heideggeriano sobre el destino nihilista de Occidente, sino también la hipótesis arendtiana acerca de la reducción la actividad humana al ciclo biológico; un modo de vida puramente histórico en las creaciones artísticas y una disolución de lo humano se hace presente tras la lectura de

Warburg; en el siguiente libro, continuando los planteos benjaminianos, se ofrece un pensamiento del hombre como animal infante, una vida infantil que podría hacer frente al fundamento negativo del lenguaje, fundamento estudiado en una sesuda lectura de aquella tradición filosófica que ha separado el hombre del animal, relegando al primero a la muerte como elemento antropogénico por excelencia.

Avanzados los años ochenta, la investigación en torno al concepto aristotélico de potencia y, sobre todo, de su interpretación averroísta, proporciona lo que podríamos considerar el elemento definitivo para pensar la vida más allá de toda determinación humanista y subjetivista: la *dynamis* que, en su propia consistencia, puede no pasar al acto y suspender el mecanismo de reenvío incesante que mueve los hilos teleológicos de toda concepción de lo humano, produciendo una idea de la "vida" que no se agote en una interpretación destinal o natural. Esta concepción además; implica una reconsideración del arte y de la política y de la relación de la vida con ellas: de la mano de Nietzsche, Agamben ha podido pensar la vida como obra de arte y como intrínsecamente política. Toda vocación biológica es revocada en la potencia anfibia que se revela como un poder la propia impotencia. La nueva "perspectiva" sobre la vida nos la muestra como una dimensión destructiva y conservadora que "rompe el cerco de la subjetividad" y que habilita un pensamiento de la comunidad más allá de la suma de individuos y, lo que constituye su mayor desafío, más allá de la "pasividad" batailliana, como comunidad de las singularidades cualquiera. Comunidad que, en la interpretación "libre" que hemos propuesto a partir de la lectura de una prosa breve de Walser, podría incluir formas de vida no humana (en principio, los animales): un ser-juntos en la precariedad de la existencia que no tiene la forma de la relación aunque constituye una forma de vida específicamente política. Una reflexión sobre las múltiples formas de vida que nos ha permitido suponer un interés por lo común impersonal. Así, hemos llegado a la formulación simultánea de los conceptos de forma-de-vida y de vida desnuda, que nos vienen al encuentro en la filosofía agambeniana de los años noventa. Conceptos correlativos que buscan dar cuenta de la duplicidad implícita en toda caracterización de la vida y que asumen el carácter ficcional de toda conceptualización.

Un trabajo sobre los dispositivos de atrapamiento de la vida ha permitido a Agamben asumir su gran proyecto filosófico como un intento de comprender las implicancias jurídicas, éticas ontológicas y políticas del concepto de vida en Occidente. Una combinación explosiva y poco ortodoxa de conceptos schmittianos y benjaminianos, foucaultianos y arendtianos que arroja el resultado de un diagnóstico acerca de la íntima solidaridad entre metafísica y política que aún hoy se discute: el producto más perfecto de la soberanía es la vida desnudada de todo

atributo, que se revela, a su vez, como el mitologema fundacional de la metafísica del ser puro. Con la adopción, siempre modificada, siempre tergiversante, de la metodología foucaultiana, la vida es susceptible de ser pensada desde una perspectiva nominalista que da cuenta de su funcionalidad en los discursos moldeadores y recortadores de la temida “unicidad de todo lo viviente”, dispositivos que funcionan desde la antigüedad: la biopolítica surge con la metafísica aristotélica. La vida y el derecho son producidos dentro de una máquina que los pone en relación: de este modo, la vida biológica natural, a la que el hombre ha sido reducido, es una invención, una forma de vida entre otras, y, como tal, es modificable. En una paciente revisión de los supuestos teológicos a partir de los cuales se ha logrado administrarla, la vida, además, es pensada como viv-ibilidad, como imposibilidad de coincidencia consigo misma, como inoperosidad esencial que ha sido conjurada por los dispositivos teológicos, médicos científicos y jurídicos. Una investigación acerca de los modos en que lo viviente ha sido separado da cuenta del funcionamiento de la máquina antropológica que crea hombres recortados sobre el trasfondo de lo animal, así como, acaso, ha habilitado una cierta mirada sobre lo animal que no se agota en su relación con lo humano. Una vez denunciado el funcionamiento de las máquinas gubernamental y antropológica, y aunque bajo la forma de pequeños indicios, se trata de pensar su detención.

Y a la posibilidad de la detención de la máquina en sus intersticios hemos dedicado un último capítulo que presentó algunas derivas del pensamiento agambeniano de la vida. Rastreando una cierta lectura de Deleuze, hemos pensado la posibilidad de una comunidad sabática entre los seres, una ontología de lo común que, a partir de dos de las referencias del pensamiento deleuziano —Simondon y von Uexküll— podría incluso liberarse del prejuicio en favor de lo viviente humano. Con Foucault y su perspectiva siempre estratégica y no sustancialista, se ha rastreado la posibilidad de concebir la vida como errancia (una zona de no conocimiento que termina de dislocar las pretensiones de la metafísica y la gnoseología modernas) y un arte de la vida que se transforme en un uso de los placeres sin remisiones a parámetros de normalización regulativos (la infinita proliferación de formas de vida que no cesan de ser formuladas y revocadas en un constante proceso de creación/decreación). No sin dificultades, la discusión en torno al mesianismo nos ha permitido formular algunas indicaciones para una política por venir que no se agote en un infinito reenvío a un futuro apocalíptico sino que permita reformular la vida en el tiempo de ahora y la posibilidad de una relación suspensiva con la ley. Finalmente, hemos recorrido aquellos textos, escritos durante los mismos años en los que el proyecto *Homo sacer* se ha venido desarrollando, en los que se piensa la vida desde la perspectiva del arte, y, más específicamente, la vida creada en la

literatura. Ella es la vida nueva que podremos darnos en un nuevo uso profano y no fundamentador del lenguaje, la vida antes de su transformación en una biografía, la vida generada en la palabra más allá del individuo psicosomático en el que se produce, la vida que pierde su misterio y se vive en la plena exposición.

Todos estos acercamientos a lo viviente —la vida que excede sus formas— acaso podrían ser considerados como narraciones mitológicas, fábulas de un origen no misterioso, recreado constantemente, sin ser fijado en ninguna única escena mítica fundante. Mitologías que son la reunión, tensionada y no fusionante, de poesía y filosofía, de creación y redención, de construcción y destrucción.

Tal vez por ello Agamben se muestre tan poco interesado en los desarrollos teóricos biológicos o científicos acerca de la vida; pues, no parece tratarse, desde su perspectiva, de decidir entre el vitalismo o el mecanicismo, o de elegir la descripción más ajustada posible de lo que hay. Más que de responder a la pregunta “¿qué es la vida?” Agamben se ocupa de preguntar “¿cómo vivir?” o, con más urgencia, “¿cómo es posible seguir viviendo?”

Por ello, cierto nominalismo —incluso dentro de la demora en las eventuales descripciones de la vida— parece recorrer la obra agambeniana: su mayor empeño consiste en descubrir la funcionalidad del concepto de vida en el entramado de discursos que capturan lo viviente. Y, aunque siempre cabría preguntar por qué la obstinación en favor de lo viviente, podemos afirmar que en la filosofía agambeniana la “vida” ya no es un dato natural, último o irreductible, ni siquiera lo es el concepto de “vida desnuda” que se presenta como el resultado de una producción de poder específica. El término “vida” no parece designar algo en el mundo sino que se trata de un concepto operativo que no responde a una lógica dicotómica (por ejemplo la que rige el debate mecanicismo/vitalismo) sino a una lógica bipolar en que lo humano y lo inhumano, *una vida...* y lo viviente, son vectores en el campo de fuerzas que es lo viviente.



Figura 20: escena de *La natura delle cose* (2008) de Virgilio Sieni
(texto de G. Agamben)

POSTDATA, EL ÚLTIMO UMBRAL

Burn it after reading o “esta tesis se auto-destruirá”

“La prosa accademica corrente è così spesso infelice, divisa com'è fra un'autentica esperienza della parola, che non può avere nulla da dire prima da misurarsi con la parola, e l'arroccamento in una posizione di sapere.”

G. Agamben

Habría querido reclamar para este trabajo el estatus de la crítica, entendida ésta como lo hiciera Agamben en el prefacio de *Stanze*, es decir, como un trazado de confines siempre móviles, una obra cuyo contenido esencial fuese lo que irreparablemente no está en ella — la vida, ni más ni menos, en este caso—, un escrito frente al cual se estuviese gustoso de no esperar resultados en forma de tesis demostradas.

