

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 12

Año 10 | N° 12

ISSN: 0718-6576

Diciembre 2018

Santiago de Chile

12

Tal vez el retrato más apropiado que podría hacerse de *Papel Máquina. Revista de cultura*, sea aquel que Louis Althusser reservó para su amado materialista aleatorio. Así, podríamos decir que la edad de una revista no tiene ninguna importancia. Puede ser muy vieja o muy joven. Eso en última instancia es irrelevante para quienes hacen uso de ella. Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Pues, como recuerda Althusser, lo importante siempre es tomar el tren en marcha. Como en los antiguos *westerns* americanos, la historia comienza tomando un tren en movimiento: “sin saber de dónde viene (origen) ni a donde va (fin)”. *Papel Máquina* quisiera ser esta máquina de pensamiento. Siempre en movimiento, siempre a la intemperie, siempre errante, siempre pasando a otra cosa. A medio camino entre la agitación y el estremecimiento, a medio camino entre la conmoción y el temblor, la revista quisiera ser ese vagón en marcha que sirve transitoriamente de morada y refugio a escrituras y pensamientos sin destino programado.

Portada/contraportada: *redazione_maestranza_gramsci* (2018), cgm.
Archivo: *L'Ordine Nuovo*, fotografía de 1922.
Torino, Italia.

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 12

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

Cristián Gómez-Moya
Luis Gueneau de Mussy
Miguel Valderrama

Consejo Editorial

Bruno Bosteels
Flavia Costa
Eduardo Cadava
Julio Ramos
Nelly Richard
Willy Thayer

Diseño y diagramación

cgm + elissetche | estudio

Registro

ISSN: 0718-6576
Año 10 | N° 12
Diciembre 2018

Editorial Palinodia
www.palinodia.cl
editorial@palinodia.cl

Santiago de Chile



Giorgio Agamben

ÍNDICE

Editorial **Gerardo Muñoz**
06

Inoperosidad **Emanuele Coccia**
Quodlibet: lógica y física del ser cualsea
27

Rodrigo Karmy
Pensar la voz absolutamente
39

Elettra Stimilli
El uso de lo posible
71

Campos de batalla **Giorgio Agamben**
Un jurista ante sí mismo
89

Diálogos “Los modos están en Dios”

Giorgio Agamben

Gerardo Muñoz

109

Resonancias italianas

Alberto Moreiras

Contra la conspiración:

el vértigo de la vida

117

Alejandra Castillo

Tres motivos para la inclinación

139

Cristina Basili

El cuerpo de Electra: política y tragedia

en Simone Weil

147

Traslaciones

Russell Berman

¿Una teología política de 1933?

Sobre *Epimeteo cristiano* de Konrad Weiss

159

Editorial

Gerardo Muñoz
Lehigh University

La publicación *El uso de los cuerpos* (2014), último volumen de la monumental serie *Homo sacer* (1995-2015) de Giorgio Agamben, así como la más reciente edición “integral” publicada por la editorial Quodlibet, ha concluido el arco de una obra que a lo largo de dos décadas se propuso la ambiciosa tarea de llevar a cabo una arqueología de los principios operativos de la política en Occidente¹. Aunque Giorgio Agamben ha insistido que ninguna obra puede darse por concluida, este momento nos parece oportuno para confrontar una obra que sin lugar a dudas constituye uno de los horizontes reflexivos definitorios de nuestra época. Este número de *Papel Máquina* es una invitación a pensar la ‘constelación Agamben’ en un momento en el cual, finalmente, estamos en condiciones de poder tomar distancia para tematizar una obra que ha colocado a la vida y a la política como la tarea fundamental del pensamiento moderno en el cierre onto-teológico de la Modernidad.

7 |

En efecto, si una primera instancia se intuyó, quizás de manera apresurada, que el proyecto *Homo sacer* consistía en una crítica acotada a los mecanismos de la soberanía y del estado de excepción, una vez terminado el proyecto queda muy claro que Agamben, en realidad, llevó a cabo una arqueología de la potencia cuyo propósito fue hacer legible una destitución de los diversos aparatos de la metafísica articulados alrededor de los polos de la economía y de la ontología. A partir de una

¹ La versión “integral” de *Homo Sacer* reúne los nueve volúmenes del proyecto con apenas algunos añadidos sobre el concepto de guerra en *Stasis* y en unas páginas adicionales en la parte final de *El uso de los cuer-*

pos. Ver intercambio de Antonio Lucci con Agamben, a propósito de esta nueva edición: <https://www.dopiozero.com/materiali/homo-sacer-intervista-giorgio-agamben>

estrategia arqueológica², Agamben ha sido capaz de efectuar desplazamientos metodológicos que recorren zonas muy productivas de la tradición: del corpus aristotélico a la teología cristiana, de las teorías de la soberanía a las elaboraciones de la oikonomía medieval, de la biopolítica a la desdibujada ontología modal y el averroísmo. Estos pliegues han buscado abandonar los principios generales de la acción y el gobierno, a cambio de que tomemos en serio el hábito (*hexis*), el uso (*chresis*), y la forma de vida (*eidos zoes*)³. Contra los mecanismos del orden y sus fundaciones, Agamben ha expuesto la anarquía que constituye el poder sobre la vida. Desde luego, la *an-árquia* de Agamben no responde a una mera politicidad anti-estatal, sino a una especificidad de estilo singular que prepara otra política capaz de liberar la potencia ingobernable en la forma de vida. Por esta razón, la forma de vida ya no puede coincidir con los modos de subjetivación ni con el mando de una legitimidad. Como escribe Agamben en un momento definitorio de *El uso de los cuerpos*: “la filosofía primera es siempre filosofía última. El problema ontológico-político fundamental es, en la actualidad, no la obra, sino la inoperosidad... la exhibición del vacío incesante que la máquina de la cultura occidental custodia en su centro”⁴. La totalidad de *Homo sacer* es una intervención en ese vacío, y desde la inoperosidad se busca escapar las aporías ambivalentes de los aparatos efectivos que incesantemente han excluido la vida de la política y a la política de la vida.

Algunos comentarios son necesarios para tematizar cómo Agamben ha llegado a este punto. Y nuestra tesis es que no hay

² Sobre el método de la arqueología en sus investigaciones históricas, ver *Signatura rerum: sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.

³ Agamben distingue entre el principio de soberanía y oikonomía como administración efectiva de la contingencia: “Se enfrentan entonces dos diversas concertaciones del gobierno de los hombres, la primera, todavía domina por el viejo modelo de la soberanía territorial, que reduce la doble articulación de la maquina

gubernamental a un momento puramente formal; la segunda, mas cercan al Nuevo paradigma económico-providencial, en el que los dos elementos mantiene, incluso en su correlación, su identidad y la contingencia de los actos de gobierno corresponde la libertad de la decisión soberana”, *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2011, p. 191.

⁴ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017, p. 474.

mejor lugar que *El uso de los cuerpos*, en la medida en que este libro, además de ser el último volumen de la serie, se presenta como una *boîte-en-valise* de su pensamiento. En efecto, como observa atinadamente Elettra Stimilli en el trabajo que recogemos en este número, *El uso de los cuerpos* es el lugar donde encontramos la mejor reelaboración de las formulaciones centrales de *Homo sacer*. En efecto, *El uso de los cuerpos* es tanto la escritura del derrotero de la tradición ontológica occidental, como la inscripción de una facticidad que inaugura cierto comienzo vital que nunca ha dejado de mostrar su potencia. Esta operación, sin embargo, se diferencia de las pulsiones de pensadores como Martin Heidegger o Reiner Schürmann, quienes insistieron en una destrucción de la metafísica desde el discurso filosófico como sitio fundamental de la travesía del *logos* en la metafísica de Occidente. La arqueología es, en este sentido, no un movimiento fenomenológico de “destrucción” –aunque tampoco es inconsistente con la práctica deconstructiva en cuanto a la diseminación de lo *impensado* de la tradición⁵– sino el gesto que busca desactivar y volver inoperoso la máquina que captura la negatividad de la política desde un fundamento impolítico con consecuencias decisivas para la vida:

La identificación de la vida desnuda como primer referente y puesto en juego de la política fue por ese motivo el primero acto de la investigación. La escritura originaria de la política occidental consiste en una *ex-ceptio*, en una exclusión inclusiva de la vida humana en la forma de la vida desnuda. Reflexiónese acerca de la particularidad de esta operación: la vida no es en sí mismo política –por ello debe ser excluidas de la ciudad– y, sin embargo, es precisamente la exceptio, la exclusión/inclusión de este impolítico lo que funda el espacio de la política⁶.