Habiéndome demorado largamente en los textos, consultado fuentes y referencias, hasta extenuar mis capacidades intelectivas, en verdad habría querido evitar las conclusiones y las indicaciones prescriptivas acerca de cómo debe ser interpretado el concepto de “vida” en el pensamiento de Agamben. Comprendo, no obstante, la improcedencia de tal proclama, dado que el género discursivo en el que este trabajo debe obligadamente enmarcarse es el de la tesis doctoral, género que exige resultados concretos al final de la investigación. He intentado, no sin gran esfuerzo, mantenerme dentro de los límites de un género tan coactivo, pero ha permanecido intacto el deseo de construir una máquina, arbitraria e inexacta, de iluminar sectores, de interpretar retazos, de acercar o alejar pareceres y criterios entre las tradiciones que forman, a su vez, la filigrana del texto agambeniano. Y es que parecería ser el propio Agamben —su modo de concebir la labor filosófica como un pensar “intermitente”, “con agujeros”, “irregular”— lo que invita a suspender el pensamiento argumental interesado en taxonomías. Y es que de la filosofía de Agamben podría decirse que es ella misma una invitación a “hablar sin tener nada que decir”.

BIBLIOGRAFÍA

1. TEXTOS DE AGAMBEN

I. Libros y artículos

Para facilitar la búsqueda, se citan los libros y artículos de Agamben en orden cronológico. En aquellos casos en los que se ha consultado una traducción castellana, ésta fue citada entre corchetes.

- “Decadenza”, en *Rivista Futuro*, N° 6, Roma, Futuro, 27 maggio-27 giugno, 1964, pp. 28-32.
- “La 121a giornata di Sodoma e Gomorra”, en *Tempo presente*, vol. 11, N° 3-4, Roma, marzo- aprile 1966, pp. 59-70.
- “Favola e fato”, en *Tempo presente*, vol. 11, N° 6, Roma, giugno 1966, pp. 18-21.
- “Il pozzo di Babele”, en *Tempo presente*, vol. 11, N° 11, Roma, novembre 1966, pp. 42-50.
- “Radure”, en *Tempo presente*, vol. 12, N° 6, Roma, giugno 1967, pp. 53-54.
- “Ricerca della pietra e dell’ombra”, en *Nuovi argomenti*, N° 11, 1968, pp. 26-35.
- “L’albero del linguaggio”, en *I problemi di Ulisse*, N° 63, Firenze, Sansoni, settembre 1968, pp. 104-114.
- “Sui limiti della violenza”, en *Nuovi argomenti*, N° 17, 1970, pp. 154-173.
- “Il Dio nuovo”, en *Nuovi argomenti*, N° 20, 1970, pp. 59-64.
- “Tre poesie entre el alma y lo espodo”, en *Nuovi argomenti*, N° 23-24, 1970, pp. 166-170.
- *L’uomo senza contenuto* (1970), Macerata, Quodlibet, 1994. [Trad. cast.: *El hombre sin contenido*, trad. de E. M. Kohrmann, Barcelona, Àltera, 2005.]
- “José Bergamín” (1972) en Bergamín, J., *Decadenza dell’analfabetismo*, Milano, Bompiani, 2000, pp. 9-29.
- “La poesia di Solmi e le «epifanie»”, en *Prospettive Settanta*, año 1, N° 1, Roma, Associazione culturale Settanta, aprile-giugno 1975, pp. 107-110.
- “Gli intellettuali e la menzogna”, en *Prospettive Settanta*, año 1, N° 3, Roma, Associazione culturale Settanta, ottobre-dicembre 1975, pp. 76-78.
- *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977), Torino, Einaudi, 1979. [Trad. cast.: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. de T. Segovia, Valencia, Pretextos, 2001.]

- *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978), Torino, Einaudi, 2001. [Trad. cast.: *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. de S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.]
- “La passione dell’indifferenza” (1978), en PROUST, M., *L’indifferente*, Torino, Giulio Einaudi, 1987, pp. 7-22.
- “Gusto”, en ROMANO, R. (ed.), *Enciclopedia*, vol. 6, Torino, Einaudi, 1979, pp. 1019-1038.
- “Fiaba e figura”, en BACCAGLIONI, L., DEL CANTO, E. y LUI, A. (eds.), *Giosetta Fioroni: Fiaba di magia: Opere 1962-1972*, Mantova, Suzzara, novembre-dicembre 1979, pp. 13-15.
- “La parola e il sapere”, en *Aut aut*, N° 179-180, Firenze, La Nuova Italia, settembre-dicembre 1980, pp. 155-166.
- “Pascoli, esperienza della lettera”, en *Alfabeta*, N° 20, Milano, Cooperativa Intrapresa, gennaio 1981, pp. 7-8.
- “Un importante ritrovamento di manoscritti di Walter Benjamin”, in *Aut aut*, N° 189-190, Firenze, La Nuova Italia, maggio-agosto 1982, pp. 4-6.
- “Introduzione a Friedrich Heine”, en *Aut aut*, N° 189-190, Firenze, La Nuova Italia, maggio-
agosto 1982, pp. 26-29.
- “La trasparenza della lingua”, en *Alfabeta*, N° 38-39, Milano, Cooperativa Intrapresa, luglio-agosto, 1982, pp. 3-4. [Este artículo forma parte de un Dossier llamado: “Benjamin, oggi” donde se incluyen un texto de G. VATTIMO: “Equivoci”, p. 4 y otro de C. CASES: “Imparare dal nemico”, pp. 4-5.]
- *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982), Torino, Einaudi, 2008. [Trad. cast.: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. de T. Segovia, Valencia, Pretextos, 2003.]
- “Il silenzio del linguaggio”, en BETTILOLO, P. (ed.), *Margaritae*, Venezia, Arsenale, 1983, pp. 69-79.
- “La glossolalie comme problème philosophique”, en *Discours Psychanalytique*, n° 6, Paris, 1983.
- “Hölderlin-Heidegger”, en *Alfabeta*, N° 69, Milano, Cooperativa Intrapresa, febbraio 1985, pp. 4-5.

- “Le philosophe et la Muse” en *Le nouveau Commerce*, N° 62-63, Paris, Nouveau Quartier Latin, automne 1985, pp. 73-90.
- *Idea della prosa* (1985), Macerata, Quodlibet, 2002. [Trad. cast.: *Idea de la prosa*, trad. de L. Silvani, Barcelona, Península, 1988.]
- “Über die Schwerkraft”, en KRÜGER, M. (ed.), *Akzente Zeitschrift für Literatur*, München, Carl Hanser Verlag, 1986. (este texto será publicado como parte de “Quattro glosse a Kafka”).
- “Quattro glosse a Kafka”, en *Rivista di estetica*, año 26, N° 22, Torino, Rosenberg & Sellier, 1986, pp. 37-44.
- “Bataille e il paradosso della sovranità” en RISSET, J. (ed.), *Georges Bataille, il politico il sacro*, Napoli, Liguori, 1988. [cito la traducción francesa: “Bataille et le paradoxe de la souveraineté”, trad de. D. Garand, en *Liberté* N° 255: “Des italiens et de l'impossible origine”, vol. 37, N° 3, Montreal, juin, 1996, pp. 88-95.]
- “Bartleby non scrive più: l'etica minima della libertà di non essere”, en “La talpa giovedì: Sentimenti dell'aldiqua: Opportunismo, paura, cinismo negli anni '80”, suplemento de *Il manifesto*, N° 3, marzo 1988, p. 3. [El suplemento incluye artículos de P. VIRNO, M. DE CAROLIS, y R. ROSSANDA, con un editorial de M. BASCETTA.]
- “Il silenzio delle parole”, en BACHMANN, I., *In cerca di frasi vere*, Bari, Laterza, 1989. pp. V- XV.
- “Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo: Dal maggio francese a piazza Tian An Men”, en *Il manifesto*, Roma, 6 luglio 1989, pp. 1-2. [Compilado luego en *I situazionisti*, Roma, Manifestolibri, 1991, pp. 11-17.]
- “Sur Robert Walser” en *Détail*, N° 1, automne, Paris, 1989, pp. 17-25.
- *La comunità che viene* (1990), Torino, Einaudi, 2001.
- “Viaggio nell'Italia degli anni ottanta” (sin firmar), en *Marka*, N° 28, Urbino, Montefeltro, 1990. [citado según su reedición en SCATENI, S., SEBASTE, B. (eds.), *Non siamo in vendita*, Roma, Arcanilibri, 2002, p. 118; es texto fue reeditado en francés, con el título “Avant Berlusconi: Voyage dans l'Italie des années quatre-vingt” en *Futur Antérieur*, N° 23-24, L'Harmattan, 1994.]
- “Pour une éthique du cinéma” en *Traffic 3*, Paris, POL, 1992, pp. 49-52.
- “Dove inizia il nuovo esodo”, en *Derive approdi*, N° 5-6, Napoli, Labirinto, inverno 1994, pp. 35-36.

- “Bartleby o della contigenza” en AGAMBEN, G., DELEUZE, G., *Bartleby, la formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 1993. [Trad. cast. de J. L. Pardo: “Bartleby o de la contigencia” en AGAMBEN, G., DELEUZE, G., PARDO, J. L., *Preferiria no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2001.]
- “Introduzione”, en RENE, *Il testamento della ragazza morta*, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 7-8.
- “Maniere del nulla”, en WALSER, R., *Pezzi in prosa*, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 7-11.
- *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995. [Trad. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2003.]
- “Politica” (1992), en SAVIANI, L. (ed.), *Segnalibro. Voci da un dizionario della contemporaneità*, Napoli, Liguori, 1995. [Este artículo había sido publicado inicialmente en 1992 en francés, con el nombre “Le commun: comment en faire usage”, en *Futur Antérieur* N° 9 y es reformulado en *Mezzi senza fine*, bajo el nombre “Note sulla politica”.]
- “La vie nue” en *Revue de littérature générale*, N° 1, Paris, POL, 1995, pp. 410-411.
- “Du noir”, en *Dédale* N° 2-3, Paris, Maisonneuve&Larose, automne 1995, pp. 111-113.
- “A propos de Jean-Luc Godard” en *Le monde des livres, Le monde*, Paris, 6 oct. 1995, p. 11
- *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996. [Trad. cast.: *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. de A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2001.]
- *Categorie italiane. Studi di poetica*, Venezia, Marsilio, 1996. [Publicado en inglés con el título: *The end of poem: Studies in Poetics*, trad. de D. Heller-Roazen, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1999.]
- “Per una filosofia dell’infanzia”, en LA CECLA, F. (ed.), *Perfetti & invisibili. L’immagine dei bambini tra manipolazione e realtà*, Milano, Skira, 1996, pp. 233-240.
- “No amanece el cantor” en AA. VV., *En torno a la obra de José Ángel Valente*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 47-57.
- “Introduzione”, en LEVINAS, E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996, pp. 7-17.
- “Il talismano di Furio Jesi”, en JESI, F., *Lettura del “Bateau ivre” di Rimbaud*, Macerata, Quodlibet, 1996.

- “Le corps à venir” en *Les saisons de la danse* N° 292, Cahier spécial N° 5, Paris, Dans' Press, mai, 1997, pp. 6-8.
- “Gli uomini, i nomi...” en *Derive approdi*, n° 14, Napoli, Labirinto, estate 1997, p. 11.
- “Cattive memorie” en *Il manifesto*, Roma, 23 dicembre 1997.
- *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998. [Trad. cast.: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testimonio. Homo sacer III*, trad. de A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2005.]
- *Image et mémoire. Ecrits sur l'image, la danse et le cinéma* (1998), trad. fr. M. Dell'Omodarme, S. Doppelt, D. Loayza, G. Tiberghin, Paris, Descleé der Brower, 2005. [Compilación de textos ya publicados que van de 1975 a 1998.]
- “Du bon usage de la mémoire et de l'oubli” (1998), en AA. VV., *Vingt ans après: réfugiés italiens, vies en suspense*, Paris, Nautilus, 2003.
- “Politica dell'esilio”, en *Derive approdi*, N° 16, Napoli, Labirinto, estate 1998, pp. 25-27.
- “Introduzione”, en MANGANELLI, G., *Contributo critico allo studio delle dottrine politiche del '600 italiano*, Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 7-18.
- *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000. [Trad. cast.: *El tiempo que resta. Un comentario a la Carta a los romanos*, trad. de A. Piñeiro, Madrid, Trotta, 2006.]
- “Un possibile autoritratto di Gianni Carchia”, en *Il manifesto*, supplemento *Alias*, N° 26, Roma, 7 luglio 2001, p. 18.
- “L'ordine come disordine totale. Stato e terrore: Un abbraccio funesto” (2001), en PERTICARI, P. (ed.), *Biopolitica minore*, Roma, Manifestolibri, 2003, pp. 185-187. [Publicado originalmente en *Il manifesto* el 27 de octubre de 2001.]
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002. [Trad. cast.: *Lo abierto, el hombre y el animal*, trad. de A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2005.]
- “Europe des libertés ou Europes des polices?” en *Le monde*, Paris, 4 octobre, 2002, p. 16. [Cito su publicación en AA. VV., *Vint ans après: réfugiés italiens, vies en suspense*, Paris, Nautilus, 2003, pp. 43-44.]
- “L'état d'exception” en *Le monde*, Paris, 12 décembre 2002.
- *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. [Trad. cast.: *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, trad. de F. e I. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.]

- con PIAZZA, V., *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot&Rivages, 2003. [el artículo de Agamben “La passion de la facticité”, originalmente de 1987, fue publicado nuevamente en *PP*.]
- “Non au tatouage biopolitique” en *Le monde*, Paris, 10 janvier 2004.
- “Archeologia di un'archeologia”, en MELANDRI, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull' analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- “Nimphae”, en *Aut Aut* 321-322: *Aby Warburg. La dialettica dell'immagine*, maggio-agosto, 2004, pp. 53-67. [Reeditado con el nombre *Ninfe*, Torino, Bolatti Boringhieri, 2007.]
- *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005.
- “Introduzione” en SCHMITT, C., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 7-28
- “Non à la biométrie” en *Le monde*, Paris, 12 décembre 2005.
- *La amistad*, trad. de F. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005 (con una introducción de E. Castro: “La potencia de no: una lectura de Giorgio Agamben”). [Este texto había sido publicado en 2004 en *Contretemps. An Online Journal of Philosophy*, N° 5, Department of Philosophy, University of Sydney, Sydney, december 2004 y ha sido publicado recientemente en italiano por Nottetempo.]
- *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005. [Este conjunto de ensayos, con ligeras modificaciones, había sido publicado en inglés con el título *Potentialities*, trad. de D. Heller-Roazen & others, Standford, Stanford University Press, 2000.]
- “Estudio preliminar” (2005), en COCCIA, E., *Filosofia de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, trad. de M. T. D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- “Comentarios finales” en BAUMAN, Z., *Archipiélagos de excepciones* (2005), trad. de A. Santos Mosquera, Buenos Aires, Katz, 2008.
- *Che cos' è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.
- “Le due memorie” en HÄRLE, C.-C. (ed.), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, 2006, pp. 61-63.
- *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologia dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- “Préface” en CAVALLI, P., *Mes poèmes en chancheront pas le monde*, edición bilingüe, trad. de D. Faugeras y P. Janot, Paris, Des femmes, 2007, pp. 9-13.
- *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma, Nottetempo, 2008.

- *Signatura Rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- “Lucrezio, appunti per una drammaturgia” en SINI, V., *La natura delle cose*, Firenze, Maschietto, 2008.
- “Terrorisme ou tragi-comédie” (2008), trad. del italiano por Martin Rueff, URL: <http://www.liberation.fr/societe/0101267186-terrorisme-ou-tragi-comedie>, publ. 19/11/2008.
- “L’eglise et le Royaume”, en CARDINAL ANDRÉ VINGT-TROIS, *Saint Paul. Juif et apatre des nations. Conferences de Carême à Notre Dame de Paris 2009*, Paris, Parole et silence, 2009. [Citado en su publicación en italiano: *La chiesa e il regno*, Roma, Nottetempo, 2010.]
- *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009.
- “Introduzione”, en AGAMBEN, G., COCCIA, E. (eds.), *Angeli, Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Neri Pozza, 2009.
- “Note liminaire sur le concept de démocratie” en AA. VV., *Démocratie, dans quel etat?*, Paris, La fabrique, 2009.
- *La ragazza indicibile. Mito e misterio di Kore*, Milano, Electa, 2010. [Este texto de Agamben incluye un estudio crítico sobre las fuentes y una serie de pinturas realizados por M. Ferrando.]

II. Grabaciones en audio y video

- “Che cos'è un movimento” en Uni.Nomade, Seminario *Democrazia e Guerra*, Padua, 29 Gennaio, 2005. Disponible en URL: <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/movement>.
- “Metropoli”, conferencia en *Metropoli/Multitude. Seminario nomade in tre atti*, Uni.nomade Nord-Est, 11 de novembre 2006. Audio disponible en URL: <http://archive.globalproyect.info/art-9966.html>, trad. ingl. URL: <http://www.generation-online.org/p/fpagamben4.htm>.
- “à propos de Tiqqun, *Contribut a la guerre en cours*”, Paris, 19 de abril de 2009. Disponible en URL: <http://www.dailymotion.com/video/k2p0QEWHr5WlSn11RY5>.

III. Entrevistas

- ANDREOTTI, R. y DE MELIS, F., “Le costellazioni di Agamben” en *Alias*, año 9, N° 35, 9 settembre 2006, pp. 1-5.
- COSTA, F., “Entrevista” (2003) en AGAMBEN, G., *Estado de excepción*, trad. de Flavia Costa. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, pp. 9-20.
- CORTELLESA, A., “Giorgio Agamben: siamo tutti sospettati”, en *La stampa.it*, 27 novembre 2007.
- GRELET S., POTTE-BONNEVILLE, M., “Une biopolitique mineure”, en *Vacarme* 10, hiver 2000. [Citada por su traducción italiana en: PERTICARI, P. (ed.), *Biopolitica minore*, Roma, manifestolibri, 2003, pp. 191-204.]
- LEITGEB, H. y VISMANN, C., “Das Unheilige Leben: Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben” en *Literaturen*, vol. 2, I, Berlin, 2001, pp. 16-21.
- MARONGIU, J.-B., “Agamben, le chercheur d’homme”, en *Libération*, Paris, April 1, 1999, pp. i-iii.
- RAULFF, U., “Interview with Giorgio Agamben, Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life” en *German Law Journal* 5, may 2004.
- RIEGER, A. B., “Der Papst ist ein weltlicher Priester”, en *Literaturen*, Berlin, June 2005, pp. 21-25.
- SACCO, G., “Dalla teologia politica alla teologia economica. Un'intervista a Giorgio Agamben, su un lavoro in corso” en *La voce di Fiore*, settembre 2006. Disponible en URL: http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=1209.
- SOFRI, A., “Un’idea di Giorgio Agamben”, en *Reporter*, sabato9/domenica 10 novembre 1985, pp. 32-33.