9 |

⁵ La relación entre deconstrucción y la arqueología constituye en sí misma el centro de las disputas entre Agamben y Derrida en torno a Heidegger, el estatuto de la voz, y la escritura en la metafísica occidental. Sobre las diferencias y desencuentros entre ambos

proyectos, ver el estupendo estudio de Kevin Attell, *Giorgio Agamben: Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2014.

⁶ *Ibid.*, p. 469.

Esta posición le permite a Agamben producir dos movimientos efectivos: por un lado, situar en su mayor de grado de proximidad la copertenencia entre biopolítica y soberanía; y por otro, desarrollar una investigación que suspende la demanda teológica-política del pensamiento italiano (la llamada “Italian Theory”) en las formulaciones de pensadores como Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Antonio Negri, Remo Bodei, o Mario Tronti⁷. Pero al igual que estos pensadores, para Agamben la política no puede ser pensada sin primero dar cuenta de su transferencia teológica. El trabajo de Agamben, sin embargo, tampoco busca inscribirse, como él mismo nos dice en la entrevista que incluimos en este número, en una diferencia nómica propiamente “italiana” como relevo de la teoría crítica contemporánea. En realidad, la apuesta crítica de Agamben se entiende mejor como una operación transversal al interior de la racionalidad y la ontología de Occidente en el despliegue de sus paradigmas y aparatos. De manera que para el autor de *Stanzas* no hay necesidad de elucidar una estructuración epocal como unidad de la historia de la metafísica, puesto que el “fin de la metafísica” coincide con la historicidad efectiva del ensamblaje de sus aparatos. Por esta razón, más allá de una reducción epocal, la operación de Agamben ha sido un intento por mostrar de manera sistemática un campo de tensión en torno al vacío de la subjetivación.

De ahí que podamos afirmar que la operación del arqueólogo, a diferencia de la del filósofo, no radica en una simbolización del pensamiento del afuera, sino en la *destitución* de los flujos que recorren los diversos accesos de la tradición: de los debates teológicos a la poesía provenzal, de la filología a la

⁷ Sobre pensamiento italiano y el debate en torno a la teología política, ver el intercambio entre Esposito y Cacciari, “Dialogo sulla teologia politica”. *Micromega*, 3. 2013, p.3-25. Para Esposito y Cacciari, los intentos de Agamben por hacer éxodo de la teología política no logran realmente producir un “afuera”. Sobre la constelación de la “Italian Theory” como apuesta concernida por el estatuto de la vida y de la política, ver

Dario Gentili & Elettra Stimilli, *Italian Critical Thought: Genealogies and Categories*, New York, Rowman & Littlefield International, 2018. También la entrada de Remo Bodei sobre “Italiano” en Barbara Cassin, Emily Apter, Jacques Lezra & Michael Wood, *Dictionary of Untranslatables: a philosophical lexicon*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 516-528.

jurisprudencia moderna, de las teorías de la soberanía a los presupuestos de la ontología aristotélica. Atravesar los distintos aparatos que han dividido la vida de sus formas, ha sido la manera en que Agamben ha intentado deponer el dominio de biopoder en nombre de la forma de vida. Por esta razón, el pensamiento de Agamben no se inscribe nominalmente ni en la filosofía ni en la teoría crítica. Esto, sin lugar a dudas, nos remite al debate sobre la razón pública propio de la Ilustración moderna –ese otro gran momento filosófico según Foucault después de los pre-socráticos⁸– dónde una vez más la “vida” ha quedado sobrecodificada en la supremacía temporal del *logos*. La arqueología y el diseño de los paradigmas (el campo, la regla monástica, la *oikonomía*, la liturgia, la estética, etc.) no constituyen meros eventos históricos o épocas, sino *signaturas* apriorísticas por las cuales la anfibología entre actualidad y potencia, soberanía y la excepción, o economía y gloria, alcanzan la legibilidad necesaria para efectuar su poder sobre la vida.

A diferencia de disciplinas específicas como la historia de los conceptos o la historia intelectual de las ideas, la arqueología de los paradigmas no tiene como finalidad la restitución de algo así como una región incontaminada de la tradición histórica. El énfasis de Agamben por el averroísmo, por tomar tan solo un ejemplo, no constituye un “afuera” o una “zona marginal” de la tradición occidental a la que ahora debemos restituir como operación crítica de los aparatos efectivos de la gubernamentalidad occidental. El averroísmo como también la *forma de vida*, el poder destituyente, o la ontología modal, constituyen los *topoi* de un impensado al interior del movimiento de la metafísica y su ontología télica. Así, el trabajo de Agamben no ofrece una apertura hacia una historicidad secundaria y compensatoria, sino una indagación en torno

11 |

⁸ En una de sus conferencias en los Estados Unidos, Foucault dice: “Maybe also we can say that there are two great philosophical moments: the pre-Socratic moment and the *Aufklärung*. And it would be very interesting to compare the way Heideggerians have

interrogated the pre-Socratic moment and the way, maybe, Weberians have analyzed the *Aufklärung* moment”, *Lectures at Dartmouth College*, Chicago, University of Chicago Press, 2016, p. 113.

a la intimidad entre pensamiento e imaginación en la vida del singular en preparación para un devenir ingobernable. Esta “intimidad” de singularización, tematizada en *El uso de los cuerpos*, bien pudiera tomarse como el vórtice secreto de todo *Homo sacer*⁹.

La crítica de la negatividad hegeliana prepara la distancia contra los presupuestos de la ontología como división interna, cuya fuerza de indeterminación tendrá consecuencias devastadoras en la traducción de la política a la Historia. Así, la apuesta por una intimidad de la vida íntima coincide con un tiempo simultáneamente “superpolítico y apolítico” (*hypsi-polis apolis*): “separada de la ciudad en el bando, se vuelve, sin embargo, íntima e inseparable de sí misma, en una no-relación que tiene la forma de un “exilio de uno solo hacia uno solo”¹⁰. Al apostar por un régimen de éxodo que inscribe la beatitud de la vida como politicidad absoluta, la excepción es interrumpida y devuelta a otros *usos*. Más allá de un exilio de la política, la posibilidad de una política del exilio ahora coincide con una forma de una vivencia en común sin fisura. Esta politicidad, que en las últimas páginas de *El uso de los cuerpos* toma la forma de un poder destituyente (exceso que interrumpe el movimiento entre poder constituido y constituyente), que transfigura la política en su separación irreductible entre polis y oikos, reino y providencia, policía y soberanía. Uno de los aciertos de Agamben es haber comprendido que la política no queda inmune a la supremacía categorial de la modernidad, y de esta manera aparece como el verdadero arcano de una singularización de lo comunidad

⁹ Sobre la potencia inapropiable de la intimidad, Agamben escribe en *El uso de los cuerpos*: “Solo a solo” es una expresión de la intimidad. Estamos juntos y muy próximos, pero no hay entre nosotros una articulación o una relación que os una, estamos unido al otro en la forma de nuestro ser solos. Lo que con frecuencia constituye la esfera de la privacidad se vuelve aquí lo público y común. Por esto los amantes se muestran

desnudos el uno al otro: yo me muestro a ti como cuando estoy solo conmigo mismo, lo que compartimos no es sino nuestro esoterismo, nuestra inapropiable zona de *no-conocimiento*. Este Inapropiable es lo impensable, que nuestra cultura debe en cada ocasión excluir y presuponer, para hacer de el fundamento negativo de la política”. p.425.