2. TEXTOS SOBRE AGAMBEN

Los datos bibliográficos corresponden en todos los casos a las ediciones y/o traducciones utilizadas.

- AA. VV., *Contretemps. An Online Journal of Philosophy*, N° 5, Department of Philosophy, University of Sydney, Sydney, dec. 2004. Special Issue: “Agamben”.
- AA. VV., *Foucault Studies*, N° 10, BUSSOLINI, J. (ed.), Special Issue: “Foucault and Agamben”, nov. 2010.

- AA. VV., *The South Atlantic Quarterly*, ROSS A. (ed.), vol. 107, N° 1, Duke University Press, Winter 2008, Special Issue “The Agamben Effect”.
- ASSELIN, G. y BOUREAULT, J.-F. (eds.), *La Littérature en puissance, autour de Giorgio Agamben*, Montréal, VLB Éditeur, 2006.
- BADIOU, A., *Intervention dans le cadre du Collège international de philosophie, sur le livre de Giorgio Agamben: La Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*. Transcription de François Duvert, 2001. Disponible en URL: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Agamben.htm>.
- BERARDINELLI, A., “L'Eden senza Dio. Cinque pericolose domande sul saggio del Agamben che, modestamente, vorrebbe mettere in gioco l'intera storia dell'umanità. Con un dispositivo”, *Il Foglio*, Milano, 21 aprile 2007, p. VIII.
- BERNSTEIN, J. M., “Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror”, *Parallax*, London, Routledge, 2004, n° 10 (I), pp. 2-16.
- CALARCO, M. y DE CAROLI, S. (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, Stanford/California, Stanford University Press, 2007.
- CARRIÓN, I., “Biopolítica o la crisis del Estado moderno” en SÁNCHEZ, R. (ed.), *Biopolítica y formas de vida*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 45-72.
- CASTRO, E., *Giorgio Agamben. Arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones-UNSAM edita, 2008.
- CLEMENTS, J., HERON, N. y MURRAY, A. (eds.), *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- CRAGNOLINI, M., “La memoria en G. Agamben: entre *Mnemosyne* y la potencialidad”, en *Revista Espacios de crítica y producción*, publicación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, noviembre-diciembre 2005.
- DE LA DURANTAYE, L., *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, California, Stanford University Press, 2009.
- FLEISNER, P., “Desinterés y terror. El destino nihilista de la estética occidental en el *L'uomo senza contenuto*”, en *Viso. Cadernos de Estética aplicada*. Revista eletrônica de Estética com circulação semestral de la Associação Brasileira de Estética, N° 8, Rio de Janeiro, Brasil, jan-jun 2010. URL: <http://www.revistaviso.com.br/>
- _____, “Gobierno de los hombres, teología económica. Derivas agambenianas de la genealogía del gobierno foucaultiana” en *Perspectivas Metodológicas* N° 9, año 9, Lanus, Ediciones de la UNLA, diciembre 2009, pp. 83-95.

- _____, “Hiedra negra y esperanza. Notas sobre el «lugar» del poema en la obra de Giorgio Agamben”, ponencia presentada en las Jornadas Internacionales “Estética y Política en el pensamiento de Giorgio Agamben” organizadas por la Cátedra de Filosofía (titular: Marcelo Raffin) y el proyecto UBACyT S821 de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Biblioteca Nacional, Ciudad autónoma de Buenos Aires; 13 y 14 de noviembre de 2008 (inédita).
- _____, “Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano” en *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, Málaga, España, 2010, pp. 338-352.
- _____, “La comunidad irreparable. Notas sobre la contribución de Giorgio Agamben a la así llamada *cuestión de la comunidad*”, en CRAGNOLINI, M. B. (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor, 2005, pp. 176-190.
- _____, “Lo que queda del hombre. La teoría agambeniana del sujeto”, en CASTILLO MERLO, M. y SCHENK, D. (eds.) Actas electrónicas de las I Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia “Problemas de representación de pasados recientes en conflicto”, Neuquén, Centro de Investigación en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, CD-ROM, Educo- Universidad Nacional del Comahue, 2007.
- GALINDO HERVÁS, A., “La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben” en *Revista de Estudios Sociales*, N° 35, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, abril 2010, pp. 66-77.
- _____, Política y Mesianismo, *Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- GENEL, K., “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben”, en *Methodos-savoirs et textes* 4/2004, Villeneuve d'Ascq, 2004, pp. 1-39.
- GEULEN, E., *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2005.
- GEULEN, E., KAUFFMANN, K. y MEIN, G. (ed.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen-Perspektiven- Kontroversen*, München, Wilhelmkink Verlag, 2008.
- GUILD, E., “Agamben face aux juges. Souveraineté, exception et antiterrorisme” en *Cultures & Conflits. Facettes de l'(in)sécurité*: N° 51, 2003, Paris, pp. 127-156.
- KARMI BOLTON, R., “Agamben como averroísta. Breves notas para una ontología de la potencia”, en *Primeras Jornadas de Biopolítica*, Santiago de Chile, Universidad Arcis,

2007. Disponibile en

URL: http://www.biopolitica.cl/docs/Karmy_AGAMBEN_COMO_AVERROISTA.pdf.

- KARMI BOLTON, R. (ed.), *Políticas de la excepción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate, 2010.
- LEVI DELLA TORRE, S., “Una nota critica al libro *Quel che resta di Auschwitz* di Giorgio Agamben” en *Una Città* N° 83, Forli, febbraio 2000.
- MARTY, E., “A propós de État d'exception de Giorgio Agamben” en *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 131-156.
- MILLS, C., *The philosophy of Giorgio Agamben*, Stocksfield, Acumen, 2008.
- MESNARD, Ph. y KAHAN, C., *Giorgio Agamben á l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé, 2001.
- NEGRI, A., “Il mostro politico. Nuda vita e potenza” en FADINI, U., NEGRI, A. y WOLFE, CH. (eds.), *Il desiderio del mostro: Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001.
- _____, “Il frutto maturo della redenzione”, en *Il Manifesto*, Roma, luglio 2003, p. 21.
- _____, “Quel divino ministero per gli affari della vita terrena, recensione di *Il regno e la gloria*”, en *Il manifesto*, Roma, 9 maggio 2007.
- NORRIS, A. (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Durham/London, Duke University Press, 2005.
- NORRIS, D., “Life or Something Like It, The Philosophical Chiaroscuro of Giorgio Agamben”, en *Bookforum*, New York, Summer 2004.
- OJAKANGAS, M., “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault”, en *Foucault Studies*, N° 2, may 2005, pp. 5-28. Pubblicación electrónica
URL: <http://www.foucault-studies.com>.
- ORI, P. D., “Scrivere, il dubbio del filosofo davanti al pubblico, Giorgio Agamben nel suo ultimo lavoro, *Profanazioni*” en *Liberazione*, 17 aprile, 2005. Disponibile en
URL: <http://liberazione.it/giornale/05417//archdef.asp>.
- POTHEN, PH., “Pygmalion, Agamben and the Myth of Nietzschean Aestheticism” en *Nietzsche circle*. Disponibile en
URL: <http://www.nietzschecircle.com/Pygmalion-PPothen.pdf>.

- QUINTANA, L., “Desde la nuda vida a la forma-de-vida. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder” en *Revista Argumentos*, N° 52, Nueva Época, año 19, sep.-dic. 2006. pp. 43-60.
- RAFFIN, M., “La imbricación vida-poder en las obras de Michel Foucault y de Giorgio Agamben”, en *Actas del Seminario Biopolíticas después de Foucault*, San Martín, Universidad Nacional de San Martín, octubre-noviembre 2007.
- ROGGERO, J., “Mesianismo, ontología y política en Giorgio Agamben”, en *Instantes y Azares*, N° 8, Buenos Aires, La cebra, 2011. [En prensa.]
- SEDLMAYER, S., GUIMARÃES, C. y OTTE, G. (eds.), *O comun e a experiêcia da linguagem*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.
- TEN BOS, R., “On the Possibility of Formless Life: Agamben's Politics of the Gesture” en *ephemera: theory&politcs in organization*, London, University of London, vol. 5 (1), 2005, pp. 26-44.
- THURSCHELL, A., “Specters of Nietzsche: Potential Futures for the Concept of Political in Agamben and Derrida”, en *Cardozo Law Review* 24, 2003. Disponible en URL: <http://www.law.csuohio.edu/faculty/thurschwell/nietzsche.pdf>.
- WALL, Th. C., *Radical Passivity: Levinas, Blanchot and Agamben*, New York, University of New York Press, 1999.
- WATKIN, W., *The literary Agamben. Adventures in logopoiesis*, London-New York, Continuum, 2010.
- ZARTALLOUDIS, Th., *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*, New York, Routledge, 2010.

3. OBRAS LITERARIAS

- AJMÁTOVA, A., *Réquiem. Poema sin héroe*. Edición bilingüe y trad. de J. García Gabaldón, Madrid, Cátedra, 1994.
- ALIGHIERI, D., *La divina commedia*, a cura di Natali Sapegno, Milano, La nuova Italia, 2004.
- ALIGHIERI, D. y CAVALCANTI, G., *La vida nueva y Rimas*, ed.bilingüe, trad. de J. Martínez Mesanza y J. R. Masoliver, Madrid, Siruela, 2003.
- ARTAUD, A., *Artaud el Momo*, trad. de S. Irwin, Buenos Aires, Need, 1998.
- _____, *El teatro y su doble*, trad. de F. Abelenda y E. Alonso, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

- _____, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, trad. de M.I Bordaberry y A.Vargas, Buenos Aires, Caldén, 1975.
- BALZAC, H., *La obra maestra desconocida*, trad. de I. Kon, Buenos Aires, El zorzal, 2006.
- BORGES, J. L. y GUERRERO, M., “El basilisco”, en *El libro de los seres imaginarios* (1967) en *Obras completas en colaboración*, Buenos Aires, Emecé, 1998, p. 593.
- CAPRONI, G., *Tutte le poesie*, Milano, Garzanti, 2007.
- CAYROL, J., *Nuit et brouillard* (1956), Paris, Fayard, 1997.
- COETZEE, J. M., *Elizabeth Costello*, trad. de J. Calvo Perales, Buenos Aires, Mondadori, 2005.
- CORTÁZAR, J., “Axolotl” en “Final del juego”, *Cuentos completos I*, Buenos Aires, Alfaguara, 1996, pp. 381-385.
- FLAUBERT, G., *La tentación de San Antonio*, trad. de L. Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1999.
- von HOFMANNSTHAL, H., *La carta de Lord Chandos y algunos poemas*, trad. de J. García Terrés, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- HÖLDERLIN, F., *Himnos tardíos. Otros poemas*, selección, traducción y prólogo de N, Silvetti Paz, Buenos Aires, Sudamericana, 1972.
- KAFKA, F., *Relatos completos*, trad. de F. Zanutigh Núñez, Buenos Aires, Losada, 2003.
- LEVI, P., *La tregua*, Torino, Einaudi, 1963.
- _____, *I sommersi e i salvati*, “La zona grigia”, Torino, Einaudi, 1986. pp. 24-52.
- _____, *Si esto es un hombre*, trad. de P. Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik, 2003.
- MELVILLE, H., *Bartleby el escribiente*, trad. y prólogo de J. L. Borges, Buenos Aires, Marymar, 1976.
- MORANTE, E., *L'isola di Arturo*, Torino, Einaudi, 2009.
- MUSIL, R., *El hombre sin atributos*, trad. de J. M. Sáenz, Barcelona, Seix Barral, 2002.
- PASOLINI, P. P. (1972), *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti, 1995.
- PESSOA, F., *Poesías completas de Alberto Caeiro*, ed. bilingüe, trad. de A. Campos Pámpano, Madrid, Pre-textos, 1997, “Poema XXXIX” de *El guardador de sueños*, p. 148.
- RILKE, R-M., *Sonetos a Orfeo*, Edición bilingüe, trad. de C. Barral, Barcelona, Lumen, 1995.
- RIMBAUD, A., *Les lettres manuscrites d'Europe, d' Afrique et d'Arabie*, ed. establecida y comentada.

- par C. Jeancolas, Paris, Textuel, 1997.
- STEVENS, W., *Collected Poetry and Prose*, New York, The Library of America, 1997.
- VALÉRY, P., *El discurso del árbol*, ed. bilingüe, trad. de R. Alonso, Córdoba, Ediciones del copista, 2004.
- WALSER, R., *Jakob von Gunten*, trad. de J. J. del Solar, Madrid, Siruela, 2003.
- _____, “No ho nulla”, en *Pezzi in prosa* (1916), trad. it. de G. Giometti, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 81-84.

4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AA. VV., *Bartleby: preferiría no. Lo biopolítico, lo post-humano*, Buenos Aires, La cebra, 2008.
- AA. VV., *International Situationiste (1958-1972)*, reedición total de Librairie Arthème Fayard, Paris, 1997.
- AA. VV., *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, Buenos Aires, La cebra, 2010.
- AA. VV., *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault* (1992), trad. de J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- AA. VV., *Rivista Forme di vite: “L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche”*, Roma, Derivi Approdi, novembre 2005.
- AA. VV., *Rivista Oltrecorrente* N° 6: “Comunità dell'altro”, Milano, Mimesis, dicembre 2002.
- ADORNO, T. W. (1970), *Teoría Estética*, trad. de F. Riaza, Madrid, Taurus, 1971.
- ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. (1947), “Hombre y animal”, en *La dialéctica de la Ilustración* trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2004.
- ALIGHIERI, D., *De la monarquía*, trad. de E. Palacio, Buenos Aires, Losada, 1990.
- AMOROSO, L., “La *Lichtung* di Heidegger come *lucus a (non) lucendo*”, en VATTIMO, G. y ROVATTI, A. (eds.), *Il pensiero debole* (1983), Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 137-163.
- ARENDT, H. (1948-1954), *Filosofía y política, Heidegger y el existencialismo*, trad. de E. Martínez, Bilbao, Besatari, 1997.
- _____ (1958), *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- _____, “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro*, trad. de A. Poljak, Barcelona, Península, 1996.

- _____, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982), intr. y ed. a cargo de R. R. Beiner, trad. de C. Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, trad. de A. Llanos, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- _____, *Metafísica*, trad. de H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- _____, *Política*, trad. de A. Gómez Robledo, México, Porrúa, 1994.
- _____, *Categorías*, trad. de F. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- AUERBACH, E., *Figura*, trad. de Y. García y J. Pardos, Madrid, Trotta, 1998.
- AVERROES, *Sobre el intelecto*, trad. de A. Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 2004.
- BADIOU, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. de D. Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999.
- BAUMGARTEN, A. G., *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* (1735), trad. de J. A. Miguez, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- BATAILLE, G., *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1972.
- _____, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. de F. Savater, Madrid, Taurus, 1972.
- BAZZICALUPO, L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma, Laterza, 2006.
- BAZZICALUPO, L. y ESPOSITO, R., *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Roma, Laterza, 2003.
- BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, trad. de I. Herrera, Madrid, Arena, 2002. [Con un postfacio de J.-L. Nancy: "La comunidad afrontada", pp. 97-120.]
- _____, "Artaud", trad. de F. Mazía, en la revista *Zona Erógena*, N° 17, 1994.
- BENJAMIN, W., *El libro de los pasajes*, trad. de L. Fernández Castañeda y e I. Herrera, Madrid, Akal, 2005.
- _____, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", "El carácter destructivo", "Experiencia y pobreza" y "Tesis sobre filosofía de la historia" y en *Discursos interrumpidos, I*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1982. pp. 15-57, 157-162, 165-174 y 175-192, respectivamente.
- _____, "Notas sobre los *Cuadros parisinos* de Baudelaire", trad. de F. Bruno, Buenos Aires, *Boletín de Estética* N° 2, abril del 2005. Disponible en
- URL: <http://boletindeestetica.com.ar/boletines/Boletin.Estetica.2.pdf>.
- _____, "Para una crítica de la violencia" y "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Iluminaciones IV*, trad. de R. Blatt, Madrid, Taurus, 1991, pp. 23-45 y 59-74.

- _____, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, trad. de H. Murena, Buenos Aires, Leviatán, 1999.
- _____, “Sobre el programa de la filosofía futura”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, trad. de R. J. Vernengo, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986, pp. 7-19.
- BERCIANO, M., “El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger”, en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Salamanca, Sociedad Castellano-Ileonesa de Filosofía, 1991, pp. 91-118.
- BERNAUER, J., “Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz”, en AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999.
- BRACCHITTA FERRARI, M., *Il messia e l'imperio: correnti escatologiche tra giudaismo e protestantismo*, Capítulo terzo: “Il cristianesimo alla luce del sabbatanesimo: il Vangelo como dichiarazione di guerra contro l'Imperium Romanum”, Bologna, Pendragon, 2005, pp. 45-72.
- BRENTANO, F., “*Noûs Poiétikos*” (1867), trad. al inglés de R. George en NUSBAUM, M. y OKSENBURG RORTY, A., *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- BURUCÚA, G., *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginsburg*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2007.
- BUTLER, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. de F. Rodríguez, Buenos Aires, 2006.
- BUTLER, J. y SPIVAK, G., *¿Quién le canta al Estado-Nación?*, trad. de F. Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- CACCIARI, M., “El hacer del canto” en *El dios que baila*, trad. V. Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 11-56.
- _____, *El archipiélago* (1997), trad. M. B. Cragolini, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- _____, “Lo impolítico nietzscheano” (1978), en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte y política*, trad. de M. B. Cragolini y A. Paternostro, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 61-80.
- _____, “Note sulla dialettica del negativo nell'epoca della metropoli (saggio su Georg Simmel)” en *Angelus Novus: quaderni quadrimestrali di critica*, N° 21, Padova, Marsilio, dic. 1971, pp. 1-54.