¹⁰ *Ibíd.*, p.423.

más allá del horizonte de la propiedad y de la disponibilidad de la acción: “El arcano de la política está en nuestra forma de vida y, sin embargo, precisamente por esto no llegamos a penetrarlo. Es tan íntimo y cercano que, si procuramos aprehenderlo, nos deja entre las manos solo la inaprehensible, tediosa cotidianidad”¹¹. Es aquí donde el neo-platonismo de Marius Victorinus, la ontología modal de Spinoza o Leibniz, o la noética de Averroes, operan como figuras de otro comienzo de una política del singular del cualsea, aunque sin agotar la especificidad de su composición. La tarea de la operación arqueológica radica justamente en afirmar la potencia interna a las máquinas de la metafísica que movilizan el fundamento (archē) que decide y separa la vida.

En su despliegue arqueológico, *Homo sacer* no es un proyecto que se limita exclusivamente a un proyecto filosófico, y es por esta razón que la teología emerge como una esfera fundamental de exploración. De ahí que el pensamiento de una figura eclesíastica como Marius Victorinus aparezca como emblemática de la forma de vida: “La vida es, en efecto, un hábito del vivir y casi una cierta forma o estado generado viviendo (quasi quaedma forma vel status viviendo progenitus), que contiene en sí mismo vivir y ser que es vida y ambos son una sola sustancia”¹². La operación co-sustancialista de Victorinus en torno a los infinitos modos de Dios, vuelve inoperante el principialismo aristotélico diagramado en la oposicionalidad entre existencia y existencia, potencial y acto, zoe y bios. En la forma de vida neo-platónica, todos los modos de la existencia convergen en una misma región que vuelve indiferente las cesuras entre lo común y lo singular, entre el ethos de la vida y los afectos de los cuerpos. Como en la Naturaleza de Spinoza, la ontología modal en la correspondencia de Leibniz y Des Bosses, o en el intelecto panteísta de

13 |

¹¹ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p. 416.

¹² *Ibíd.*, p. 395.

los averroístas medievales, *la vida* aquí ya no puede declinarse hacia una distribución de atributos, accidentes, propiedades o sustancias, puesto que la vida es siempre la vida de los modos que coexisten en el tiempo en que la estamos viviendo. Ya en *El reino y la gloria* Agamben había mostrado cómo la máquina trinitaria operaba en función de una administración (oikonomía) que instrumentaliza la contingencia a partir de sus efectos. En el diseño trinitario de Victorinus es posible tematizar una profanación interna a los mecanismos de una *stasis* gloriosa de la Humanidad¹³. En otras palabras, al situar a Victorinus como uno de los pensadores teológicos de la *eidos zoe*, Agamben implícitamente señala cómo, más allá de un afuera de la máquina teológica-política, su operación siempre radica en deponer los dos polos que han articulado el misterio de su arcano. Y desde esta postura, Agamben también se posiciona a contrapelo de las teorías contemporáneas: la teología-política emerge como un *indeconstructible* de nuestra tradición. O lo que es lo mismo, la tarea de la destitución del monoteísmo es infinita. En efecto, la operación arqueológica no sería la del filósofo que busca una positivización de un “afuera”, sino la que piensa infinitamente la *stasis* interna en una sustancia acentuada como *conficitur vivendo*.

Contra un éxodo absoluto de la teología-política, Agamben apuesta por una politicidad que ahora es indistinguible de los modos de la vida. Sin embargo, ¿qué puede significar “politicidad” en este contexto? Y, ¿en qué esfera pudiéramos situarla? ¿Acaso estamos en condiciones de afirmar que todos los aspectos de la vida han quedado subordinados a lo político como ontología de una ética? En una vuelta a Plotino, Agamben

14 |

¹³ En *El reino y la gloria*, Agamben vincula la estructura trinitaria a un *katechon* de la guerra civil: “El *logos* de la “economía” tiene en Gregorio la función específica de evitar que, a través de la Trinidad, se introduzca en Dios una fractura estesiológica, es decir, político. Dado que también una monarquía puede dar lugar a una guerra civil, a una *stasis* interna, solo el desplaza-

miento de una racionalidad política a una “económica” puede proteger contra este peligro”. p.35. La noción de *stasis* luego será vinculada a la separación constitutiva entre polis y oikos, lo político y lo impolítico como como forma de guerra civil en *Stasis* (2008). También ver de Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*, Barcelona, Melusina, 2008.

nos muestra que una “vida feliz” coincide integralmente con una concepción de un “buen vivir” (*eu zen*) más allá de la fórmula heideggeriana del “dejar-ser” (*Gelassenheit*), cuyo gesto aún queda preso de la lógica del bando soberano:

El bando se presenta aquí como la forma límite de la relación, en la cual el ser se funda manteniéndose en relación con un no-relacionado, que no es, en realidad, mas que una presuposición de sí. Y si el ser no es sino el ser “a bandono” —esto es, abandonado a sí mismo— del ente, entonces también categorías como el “dejar-ser”, a través del cual Heidegger procuró salir de la diferencia ontológica, permanece dentro de la relación de bando¹⁴.

La vida vivida en felicidad es siempre aquella que, asumiendo una politicidad de todas las formas de vida, ya no aspira a una economía de la salvación o del sacrificio constitutivo de la ipseidad que fundamenta la soberanía. Por lo que “una vida inseparable de su forma”, según Agamben es el misterio del evento antropogénico en todas las esferas de la praxis humana:

Si el pensamiento, las artes, la poesía y, en general, las praxis humanas tienen algún interés, es porque hace girar arqueológicamente en vacío a la máquina y las obras de la vida, de la lengua, de la economía y de la sociedad para remitirlas al acontecimiento antropogénico, porque en ellas el devenir humano del hombre nunca se ha realidad de una vez y para siempre, jamás deja de advenir. La política nombra el lugar de este acontecimiento, cualquier sea el ámbito en que se produce¹⁵.

15 |

La política coincide, en este punto, con la inoperosidad o la *katargein* que implica la suspensión y la realización de la ley en su relación íntima con la vida. Allí donde la ley es depuesta en cada una de las emanaciones de lo viviente es que podemos hablar de una destitución del derecho como *hos me* (“como si no”) de los actos de un singular imposible de ser inscrito al sujeto, al ciudadano, o a la persona jurídica. La destitución

¹⁴ Ibid., pp. 477-478.

¹⁵ Ibid., p. 373.

de la operatividad, que es siempre cesura de potencia y acto, abre una forma de uso para la transformación de la vida del cualsea. Así, la política ya no tiene como condición un principio de acción ni un cálculo de lo que ha sido excluido de la indecisión, sino una distancia marcada por una no-relación que ningún aparato del poder efectivo puede dividir y administrar. Como en los juegos de lenguaje de Wittgenstein, la forma de vida deja lucir su brillo ahí donde las reglas y los hábitos coinciden en una misma praxis constitutiva: “La opacidad de las formas de vida es de naturaleza práctica y por lo tanto, de naturaleza política”¹⁶. La actividad humana, una vez que es liberada de la subjetividad y del comando, alcanza una constitución cuyo uso es inseparable de la potencia (y de la impotencia del no) como *ethos* en comunidad. Y ese ser *qualunque* –como Agamben ya había mostrado en *La comunidad que viene*– es lo que depone la biopolítica como administración de las fuerzas vitales hacia una *medialidad* sin fines sacrificiales o excepcionales. Aquí figuras como la del paisaje, la intimidad, la inclinación, la animalidad, el gesto, la comedia, o la beatitud sabática, nombran esa zona contemplativa de lo vivido en el devenir de sus formas.