- CANGUILHEM, G., “Sobre la historia de las ciencias de la vida desde Charles Darwin”, compilado en *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, trad. de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 129-152.
- CANTARANO, G., *La comunità impolitica*, Troina, Città Aperta Edizioni, 2003.
- _____, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Milano, Bruno Mondadori, 1998.
- CASTRO, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- CAVALLETTI, A., “Taubes, la croce tesa” en suplemento *Alias* de *Il Manifesto*, Roma, 22-07-2000. Disponible en URL: http://www.quodlibet.it/schedap.php?id=1537#rec_3.
- CHIARAMONTE, N., “Artaud e la sua doppia idea del teatro” en *Tempo presente*, año XI, N° 3-4, Roma, marzo-aprile, 1966.
- CLAIR, J., *La responsabilidad del artista. Las vanguardias entre el terror y la razón* (1997), trad. de J. L. Arántegui, Madrid, Visor, 2000.
- _____, *De inmundo. Apofatismo y apocatástasis en el arte de hoy* (2004), trad. de S. Espinosa, Madrid, Arena, 2007.
- _____, *La barbarie ordinaria. Music en Dachau* (2001), trad. de G. López Gallego, Madrid, La balsa de Medusa, Machado Libros, 2007a.
- CRAGNOLINI, M. B., “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, y “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derrideanas en el pensamiento nietzscheano” en *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La cebra, 2007.
- _____, “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*”, en *Líneas de fuga. Gaceta nietzscheana de creación*, Barcelona, N° 8, año 4, Primavera 1999, pp. 10-19.
- _____, “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana” en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, N° 8, Buenos Aires, La cebra, 2011. [En prensa.]
- _____, “Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno la cuestión de lo viviente animal”, en *Estudios Nietzsche*, SEDEN, Málaga, N° 10, 2010, pp. 53-66
- _____, “Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche” en MELENDEZ, G. (comp.), *Nietzsche en Perspectiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001, pp. 49-61.
- _____, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

- _____, "Nietzsche hospitalario y comunitario. Una apuesta extraña", en CRAGNOLINI, M. B. (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.
- _____, "Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para una perda", en *Cadernos Nietzsche*, 10 (2001), Sao Paulo, pp. 11-25.
- _____, "Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito", MEDIOLA GONZALO, I. (comp.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 127-140.
- CREGO, Ch., "El lugar de la belleza artística en la *Crítica del juicio*", en AA. VV., *Estudios críticos sobre la Crítica del juicio*, Madrid, Visor, 1990. pp. 129-146.
- CROCI, P. y KOHAN, M., *Lesas humanidad. El nazismo en el cine*, Buenos Aires, La cruzjía, 2003.
- COCCIA, E., *La filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, trad. de M. T. D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- COLLI, G., *La sabiduría griega*, trad. de D. Mínguez, Madrid, Trotta, 1998.
- CUTRO, A. (ed.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, ombre corte, 2005.
- CYRULNIK, B. (ed.) (1998), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard.
- DAN, J., "Scholem's view of Jewish Messianismo" en *Modern Judaism*, vol. 12, N° 2, may 1992, pp. 117-128.
- DANTO, A., *Después del fin del arte*, Cap 1. "Introducción: moderno, posmoderno y contemporáneo", trad. de E. Neerman, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 25- 41.
- DEBORD, G., *Comentarios a La Sociedad del espectáculo*, trad. de L. Bredlow, Barcelona, Anagrama, 1999.
- _____ (1967), *La sociedad del espectáculo*, trad. de J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2007.
- DEBORD, G. y SANGUINETTI, G., *I situazionisti e la loro storia*, trad. de F. Scarpelli y A. Andreacchio, Roma, Manifestolibri, 1999.
- DEBORD, G. y WOLMAN, G., "Modo de empleo del "détournement" (1956), en DEBORD, G., *In girum imus nocte et consumimur igni*, ed. crítica (1990), trad. de L. Bedlow, Barcelona, Anagrama, 2000.

- DELEUZE, G., “Bartleby o de la fórmula” trad. de J. L. Pardo, en MELVILLE, H., DELEUZE, G., AGAMBEN, G. y PARDO, J.-L., *Preferiría no hacerlo*, Barcelona, Pre-textos, 2001., pp. 55-92.
- _____, *Crítica y Clínica* (1993), trad. de T. Kauf, Barcelona, 1996.
- _____, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. de I. Herrera, Madrid, Arena, 2005.
- _____, “La inmanencia: una vida...” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 35-40.
- _____, “Las estrategias o lo no estratificado”, en *Foucault*, trad. de J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?* (1990), trad. de T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.
- DERRIDA, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, trad. de J. Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998a.
- _____, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta* (1987), trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1989, cap. VI, p. 78.
- _____, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, “L’animal que donc je suis” en AA. VV., *L’animal autobiographique*, París, Galilée, 1999. [Trad. cast.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel, Madrid, Trotta, 2008.]
- _____, *La bestia y el soberano. Seminario. Vol. I* (2001-2002), trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantiales, 2010.
- _____, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, trad. de J. M. Arancibia, Madrid, Espiral, 1997.
- _____, “La palabra soplada” y “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación” en *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989. pp. 233-270 y 318-343.
- _____, “Marx e hijos” en SPRINKER, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. de M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, pp. 247-306.
- _____, “Nombre de pila de Benjamin” en *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 2002.

- _____, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, “Restituciones” en *La verdad en pintura*, trad. de M. C. González y D. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 269-396.
- DERRIDA, J. y FERRARIS, M., *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- DERRIDA, J. y ROUDINESCO, E., “Violencia contra los animales”, en *Y mañana qué...*, trad. de V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 73-88.
- DIETERLEN, G., *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF, 1951.
- DIDI-HUBERMAN, G., *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, trad. de J. Calatrava, Madrid, Abada, 2009.
- _____, *La pintura encarnada*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 2007.
- _____, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto (2003)*, trad. de M. Miracle, Barcelona, Paidós, 2004.
- _____, *Survivance des Lucioles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009.
- DILTHEY, W., *Obras*, edición y traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944-1963: vol. 1: *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1944 y vol. 7: *El mundo histórico*, 1944.
- DUMOULIÉ, C., *Nietzsche y Artaud, por una ética de la crueldad*, trad. de S. Mastrángelo, México, Siglo XXI, 1996.
- DROIT, R.-P., *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires: Paidós, 2006. [Especialmente: “Gestionar los ilegalismos” y “Soy un artificiero”, pp. 45-58 y 71-103.]
- EAGLETON, T., *La estética como ideología (1990)*, trad. de G. Cano y J. Cano, Madrid, Trotta, 2006.
- ESPOSITO, R., *Bios, Biopolítica e filosofía*, Torino, Einaudi, 2004.
- _____, *Categorías de lo impolítico*, trad. de R. Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006.
- _____, *Communitas. Origen y destino de la comunidad (1998)* trad. de C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003]
- _____, “Heidegger e la natura umana” en *MicroMega. Almanacco di filosofia*, N° 4: “La natura umana” (1), Gruppo editoriale l’espreso, 2005.
- _____, “La legge della comunità” en *MicroMega. Almanacco di filosofia*, Roma, L’espreso, 1996, pp. 128-140.
- _____, *Immunitas, Protezione e negazione della vita*, Torino, Giulio Einaudi, 2002.

- _____, “Toda filosofía es en sí política” entrevista con E. CASTRO en la revista *N*, 12 de marzo de 2005. En
URL: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>.
- FERNÁNDEZ VEGA, J., *Lo contrario de la infelicidad. Promesas estéticas y mutaciones políticas en el arte actual*, cap. 1: “¿Buenas noticias sobre la «muerte del arte»? Entre comunitarismo e individualismo,” Buenos Aires, Prometeo, 2006. pp. 15-31.
- FERRY, L., *Homo Aestheticus, l'invention du gout a l'age democratique*, Grasset, Paris, 1990.
- FERRY, L. y GERMÉ, C., *Des animaux et des hommes Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du Xv^o siècle à nos jours*, Paris, Librairie Générale Française, 1994.
- FILREIS, A., “Still Life without Substance: Wallace Stevens and the Language of Agency”, en *Poetics Today*, vol. 10, No. 2, Art and Literature II (Summer, 1989), pp. 345-372.
- FIMIANI, M., *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, trad. de C. Cuéllar, Buenos Aires, Herramienta, 2008.
- FLEISNER, P. y GIANNONI, M., “La interpretación que resta. Hermenéutica y deconstrucción en la huella nietzscheana” [Publicado en: <http://proyectohermeneutica.org/pdf/ponencias/giannoni%20aria.pdf>, 2009.]
- _____, “Niño costurera, niña carpintero. Usos políticos del placer y la libertad foucaultianos”, trabajo presentado en las *Jornadas internacionales Foucault* “Subjetividad, poder-saber, verdad”, organizadas por la cátedra de Filosofía (Facultad de Ciencias Sociales) y el Proyecto UBACyT S821, y realizadas en la Biblioteca Nacional los días 26 y 27 de noviembre de 2009 (inédito).
- FLEISNER, P. y LUCERO, G., “De Stockhausen a Gould: potencias comunitarias de la música, en CRAGNOLINI, M. B. (comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La cebra, 2008, pp. 181-200.
- FONTENAY, E. de, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.
- FOUCAULT, M., *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1976)*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____, *Dits et écrit I-IV* (Abreviado *DE*), Paris, Gallimard, 1994. [Se citan más adelante las traducciones usadas.]