A lo largo de *Homo sacer*, Agamben ha sostenido un enfrentamiento con pensadores relativos a diversos registros de la máquina teológica-política: Carl Schmitt en *El estado de excepción*, Erik Peterson en *El reino y la gloria*, el pensamiento monástico en *Altísima Pobreza*, o Emmanuel Kant en *Opus Dei*, o Michel Foucault y Martin Heidegger en *El uso de los cuerpos*. Estos dos últimos, sin duda los más cercanos al propio Agamben, aparecen como el sitio desde el cual es posible elaborar una salida de las aporías de la maquinación del nihilismo moderno. Por un lado, Heidegger representa el punto más elevado de las contradicciones para pensar una ontología fundamental de cara a la clausura de la onto-teo-

¹⁶ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p.267.

logía; mientras que Foucault, cuyas genealogías históricas arrojan luz sobre la dimensión subjetiva de la historicidad, lleva hasta sus últimas consecuencias el problema del sujeto en el análisis de la microfísica de poder. Para Agamben, el vínculo Heidegger-Foucault habilita reabrir la pregunta por la vida y sus destrezas más allá de la diferencia ontológica o la obra de arte como disponibilidad de la vida. La filosofía venidera en torno a la forma de vida sólo puede medirse donde este engranaje produce su mayor grado de intensificación. ¿Cómo pensar esta singularidad que nombra la forma de vida? A lo largo de *Homo sacer* esta singularidad cualsea aparece como la turbulencia o sombra en la fuerza misma de la maquinación, que Agamben nombra con los términos Ingobernable o Inapropiable¹⁷. Por lo tanto, la forma de vida ya no define una entre otras maneras de vivir en lo social, sino que constituye en sí misma la multiplicidad de lo viviente.

El pasaje de la subjetividad y la soberanía hacia la forma de vida y el uso inaugura una ética que abandona los conceptos de la voluntad y el deber hacia una inoperosidad radical. En términos prácticos, Agamben no parece interesado en subscribir las categorías del poder constituyente, pero tampoco el ejercicio representacional de una vinculación política directa, tal y como Reiner Schürmann había entendido la mediación entre una economía de la *an-archē* como orientación del pensamiento en el fin de la estructuración metafísica¹⁸. En cambio, la potencia destituyente que tan sólo se elabora en negativo en las páginas finales de *El uso de los cuerpos*, en realidad apuesta por un nuevo tipo de institucionalidad más allá de la administración de la economía o del poder fáctico de la

17 |

¹⁷ Lo ingobernable como “ontología modal sin relación” aparece tematizado también en *El reino y la gloria* como el arcano de la máquina del gobierno: “Eso no significa que, más allá del gobierno y de la anarquía, no sea imaginable un *Ingobernable*, es decir algo que no pueda asumir nunca forma de una oikonomía”, p.118.

¹⁸ Agamben, en este sentido toma distancia explícita de la postura an-árquica postheideggeriana de Schürmann: “De aquí la insuficiencia del intento de Reiner Schür-

mann...de pensar una “economía anárquica”, es decir infundada, en la perspectiva en una superación del a metafísica y de la historia del ser...La oikonomía es, entonces, desde siempre anárquica, sin fundamento; y en nuestra tradición política solo será posible repensar el problema de la anarquía cuando se tome conciencia del secreto nexo teológico que la une al gobierno y a la providencia”, *El reino y la gloria*, 2008, p.118.

excepción soberana. Agamben emplea un término que toma de *Las Leyes* de Platón: *metà synousia pollen*. Este fragmento platónico puede traducirse como “perdurar estando-juntos”¹⁹. Esta definición pareciera aludir a una forma de institución política entendida como el soporte que hace posible la descarga de pruebas para “aliviar” los hábitos humanos ante el absolutismo de la realidad²⁰. Aunque como Agamben nos dice en la entrevista incluida en este número, la *synousia* de Platón no es una institución política, ni puede pensarse en función de la esfera del derecho, ni tampoco como instrumento jurídico. Como es sabido, para el filósofo italiano la noción de institución en Occidente es ya una figura caída a la dinámica del gobierno sobre los efectos de la contingencia²¹.

Por lo tanto, la *synousia* platónica es de otro orden. Agamben relaciona su naturaleza con la armonía musical. Una metáfora que implícitamente alude a la concepción de la *kallipolis* (Καλλίπολις), o la belleza de la ciudad griega que integra la soledad del singular a la felicidad en común. La *synousia* produce belleza en la polis, pero esa belleza no es ni puede ser una belleza de un poder político, sino de la afirmación de la virtud de la forma de vida. Claro, una práctica *synousyal* produciría mayor rango de Justicia, que es, al fin y al cabo, la posibilidad de redimir lo impersonal del hombre hacia la responsabilidad que estructura la existencia en el mundo. Pero la *kallipolis* no es un agregado de ‘diferencias culturales’, ni se vincula a la metaforización de identidades en una estructura equivalencial. Se prepara una *kallipolis* desde la *synousia*. La política que viene demanda una institucionalidad capaz de inscribir,

¹⁹ Sobre las diversas implicaciones y traducciones del término socrático que supone la *synousia*, ver Harold Tarrant, “Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 43 N° 2, 2005, p. 131-155.

²⁰ En efecto, la definición de la institución para el filósofo alemán Hans Blumenberg radica en la descarga del peso de las pruebas que impone el absolutismo de la realidad. Ver su *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.

²¹ Sobre la administración de los efectos de la contingencia, Agamben emplea la terminología paulina *mysterium iniquitatis*, anteriormente usada por Iván Illich para dar cuenta de la corrupción interna en el momento de la institucionalización del cristianismo. Ver, *El misterio del mal: Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2013; y también, de Iván Illich, “Mysterium”, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, Toronto, Anansi Press, 2005.

ya una serie de reglas o principios soberanamente articulados, sino una política posthegemónica entendida como liberación del cualsea como virtud de la con-vivencia con el otro. El *hos me* paulino es, en este sentido, un estado de excepción realizado, pero sólo en la medida en que la destitución de la ley (*katargein*) permita una heterogeneidad radical del derecho sobre la vida, evitando un diseño excepcional de lo político, así como una como forma de legislación sobre el comando. Una vez liberada la forma de vida, la política se concernirá con la Justicia a partir de un institucionalismo an-arquico del estar juntos. ¿Pero podemos llamarle institución a una relación “como si no” (*hos me*) del derecho y sus modos? ¿Hasta qué punto el desobramiento paulino (*katargein*), puede constituir propiamente un derecho por encima de un uso o un juego? Agamben ejemplifica la potencia destituyente remitiéndose a San Pablo, cuyas consecuencias ya anteriormente había elaborado en el libro *El tiempo que resta* (2006): “Un ejemplo de una estrategia destituyente no destructiva ni constituye es la de Pablo frente a la ley. Pablo expresa la relación entre el Mesías y la ley con el verbo *katargein*, que significa ‘volver inoperante’ [*argos*], ‘desactivar’. De este modo Pablo puede escribir que el Mesías ‘volverá inoperante [*katargese*] todo poder, toda autoridad, y toda potencia’ (1 Cor. 15:24) y, al mismo tiempo, que ‘el Mesías es el telos de la ley’: inoperatividad y cumplimiento coinciden perfectamente”²². Y es justo aquí, donde el derecho es depuesto en función del estudio o de la propia sabiduría generada en *sinousia* (en las últimas páginas de *El uso de los cuerpos* Agamben evoca también la figura del Consejo Nocturno de *Las Leyes* de Platón), desde donde se prepara la unidad entre forma de vida y el tiempo operacional de la justicia²³. La finalidad de la reflexión

19 |

²² Op cit., *El uso de los cuerpos*, p. 486.

²³ Este momento temporal que desobra el derecho en tanto *arkhé* nos retrae a lo que Walter Benjamin al final de su ensayo sobre Kafka: “El derecho que no es más ejercido y que es sólo estudiado, es la puerta de la justicia. La puerta de la justicia es el estudio”, “Franz

Kafka: en el décimo aniversario de su muerte”, en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, el cuenco de plata, 2010, p. 107. Sobre tiempo operacional en relación con el mesianismo singular de San Pablo, ver el *Tiempo que resta: comentario a la carta de los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

de Agamben nos entrega, por así decirlo, una forma de vida cuya temporalidad mesiánica depone, en cada caso, el libre uso de aquello que le es propio²⁴.

Algunas palabras sobre las contribuciones que componen este número monográfico son necesarias antes de finalizar. En “Quodlibet: lógica y física del ser cualsea”, Emanuele Coccia elabora una tesis sobre el pensamiento del italiano como nominalismo trascendental consistente con la ontología modal expuesta en *El uso de los cuerpos*, pero también con la apuesta de la medialidad sensible constitutiva de la apertura averroísta²⁵. A su vez, Coccia recomienda no incorporar el pensamiento Giorgio Agamben a un modelo universitario, insistiendo en su dimensión salvaje, *acategorial*, e indisciplinada de su despliegue arqueológico. Para Coccia, la lógica del “nombre” hace posible una dislocación entre objeto y sujeto, *physis* y *nomos*, atributo y sustancia, como vinculación al mundo *naturalis* que participa de todos los modos en una física del cualsea.

En su ensayo “Pensar la voz absolutamente”, Rodrigo Karmy diagrama la problematización a la que convoca Agamben desde el vórtice de la voz en sus primeros textos. Según Karmy, ya en el seminario *El lenguaje y la muerte* sobre la negatividad en Hegel, el pensamiento de Agamben estuvo en condiciones de elaborar no solo un quiebre de la efectividad de la operación dialéctica, sino de encontrar un punto interno de interrupción que avanzaba una crítica de la onto-teología occidental que coincidía con una crítica política de sus aparatos. Por otro lado, para Karmy la voz inscribe el interés agambeano por la comedia en tanto que desplazamiento táctico sobre lo trágico.

²⁴ El uso es lo que siempre ha estado ahí en la dimensión inoperosa de nuestra potencia. Aquí todo el arco de la investigación de *Homo sacer* puede leerse como un esfuerzo por entender las conocidas palabras de Hölderlin que Agamben coloca como epígrafe en *El uso de los cuerpos*, y que conviene citar en su totalidad, tal y como aparecen en la carta a Böhlendorf (1801): “Ahora bien, lo propio tiene, tanto como lo extraño, que ser aprendido. Por eso nos son imprescindibles los griegos. Sólo que no los alcazaremos precisamente

en lo que para nosotros es propio, nacional, porque, como queda dicho, el libre uso de lo propio es lo más difícil”, en Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Editorial Ayuso, 1976, p. 126.

²⁵ El mismo Coccia ha elaborado la relación entre la medialidad de la forma de vida y la *physis* en varios de sus libros. Véase, Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2011.

Y como sabemos, la comicidad de Agamben busca deponer la eficacia del principio de acción hacia un uso común irreducible a la máquina del poder constituyente, así como a la lógica sacrificial interna a la filosofía de la historia.

Por su parte, Elettra Stimilli en “El uso de lo posible” ofrece un recorrido estelar por los momentos más relevantes del proyecto de *Homo sacer*, insistiendo en la separación entre la potencia y el acto en el texto aristotélico, como el vórtice que le permitirá elaborar las lecturas de la maquinación del poder en occidente sobre el estado de excepción, el gobierno de la economía sobre la persona, o el oficio como estructura del deber. Para Stimilli, sin embargo, el proyecto de Agamben, en la medida en que desemboca en la búsqueda de una “ontología de la no-relación” y en el uso de la potencia absoluta, se desentiende de la dimensión de la historicidad constituida por fuerzas de poder y relaciones internas propias de la fuerza económica contemporánea.

En la entrevista “Todos los modos están en Dios”, que le hacemos a Agamben, intentamos no tanto recorrer la totalidad de su obra, como algunos de los lugares impensados de su proyecto. De ahí que la conversación se detenga en preguntas relativas al protestantismo y la filosofía de la historia hegeliana, el momento de la “Italian Theory” y el lugar de Simone Weil en la génesis de lo “sagrado”, el problema de la institución platónica y la inoperatividad de la forma de vida. En este intercambio, como también ha sido explicitado en el ejercicio autográfico *Autorretrato en el estudio* (2018), Agamben se muestra como un pensador singular que mora en el cruce entre la filosofía y la poesía como aspiración de un nominalismo trascendental irreducible a todos los modos posibles de lo viviente.

En su intervención “Contra la conspiración: el vértigo de la vida”, Alberto Moreiras nos entrega un contrapunto al pensamiento de Agamben, haciéndose cargo de las últimas contribuciones de la biopolítica y la impersonalidad en el pen-

samiento de Roberto Esposito. Situando las contribuciones del autor de *Categorie dell'impolitico* en la intersección entre deconstrucción y el nihilismo, Moreiras avanza una propuesta ligada a la infrapolítica, en la estala de la deconstrucción derridiana, que detecta el impasse de la biopolítica positiva, así como del comunitarismo negativo, insistiendo en una desvinculación entre politicidad y existencia como sitio para una política de la separación. Desde una solución infrapolítica, Moreiras nos insiste en la necesidad de no ‘trascender’ la práctica de una destrucción heideggeriana y de este modo evitar la reducción de lo político a la forma tética del *munus* comunitario sobre la cual tiende la reflexión de Esposito.

Por su parte, Alejandra Castillo en “Tres motivos para la inclinación”, toma como punto de partida la noción de “uso” de Agamben para preguntar sobre el estatuto del cuerpo en la inclinación del comando. Partiendo del trabajo de la pensadora italiana Adriana Caverero, Castillo analiza el nudo problemático entre cuerpo, inclinación, e imagen en un movimiento desviado que hace posible tematizar otros cuerpos y sexualidades más allá de la organización principal del orden simbólico. Para Castillo, la inclinación constituye una modalidad de la mirada, ahí donde materialidad y maternidad entran en un punto de indistinción desde la potencia del cuerpo en su duplicación.

El ensayo de Cristina Basili “El cuerpo de Electra: política y tragedia en Simone Weil” se hace cargo de la figura de Sófocles en el pensamiento de la filósofa Simone Weil que tanta importancia ha ejercido en las propias intuiciones de Agamben sobre lo sagrado y la persona jurídica. Tomando como contrapunto productivo las tesis de Hannah Arendt sobre el trabajo y labor humana, Basili desarrolla las consecuencias políticas de Weil en clave de la tragedia como interrupción en la lógica de la dominación que, mediante el sufrimiento y el deseo femenino de libertad, hace posible una sublimación de la justicia como deseo de libertad contra la opresión. A través de la gramática y

la forma trágica, Weil es capaz de identificar los mecanismos de la opresión como inscripción material en el cuerpo femenino.

En *Traslaciones*, incluimos el ensayo inédito de Russell Berman sobre el poeta católico alemán Konrad Weiss. Aunque una figura oscura, Weiss es central en la constelación cultural de Weimar de los treinta, así como uno de los arcanos de Carl Schmitt que, como ha notado José Luis Villacañas, nos permite comprender mejor la autocrítica del jurista alemán después de la segunda guerra mundial²⁶. No tenemos una imagen completa del jurista Carl Schmitt si no consideramos la figura weissiana del Epimeteo cristiano portadora de una estructura escatológica de la filosofía de la historia cristiana. La otra razón por la que incluimos el ensayo de Berman sobre el poeta católico de Weimar, es que problematiza la lectura de Agamben sobre Schmitt como jurista que persistió hasta el final en afirmar el destino de una teología política sobre los bordes más oscuros de legalismo político de la modernidad europea.

En la sección *Campos de Batalla*, hemos incluido el poco conocido ensayo de Agamben sobre la figura de Carl Schmitt, escrito inicialmente como introducción a un volumen de sus textos de posguerra, y que aparece aquí por primera vez en castellano²⁷. Si bien es cierto que la figura de Carl Schmitt es examinada en varios lugares de *Homo sacer*, nos parece que este ensayo ofrece una torre vigía para observar la relación entre los presupuestos de Agamben y la gramática política del jurista alemán²⁸. En realidad, “Un jurista ante sí mismo”, no es un ensayo menor y desborda el programático texto de introducción de autor. El destino trágico de la crisis de la legitimidad de la política europea se coloca ante el espejo de una inteligencia que fue capaz de entender la metamorfosis com-

23 |

²⁶ José Luis Villacañas, “Epimeteo cristiano: un elemento de autocrítica”, en *Respuestas en Núremberg*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016, p. 169-201.