- _____, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y el gobierno de los otros II*, Curso en el Collège de France, 1983-1984, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 2010.
- _____, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, trad. de F. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- _____, “El sujeto y el poder”(1982), en DREYFUS, H. L. y RAVINOW, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. de R. C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 241-259.
- _____, *Historia de la sexualidad. Tomo I: La voluntad de saber*, trad. de U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XX, 1990.
- _____, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, trad. de Martí Soler, México, Siglo XXI, 1986.
- _____, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001
- _____, “La prosa de Acteón” (1964) y “Prefacio a la transgresión” (1964), en *Entre filosofía y literatura*, trad. de M. Morey, Barcelona, Paidós, 1999.
- _____, “La vida: la experiencia y la ciencia” trad. F. Rodríguez, en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 41-58.
- _____, *Las palabras y las cosas*, trad. de E. C. Frost, México, Siglo XXI, 1984.
- _____, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1979)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1992, p. 13.
- _____, “No al sexo rey”, entrevista con Bernard Henry-Levy, en FOUCAULT, M. y DELEUZE, G., *Un diálogo sobre el poder*, trad. de M. Morey, Madrid, Alianza, 1997 ,pp. 146-164.
- _____, “Qu’est-ce la critique?” en *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84, N° 2, abril-junio 1990 (1990a).
- _____, *¿Qué es la ilustración?*, trad. Silvio Mattoni. Córdoba: Alción, 1996.
- _____, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1978* , trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- GALIAZO, E., “Bodas de Sangre. Una monstruosa tentativa de amar a los animales pensada desde el concepto nietzscheano de subjetividad”, en CRAGNOLINI, M. B. (comp.), *Modos de lo extraño*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor, 2005, pp. 51-65.
- GALINDO HERVÁS, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Publica, Estudios de Filosofía Política, 2003.
- GIORGIO, G. y RODRIGUEZ, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- GADAMER, H-G., *Verdad y método I y II*, trad. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1994.
- _____, *La verdad de la obra de arte* (1960), edición bilingüe, trad. de Laura Carugati, Buenos Aires, Ficha de Cátedra de OPFyL, 1999.
- GIVONE, S., *Storia dell' estetica* (1988), Roma, Laterza, 2008.
- GÓMEZ RAMOS, A. (ed.), *Diálogo y deconstrucción los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, Nº 3, Madrid, UAM, 1998.
- GRAMSCI, A., “Análisis de las situaciones. Relaciones de fuerzas” en *Escritos políticos (1917-1933)*, trad. de R. Crisafio, México, Siglo XXI, 1997. pp. 342-351.
- HABERMAS, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Técno, 1982.
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, trad. de J. M. Ripalda y Z. Szankay, México, Fondo de cultura económica, 2003.
- _____, *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 63-70.
- HEIDEGGER, M., *Aristotle's Metaphysics @ 1-3. On the Essence and Actuality of Force*, trad. de W. Brogan y P. Warnek, Bloomington&Indianapolis, Indiana University Press, 1995.
- _____, “El estudiante alemán como trabajador ” (discurso pronunciado el 23 de noviembre de 1933), trad.de J. Quesada, en *Er. Revista de Filosofía*, nº 29, III/2000, Sevilla, 2000.
- _____, “El origen de la obra de arte” y “La frase de Nietzsche,«Dios ha muerto»”, en *Caminos del bosque* (1950), trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1997.
- _____, *El ser y el tiempo* (1927), trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- _____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, prólogo y trad. de J. Uscatescu, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, “La esencia del habla” (1957-1958) en *Del camino al habla*, trad. de I. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 2002, pp. 117-160.
- _____, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, trad. de A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- _____, *¿Qué es eso de filosofía?*, trad. de A. Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960.
- _____, *Tiempo y ser*, trad. de J. L. Molinuevo, Madrid, Tecnos, 2000.
- HELLER, Á. y FEHÉR, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, trad. J. M. Álvarez Flórez, Barcelona, Península 1995.
- HUME, D., “Del criterio del gusto”, en *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*, trad. de M. Marey, Buenos Aires, Biblos, pp. 47-70.
- HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, “Segunda meditación: Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales”, §16, trad. de M. Presas, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 52-54.
- JAY, M., “La ideología estética como ideología”, en *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires, 2003, pp. 143-165.
- JESI, F., *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rilke* (1976), Macerata, Quodlibet, 2002.
- _____, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900* (1967), Milano, Feltrinelli, 1995.
- _____, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* (1993), Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- _____, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi, 2007.
- JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. de J. Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000.
- KANT, M., *La filosofía como sistema. Primera introducción a la Crítica del juicio*, trad. de P. von Haselberg, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1948.
- _____, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime y Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, México, Porrúa, 1991.

- KESSLER, M., *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, 1998.
- KIRK, G. S. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García Fernández, Madrid, Gredos, 1994.
- KLOSSOWSKI, P. (1963), *Un tan funesto deseo*, trad. J. Fava y L. A. Belloro, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- LACOUÉ LABARTHE, Ph., *La ficción de lo político*, trad. de M. Lancho, Madrid, Arena, 2002.
- LAZZARATO, M., “Foucault, oltre Foucault” en *Multitudes: une revue trimestrielle, politique, artistique et culturelle*, N° 1, mars 2000.
- _____, “Gobierno del miedo e insubordinación”, entrevista publicada en *Políticas del acontecimiento*, trad. de P. E. Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, pp. 9-24.
- LE BRAS-CHOPARD, A., *Les zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Paris, Plon, 2000.
- LONGONI, A., “La vuelta del happenista. Entrevista con Jean-Jacques Lebel”, en *Ramona* 94, Buenos Aires, septiembre de 2009, pp. 37-44.
- LÖWY, M., *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- LUCERO, G., “La presencia de O. Messian en la estética deleuziana” en *Jornada de Reflexión en Música*, Buenos Aires, Fundación Centro de Estudios Avanzados en Música Contemporánea, 2009.
- LUDUEÑA, F., *La comunidad de los espectros, I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.
- _____, “Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual”, en BADIOU, A., *Pequeño manual de inestética*, trad. de G. Molina, L. Vogelfang, J. Caputo y M. Burello, Buenos Aires, 2009, pp. 9-39.
- LUGAN-DARDIGNA, A.-M., *Klossowski, el hombre de los simulacros*, trad. de C. Lavié, Buenos Aires, Atuel, 1993.
- MACHADO, R., “Arqueología y epistemología” en AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 15-30.
- MANERA, E., “Memoria e violenza. La «macchina mitologica» in Furio Jesi”, en *XIX Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia*, Istituto Banfi, Reggio Emilia, febbraio 2009.

- MARELLI, G., *L'ultima internazionale. I situazionisti oltre l'arte e la politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- MATURANA, R. H. y VARELA, G. F., *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2008.
- MEDAWAR, P. B. y MEDAWAR, J. S., *De Aristóteles a Zoológicos. Un diccionario filosófico de biología*, trad. de A. Garst, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MOLINUEVO, J. L., *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1998.
- MONTAIGNE, M. de, *Ensayos II*, cap. VI. "Del ejercicio", trad. de M. D. Picazo y A. Montojo, Barcelona, Altaya, 1997, pp. 53-65.
- MORENO MÁRQUEZ, C., "Última Palabra del Origen. una Aproximación a la Filosofía Heideggeriana del Arte." en *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, vol. IV, núm. 4, Sevilla, 2006. Pag. 8-69.
- NANCY, J.-L., *La comunidad inoperante*, trad. de J. M Garrido Wainer, Santiago, Universidad ARCIS, 2000.
- _____, *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*, trad. de M. Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- _____, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.
- NEGRI, A. y HARDT, M. (2001), *Imperio*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- _____, *Multitud, Guerra y democracia en la era del Imperio*, trad. de J. A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra (1883-1884)*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005.
- _____, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales (1881)*, trad. de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- _____, *Ecce Homo (1888)*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994.
- _____, *El anticristo (1889)*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1992.
- _____; *El crepúsculo de los ídolos (1888)*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994°.
- _____, *El nacimiento de la tragedia (1872)*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995.
- _____, *El nihilismo: Escritos póstumos*, selección y traducción de G. Mayos, Barcelona, Península, 2000.