²⁷ Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso: saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

²⁸ Sobre las inversiones miméticas de Agamben sobre el pensamiento de Schmitt, ver José Luis Villacañas, “Teología económica: análisis crítica di una categoria”, *Filosofía Política*, N°3, 2013, pp. 409-430.

pensatoria entre revolución y legalidad en uno de los momentos más álgidos de la crisis de lo político en el siglo veinte²⁹.

Un número como este sería improbable sin la complicidad, la pasión intelectual, y el apoyo de una serie de amigos e interlocutores. Primero que todo, quisiera agradecerles a los pensadores chilenos Miguel Valderrama y Alejandra Castillo, quienes durante mi viaje a Santiago de Chile en el 2016 se comprometieron en este proyecto. La solidez de una revista como *Papel Máquina* le debe mucho al compromiso y al brillo teórico-político de Castillo y Valderrama. También debo agradecerle a Cristián Gómez-Moya, con quien precisé los detalles de este monográfico en un café de Manhattan. Y en los últimos años he sostenido intercambios apasionantes en torno a la obra de Agamben con amigos como Alberto Moreiras, Sergio Villalobos-Ruminott, Jaime Rodríguez Matos, Emanuele Coccia, José Miguel Burgos Mazas, Jorge Álvarez Yágüez, y Rodrigo Karmy. En tercer lugar, debo agradecerle a Giorgio Agamben, quien generosamente me concedió una entrevista exclusiva para este número. Dos de las magníficas traducciones de este número fueron hechas por las hechicerías de José Miguel Burgos Mazas, a quien también le extiendo mis agradecimientos. Finalmente, le agradezco a Lindsey Reuben Muñoz su reiterada asistencia y apoyo en algunas de las revisiones de este monográfico.

²⁹ Carl Schmitt, "La revolución legal mundial", *Revista de Estudios Políticos*, N° 10, julio-agosto, 1979.

INOPERO

OSIDAD

Quodlibet: Lógica y física del ser cualsea*

Emanuele Coccia**

** Profesor asociado
en la École des
Hautes Études en
Sciences Sociales de
París.

Un conocimiento cualsea del mundo

El pensamiento está en todas partes. Está en el origen de todo artefacto humano, tanto el más humilde como el más complejo: un vehículo, un libro, una mesa, un reactor nuclear, una fotografía, una revista, un ordenador son las formas de existencia ordinarias. El pensamiento está en toda cosa con igual intensidad, y vive en ella gracias a la misma fuerza que le permite vivir en el espíritu humano: las ideas son como nómadas, capaces de pasar de un medio a otro sin cambiar de naturaleza. El pensamiento está en todas partes, no tiene una forma privilegiada de existencia. Todo saber y toda forma simbólica puede encarnarlo, expresarlo, desplegarlo: química, biología, cómic, física, literatura, cine, artes plásticas, música, antropología, astrología son, desde este punto de vista, declinaciones que nunca pueden ser ordenadas según una

27 |

* Traduzco “quelconque” como “cualsea” por fidelidad al sentido que adquiere el término técnico usado en la traducción castellana. Allí se notifica que el motivo para elegir ese término reside en dejar fuera la raíz “querer” propia del término “cualquiera”. No obstante, el significado es el mismo. Giorgio Agamben, *La comu-*

nidad que viene, trad. José Luis Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia, p. 97. Una versión de este texto fue publicado anteriormente bajo el título “Quodlibet. Logique et physique de l'être quelconque” (*Critique*, núm. 836-837, París, 2017, pp. 66-77). Traducción de José Miguel Burgos Mazas.

posible jerarquía, debido a que ninguna forma de existencia puede reclamar un privilegio sobre las otras. La filosofía es la actitud que nace de esta intuición: lejos de ser una disciplina definida por un objeto, un método, una historia, lejos de ser una colección de conocimientos y de obras reconocibles, clasificables, identificables, es la forma que el conocimiento adquiere una vez reconocida la omnipresencia del pensamiento y su naturaleza proteiforme, capaz de habitar toda cosa y, por tanto, toda forma, capaz, así, de coincidir con todo lo que existe.

La obra de Giorgio Agamben expresa de la manera más radical esta idea. Imposible reducir sus investigaciones a un objeto específico, a un área de investigación “homogéneo” y unívoco: de los campos de concentración a las medias Dim, de la teoría de la eucaristía del siglo XIII a Polichinela, del cine contemporáneo a las instituciones del derecho romano, de la reflexión sobre la melancolía en Freud a la pintura moderna, la filosofía bien parece estar en todas partes: lejos de oponerse a otras formas de conocimiento —la física, la literatura, la informática y el arte—, coincide con los límites de lo conocible y lo nombrable.

Imposible reconducir los libros de Agamben a una unidad estilística: más que ningún otro autor filosófico contemporáneo, siempre se ha negado a identificar el discurso filosófico con un registro retórico único, ya sea este el ensayo con notas a pie de página o el tratado escolástico. Más que ningún otro filósofo contemporáneo, Agamben ha sabido extraer las consecuencias del hecho de que la filosofía ha practicado, a lo largo de su historia, todos los géneros literarios disponibles, de la novela al poema, del tratado el aforismo, del cuento a la fórmula matemática.

Imposible, en fin, destilar un método último (como podríamos hacer con la deconstrucción derridiana, la arqueología foucaultiana o la *theory* de las universidades norteamericanas): en su obra la lenta y constante investigación filológica en los archivos más alejados del presente puede venir acompañada de la intuición aforística, la deconstrucción deviene una de las herramientas de la metafísica, el *mos mathematicum* o el *ductus* silogístico no entran en contradicción con la elegancia y el discurso elíptico de las artes visuales y plásticas. La filosofía agambeniana no reconoce la existencia de un canon filosófico, ya que cualquier forma simbólica puede convertirse en el espacio de manifestación de la verdad.

En sus libros la filosofía no es una disciplina, sino la afirmación de que el saber humano no puede conocer ninguna disciplina, ni moral ni epistemológica. La filosofía deviene un amor extremadamente intenso por el saber, una pasión salvaje, ruda e indisciplinada por todo conocimiento, en todas sus formas y en todos sus objetos. Es el conocimiento bajo el imperio del eros, el más indisciplinado y rudo de los dioses. Y, frente a la clausura epistemológica propia de las disciplinas, Agamben ha inventado una práctica duchampiana de conceptos que hace del desplazamiento de ideas de una disciplina a otra una de las formas mayores de la génesis del pensamiento. A través del *ready-made*, Duchamp permitió a la obra de arte que dejase de definirse a través de un protocolo de producción o de una genealogía: la obra es un estado, una posibilidad abierta a todo objeto en función de su capacidad de superar, en el nombre, su propia naturaleza. El arte deja de ser una simple producción material y se convierte en la magia de hacer existir el mundo de un modo diferente. De igual forma, en la obra de Agamben, la filosofía deja de ser un conjunto ordenado y reconocible de conocimientos, producidos a través de protocolos específicos, para devenir un estado, una posibilidad abierta a todo saber.

Se hace así posible transformar una institución jurídica (*Homo sacer*) en concepto filosófico, pero también (en un gesto más radical que aquel del *ready-made* de Duchamp) reivindicar que un concepto del pasado o del presente no es “filosófico” en cuanto tal, sino que solo llega a serlo por su *Entwicklungsfähigkeit*, por su capacidad de ser pensado de nuevo, desplazado a un contexto diferente. Si existe un *ready-made* cognitivo es porque el pensamiento existe fuera del campo filosófico: el pensamiento es siempre un fuera de campo porque se nutre de lo impuro y de la mezcla. A la inversa, lo que ha sido concepto filosófico debe ser rehecho, reconstruido¹: no existe filosofía que no sea un *remake* porque si todo concepto, todo nombre puede convertirse en filosófico, ninguno lo es, o ninguno lo es *de entrada*. En este sentido, la filosofía obliga a la razón a convertirse en omnívora y manierista: no solo es necesario pensarlo *todo*, sin excluir nada, también es necesario pensarlo de todas las maneras posibles: no hay disciplina, el pensamiento conoce únicamente maneras y toda cosa, como el ser según Aristóteles, se dice de múltiples maneras.

¹ Así, el uso de conceptos filosóficos por parte de Agamben puede ser comparado con el *ready-made* duchampiano (que consiste en utilizar un cuadro

de Rembrandt como tabla de planchar, tal y como Agamben señala en *El hombre sin contenido*.

Así, el filósofo ya no es el noble descendiente de una genealogía aristocrática y distinguida –aquella que según algunos fue inaugurada por Tales y por los presocráticos– ni un erudito definido por un patrimonio único y prestigioso de conceptos, de doctrinas, de problemas: es por el contrario un sujeto cualsea de conocimiento que no viene de ninguna disciplina específica (Agamben mismo hizo, entre otros, estudios de derecho), pero que tiene la fuerza y el amor necesarios para apropiarse de toda disciplina en función del deseo y de las urgencias del momento. La filosofía es un *saber cualsea*, en el sentido técnico que Agamben ha atribuido a este concepto: un *quodlibet cognitivo*, un conocimiento singular, “sustraído de su pertenencia a toda propiedad que la identifique como miembro de tal o cual conjunto”² o de tal disciplina.

Hacer del concepto un *quodlibet cognitivo* significa situarse en el extremo opuesto no solo del proyecto disciplinario, sino también de la tentación enciclopédica. Ser filósofo, literalmente *amar el conocimiento*, ya no significa el esfuerzo por buscar la universalidad del saber acumulando todos los conocimientos, o demorarse en contemplar y observar, uno tras otro, los objetos de los que se compone el mundo. Ser filósofo significa tener la mirada lo suficientemente educada como para percibir la unidad de “toda figura, de todo sistema numérico, toda combinación armónica y el concierto de todas las revoluciones siderales” para ver que “un vínculo natural único conecta todos los fenómenos [*he... desmos gar pephukos pantoneis anaphanesetai diannoumenois*]”. Ser filósofo, sobre todo, significa admitir que “sin estos conocimientos, jamás veremos a nadie llegar a ser feliz en las ciudades; es allí donde está el método, la educación, el conocimiento”³.

Esta triple indeterminación que Agamben impone a la filosofía (en el objeto, en el estilo y en el método) corresponde a una triple indeterminación del pensamiento: su ubicuidad, su capacidad de encarnarse en todo género de símbolos y, por tanto, de habitar todo discurso, su carácter intrínsecamente manierista. Solo gracias a una inédita y original imagen del pensamiento, Giorgio Agamben ha podido hacer de la filosofía un espacio de legitimación de un conocimiento *cualsea*. El cuerpo del pensamiento ya no es la razón en tanto que facultad legisladora, ni

30 |

² Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, 2006, Pre-textos, pp. 9-10.

³ Platón, *Diálogos*, Volumen I, Madrid, Gredos, 1981, p. 51.

simplemente el espacio de la comunicación, o el mecanismo de predicción. Si hay pensamiento en el mundo es gracias a los *nombres*. A la inversa, un nombre no es una unidad gramatical o lingüística, es una potencia de indeterminación ontológica, o mejor, un vórtice cósmico que impide la coincidencia de todo objeto y todo ser consigo mismo y su propia esencia. El primer filósofo ya no es Tales sino Adán, el hombre cualsea, aquel que condensa en sí mismo todos los hombres que han vivido y vivirán, y que, según la tradición, ha introducido los nombres en el universo. Esta forma original de *nominalismo trascendental*, según la cual “lo trascendental es el lenguaje” y que asigna al nombre el lugar de lo universal, se mantiene a la misma distancia de la tradición aristotélica y de la tradición platónica, y representa el corazón de la cosmología implícita en la obra de Agamben. Lo que aquí está en juego es una nueva definición de la forma de universalidad que ya no sería concebida como el atributo propio de la objetividad ni bajo la forma de la racionalidad.

Filosofía de los nombres

Apoyándose en el auge de la lingüística y de la hermenéutica, la filosofía del siglo XX ha hecho del lenguaje el plano de inteligibilidad de lo real. Según este enfoque, las lenguas del mundo no representan únicamente seres junto a otros seres (los hombres, las montañas, los animales, los edificios, etc): encarnan sobre todo el espacio en el que el mundo y todos sus componentes se revelan como aquello que son. Una lengua es el espejo en el que el mundo revela los principios supremos de su organización. Agamben ha radicalizado este movimiento hasta el punto de hacer de la lengua, no solamente el medio absoluto del pensamiento, sino también su objeto y, sobre todo, su sujeto. Siempre es la lengua la que habla y piensa, y la que se piensa a sí misma hablando del mundo. La filosofía es siempre contemplación de la lengua, y el nombre es el órgano absoluto de esta contemplación. La centralidad del lenguaje toma así en él un giro no ya epistemológico o cognitivo sino metafísico y cosmológico. En lugar de proyectar sobre el mundo las reglas constituyentes de seres lingüísticos, Agamben ha cuestionado constantemente la textura metafísica del lenguaje mismo, su lugar ontológico en el interior del cosmos. Y antes que una cosa, un objeto formal, material y ontológicamente separado de cualquier otro objeto del mundo, el lenguaje es en la obra de Agamben el síntoma de una oscilación cósmica, la evidencia de la imposibilidad de reducir todo objeto a su naturaleza.

Este cambio de perspectiva presupone dos desplazamientos conceptuales audaces porque operan a contracorriente de opciones lingüísticas y filosóficas de la postguerra: la centralidad del nombre frente a la función predicativa; la definición del nombre al margen de la tradición gramatical, lógica y lingüística⁴. Pese a las apariencias, las dos operaciones están íntimamente ligadas: dar una consistencia ontológica a los nombres significa ir más allá de la obsesión predicativa y categorial en el estudio del lenguaje; y a la inversa, considerar el lenguaje como un espacio de indeterminación ontológica obliga a hacer de los nombres operadores ontológicos y no unidades semánticas primitivas. Así que la pregunta ya no será qué deviene el lenguaje en un nombre —o cuál es el papel del nombre en la capacidad del lenguaje de decir algo a propósito de algo— sino más bien: ¿qué les sucede a las cosas y al mundo a causa de la existencia de los nombres? ¿De qué modo el *hecho* de que no solo haya cosas y sujetos, sino también *nombres* de los unos y los otros, es susceptible de cambiar no solo el *funcionamiento del mundo* sino también su estructura y su existencia?

En primer lugar, la predicación misma no es una simple estructura lingüística sino el motor oculto de toda ontología occidental: en páginas muy densas Agamben ha mostrado cómo la predicación es “el dispositivo ontológico que Aristóteles deja a la filosofía occidental, la escisión del ser en esencia y existencia y la introducción del tiempo en el ser”⁵. Se trata de un diagnóstico muy riguroso: “decir algo de algo” significa siempre presuponer una fractura en el ser entre el sujeto de la predicación —la sustancia, la realidad individual— y la cualidad, el atributo, la propiedad. Por decirlo en los términos del tratado que más profundamente marcó al aristotelismo medieval, decir de una cosa que es buena significa negar que esta sea lo bueno. La predicación está de este modo en el origen de la articulación ontológica entre la existencia singular del sujeto y la universalidad de los atributos, es decir, de la fractura entre “ser” y “decir”. En contra de la tradición que hace del lenguaje el espacio de la predicación, Agamben muestra que es gracias a los nombres que todo lenguaje es posible, antes de toda forma de predicación, antes de toda frase. El nombre es la fuente primitiva y originaria del *logos*: son,

⁴ Esto proyecta la filosofía de los nombres agambenianos mucho más allá del debate que ha sido animado en el siglo XX por Frege, Russell, Searle, Kripke y otros. En varias ocasiones, Agamben presenta su nominalismo trascendental como una interpretación de la teoría

de las ideas de Platón. Ver Giorgio Agamben, *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018.