- _____, *Estética y teoría de las artes*, prólogo, selección y traducción de A. Izquierdo, Madrid, Tecnos, 1999.
- _____, *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*, trad., intr. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006.
- _____, *La ciencia jovial* (1882), trad. de J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1989.
- _____, *La genealogía de la moral* (1882), trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994a.
- _____, *Más allá del bien y del mal* (1886), trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983.
- _____, *Poesía completa*, edición biligüe, trad. de L. Pérez Latorre, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, II Intempestiva* (1873), trad. de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Barcelona, Óptima, 1998.
- PARRY, M., "Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I. Homer and Homeric Style", en *The making of Homeric Verse: the collected papers of Milman Parry*, New York, Oxford University Press, 1987, pp. 266-324
- PHILONENKO, A. "L'architectonique de la Critique de la faculté de juger" en H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik. Kant's Aesthetics. L'esthétique de Kant*, Berlin New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 41-52.
- PLATÓN, *República*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Barcelona, Alianza, 1992.
- _____, *Fedro*, trad. de E. Lledó Íñigo, en *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1993.
- PLATÓN, *Las leyes*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- PERNIOLA, M., *La estética del siglo XX*, trad. de F. Campillo, Madrid, Visor, 2001.
- _____, "Le avventure del disgusto tra estetica y politica", en *Disgusti. Le nuove tendenze estetiche*, Ancona-Milano, Costa & Nolan, 1999, pp. 7-20.
- _____, *I situazionisti. Il movimento che ha profetizzato la "Società dello spettacolo"*, Roma, Castelvechi, 2005.
- PERTICARI, P., *Biopolitica minore*, Roma, Manifestilibri, 2003.

- FIGLIA, R., *El último lector*, Buenos Aires, Anagrama, 2005, p. 73-74.
- POTTE-BONNEVILLE, M., “Las vidas paralelas. La pluralidad del concepto de vida y sus consecuencias políticas en Michel Foucault”, en *Actas del Seminario Biopolíticas después de Foucault*, San Martín, Universidad Nacional de San Martín, octubre-noviembre, 2007.
- PRECIADO, B., *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- RAFFIN, M., “Metaphysics, Politics, Truth: Genocide Practices as a Way of Deploying the Modern Paradigm” en *Rutgers Law Review*, Newark, vol. 61, N° 1, Fall 2008, pp. 111-129.
- RAMÍREZ, J. A., *Corpus Solus. Para un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo*, Madrid, Siruela, 2003. Capítulo 6: “David Nebreda, sacrificio y resurrección”.
- RELLA, F., *Desde el exilio. La creación artística como testimonio*, trad. de P. Fleisner, Buenos Aires, La cebra, 2010.
- ROLBIECKI, J. J., *The Political Philosophy of Dante Alighieri*, Washington, Catholic University of America Press, 1921.
- SÁNCHEZ, R. (ed.), *Biopolítica y formas de vida*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- SAUNDERS, F., *La guerra fredda culturale. La Cia e il mondo delle lettere e delle arti*, trad. it. S. Calzavarini, Roma, Fazi, 2004.
- SAUVAGNARGUES, A., *Deleuze. Del animal al arte*, “Introducción”, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- SCHAEFFER, J.-M., *El fin de la excepción humana*, trad. de V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- SCHELLING, F. W. J., *Filosofía del arte*, trad. de V. López-Domínguez, Madrid, Técno, 2006.
- SCHEER, E. (ed.), *Antonin Artaud: a critical reader*, London, Routledge, 2004.
- SCHIFFTER, F., *Contra Debord* (1995), trad. de J. Díaz y C. Meloni, Barcelona, Melusina, 2005.
- SCHLEGEL, F., “El discurso sobre la mitología” en *Diálogo sobre la poesía* (1800) compilado en *Poesía y filosofía*, trad. de D. Sánchez Meca, Madrid, Alianza, 1994. pp. 117-129.
- SCHMITT, C., *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, trad. F. J. Conde, Buenos Aires, Struhardt & Cía, 2005.
- SCHOLEM, G., *La cábala y su simbolismo*, trad. de J. A. Pardo, México, Siglo XXI, 2005.

- _____, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Madrid, Siruela, 2000.
- SHAPIRO, M., “La naturaleza muerta como objeto personal: unas notas sobre Heidegger y Van Gogh” (1968) y “Unas cuantas notas más sobre Heidegger y Van Gogh” (1994), en *Estilo, artista y sociedad, Teoría y filosofía del arte*, trad. de F. Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos, 1999. , pp. 147-162.
- SHUKIN, N., *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis-London, University of Minneapolis Press, 2009.
- SIMONDON, G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Million, 2005. [Trad. cast.: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. de P. Ires, Buenos Aires, Cactus y La cebra, 2009.]
- SMITH, C. U. M., *El problema de la vida. Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico*, trad. de N. Sánchez Sainz-Trápaga, Madrid, Alianza, 1977.
- SOBREVILLA, D., “La estética de Kant”, en *Repensando la tradición occidental*, Lima, Amaru Editores, 1986, pp. 1-109.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de V. Peña, Madrid, Editoria Nacional, 1980.
- _____, *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
- STIEGLER, B., *Nietzsche et la biologie*, “La volonté de puissance au fil conducteur de l'organisme”, Paris, PUF, 2001.
- SUKENICK, R., “Angel Surrounded by Paysans” en *Wallace Stevens. Musing the Obscure, Readings. An Interpretation and a Guide to the Collected Poetry*, New York, New York UP, 1967, pp. 186-187.
- SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, trad. de M. A. Vega, Madrid, Siruela, 2003.
- SZONDI, P., *Poesía y filosofía de la historia I*, trad. de F. Lisi, Madrid, Visor, 1992.
- TAUB, E., “El precio de la historia. Frente al problema teológico político del mesianismo judío y la ley”, en *Pensamiento de los Confines*, número 26, Buenos Aires, junio de 2010, pp. 43-52.
- TAUBES, J., *Il prezzo del messianesimo*, trad. it. de E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000.
- _____, *La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007.

- TARIZZO, D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2003.
- _____, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- TATIÁN, D., *Spinoza, una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2009.
- TIQQUN, *Contributions à la guerre en cours*, Paris, La fabrique, 2009.
- _____, *Introducción a la guerra civil*, trad. de R. Suárez Torrosa y S. Rodríguez Rivarola, Barcelona, Mèlusina, 2008.
- _____, *Teoría del Bloom*, trad. de M. Silva Nasi, Barcelona, Melusina, 2005.
- TAYLOR, CH., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, trad. de M. Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- THORTON, S., *Siete días en el mundo del arte*, trad. de L. Wittner, Buenos Aires, Edhasa, 2008.
- UGARTE PÉREZ, J. (comp.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Antrophos, 2005.
- TRAVERSO, E., *Auschwitz e gli intellettuali*, Bologna, il Mulino, 2004.
- ULLMAN, W., "La *Monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político-religiosa", en *Estudios sobre teoría política medieval*, trad. de M. Barbuto et al., Buenos Aires, Eudeba, 2003.
- VATTIMO, G., "Apología del nichilismo" en *Belfagor* N° 2, 1981, p. 219.
- _____, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1996.
- VENEZIA, Sh., *Sonderkommando. Dans l'enfer des chambres à gaz*, Paris, Albin Michel, 2007.
- VEYNE, P., "Un arqueólogo escéptico" en AA. VV., *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva + Edelp, 2004, pp. 23-87.
- VIRNO, P., *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*, trad. de E. Sadier y D. Picotto, Buenos Aires, Tinta y Limón, 2006.
- _____, *Gramática de la multitud, Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. de A. Gómez, Buenos Aires, Colihue, 2003.
- _____, "Diritto di resistenza" en *Multitudes une revue trimestrielle, politique, artistique et culturelle*, N° 16, Iver 2004.
- _____, "General intellect, exodus, multitude" entrevista publicada en *Archipiélago* N° 54, dic. 2002.

- VIRNO, P. y HARDT, M. (eds.), *Radical Thought in Italy*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996.
- von UEXKÜLL, J., *Mondes animaux et monde humain*, trad. Ph. Muller, Paris, Denoël, 1965. _____, “El mundo perceptible del animal” en *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. de R. M. Tenreiro, Madrid, Espasa Calpe, 1922.
- WARBURG, A., *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. Bing, trad. de E. Cantimori, Firenze, La nuova Italia, 1966.
- WEEKS, J., “Foucault y la historia” en TARCUS, H. (comp.) *Disparen contra Foucault*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993.
- WIND, E., “El concepto de *Kulturwissenschaft* en Warburg” en *La elocuencia de los símbolos. Estudios sobre arte humanista*, trad. de L. Millán, Madrid, Alianza, 1993, pp. 63-78.
- ŽIŽEK, S., *The fragile absolute or Why is the christian legacy worth fighting for?*, London, Verso, 2001
- _____, *Welcome to the Desert of the Real. Five Essays on September 11 and related Dates*, London/New York, Verso, 2002.
- ZÚÑIGA, R., *La demarcación de los cuerpos. Tres textos sobre arte y biopolítica*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.

5. DICCIONARIOS

- *Diccionario de Filosofía*, en cuatro tomos de J. Ferrater Mora, Barcelona, Ariel, ed. revisada y aumentada por J.-M. Terricabras, 1999.
- *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*, Espasa Calpe, 1970.
- *Diccionario de mitología griega y romana* de Pierre Grimal, trad. de F. Payarols, Paidós, 1994.
- *Il dizionario della Lingua Italiana Società Dante Alighieri* (Giacomo Devoto-Gian Carlo Oli), Le Monnier, 2000-2001.
- *Lo Zingarelli minore. Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli*, Edizione Terzo millenio, Zanichelli, 2008.
- *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana di Ottorino Pianigiani*, publicado originalmente en Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1907. Disponible en su versión electrónica en URL: <http://www.etimo.it>.