⁵ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Valencia, Pretextos 2018.

por lo tanto, los nombres los que hacen existir el pensamiento (y no solamente la argumentación o el silogismo), y es gracias a los nombres y en los nombres que el hombre vive como *zoon logon echon*, como vida en el *logos*. La razón es el espacio de los nombres, y es así a través de los nombres y en los nombres que la filosofía *puede* tener lugar.

La prioridad del nombre sobre la predicación y la argumentación no es de orden puramente lingüística: no es una cuestión pragmática ni semántica. Ciertamente, para que haya algo como la predicación o la argumentación tiene que haber un nombre (primado pragmático) e, inversamente, al argumentar y al predicar continuamos predicando algo –un *Sachverhalt*, un *esse objectivum*, un estado de cosas que existen realmente o no. Pero el primado es de orden ontológico, en un sentido más profundo que cualquier jerarquía interna al funcionamiento del lenguaje.

La intuición de Agamben ha sido la naturaleza presemántica de todo nombre: un nombre no es una herramienta de significado, sino un modo de ser de la cosa nombrada. “El nombre es [...]un atributo ontológico de la cosa y no una marca exterior”. El nombre es el “ser-dicho” que “no debe ser en absoluto concebido como un ser en el espíritu, dependiente de la relación cognitiva de un sujeto: es más bien la cualidad o el carácter que el ser recibe en tanto es dicho, en tanto que siempre ya ha recibido un nombre”⁶. De modo que la pregunta es: ¿qué estatuto y consistencia adquiere una cosa a causa de este atributo ontológico? ¿Qué deviene toda cosa en su nombre? Hacerse esta pregunta significa ante todo negar la realidad puramente lógica y lingüística del nombre para hacer de él un espacio *metafísico*, en el que toda cosa entra en relación con su ser. El nombre es el espacio del debilitamiento del ser, el lugar donde todo ser deviene *ens debilissimum*: “El *ens debilissimum* es el ser-dicho, el nombre”. Por eso “si tratamos de capturar el ser-dicho, se nos cuela entre los dedos”. En los nombres las cosas adquieren otro rostro. A la inversa, si una cosa no coincide con su ser “es solamente porque el ser ha sido nombrado”⁷. La relación ontológica fundamental es “entre el ser y su ser nombrado”, entre una cosa y su “decibilidad”, que no es “un atributo ni mental ni lingüístico, sino ontológico”.

33 |

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

En su nombre una cosa no adquiere una determinación suplementaria: no hay un ser tal que se añada a la colección de propiedades y cualidades que lo caracterizan. Al contrario, en su nombre toda cosa parece experimentar una indeterminación radical. Ser llamado, ser dicho no significa recibir una identidad ontológica o una pertenencia a un género específico, sino transformar su identidad en algo que puede ser compartido.

El nombre no es “otra cosa” en relación con la cosa de la que es ejemplo: es la cosa misma, en la medida en que exige ser dicha y pensada. Un nombre es la *exigencia* de una cosa de poder ser conocida. Y si “no es lo posible lo que exige existir, sino es más bien lo real lo que exige su propia posibilidad”, en su nombre toda cosa expresa no su identidad, sino ella misma en tanto que posibilidad, y posibilidad de ser pensada: *pensaturientia*. Al contrario, el ser-dicho del mundo es *anónimo*, sin nombre: no hay ninguna esencia anterior a la “decibilidad” de toda cosa. Y el pensamiento no existe antes de las diferentes maneras específicas de la palabra, es inmediatamente diseminado en las formas infinitas de la palabra. La razón no es sino el laboratorio en el que toda cosa reinventa su forma de existir y ser pensado, es —gracias al lenguaje y a los nombres— la gran modista del mundo, el espacio que permite a toda cosa diferenciarse de sí misma. Es porque las cosas tienen un *nombre* —y que, por lo tanto, son dichas— que el ser coincide con sus maneras: “La ontología modal tiene lugar en el hecho primordial que Aristóteles se limita a presuponer sin tematizar —que el ser siempre se dice a sí mismo: *to on legetai*”. En lugar de pensar la cosa material como una individuación concreta de una esencia universal, es necesario reconocer que el hecho de llevar un nombre, su “ser en el lenguaje”, define el ser de la cosa como manera. Si el nombre es lo trascendental, es porque todo se dice de muchas maneras.

34 |

Un mundo cualsea

Estamos acostumbrados a considerar el momento en el que “el lenguaje aparece en el ser viviente” como el instante de la antropogénesis: es solo cuando el viviente “ha puesto en juego en el lenguaje su propia vida natural” que el hombre nace. Y, sin embargo, sería un error limitarse al simple punto de vista de la historia humana. Ciertamente, el nombre ha producido “la fractura entre vida y lenguaje, entre ser viviente y ser

⁸ Ibid.

hablante”, pero es también el lugar de “la rearticulación histórica, continuamente renovada, de lo que había sido dividido”⁸. Y, sobre todo, en tanto que “atributo ontológico de la cosa” –de toda cosa posible, existente o no existente– todo nombre es más bien una formación cósmica: no es la expresión de una historia humana demasiado humana, sino la realidad imperceptible de un proceso cósmico en el que el sujeto es el *mundo* en cuanto tal. Es únicamente por esta razón que la emergencia del nombre no puede ser descrita como un fenómeno lingüístico o mental: es la respiración propia del *mundo*, el aliento perpetuo del cosmos. Nombrar no es simplemente significar, hacer referencia a algo que está más allá del nombre, sino abrir la cosa -a toda cosa- a una vida suplementaria en la que sus relaciones con los otros y con los mundos toman una forma diferente.

A diferencia de lo que sucede en la predicación, no solo el nombre es anterior a toda distinción entre sujeto y predicado, sino que también precede a la distinción entre palabras, cosas y conceptos. Un nombre no significa ni el sujeto individual indecible ni sus predicados universales, sino el testimonio de la imposibilidad de su distinción. Decir “perro” significa negar toda distinción entre la cualidad (el ser-perro) y el sujeto individual que la sostiene: negar toda distinción entre las diferentes cualidades (tener un pelo de este u otro color, ladrar, ser un animal, ser capaz de moverse); afirmar que toda distinción entre los sujetos debe hacerse a través de las cualidades. Si la predicación presupone y produce la división ontológica entre ser y esencia, identidad y existencia, sustancia y cualidad, en el nombre todo parece definirse en la indiferencia entre eccidencia y universalidad, ser-tal abstracto y existencia en el aquí y el ahora: en efecto, es solo gracias al artículo que se reintroduce esta tensión. Pero el nombre es igualmente el espacio de la indiferencia entre la unidad y la multiplicidad de los predicados: un nombre condensa en un único concepto la totalidad de las propiedades de un ser, destruyendo toda jerarquía entre sustancia y accidente, ser tal y ser esto: en el nombre “rosa” los atributos de ser roja y verde, ser una flor, ser una imagen o ser una cosa parecen confundirse entre sí, sin que exista una prioridad. De este modo, en los nombres propios, historia y ontología ya no se dejan distinguir: “Matteo” será un hombre, pero también nuestro hermano, la persona que nos dejó, la expresión que marcaba su rostro en un momento inolvidable, las gafas que llevaba, sin que se puedan verdaderamente distinguir los predicados inmanentes a su esencia y los acontecimientos que marcaron su destino. El nombre es anterior a la distinción entre predicado analítico y predicado sintético: como en la mónada

leibiniziana, en su nombre propio una cosa parece poder coincidir tendencialmente con los límites de su mundo. El nombre es el nombre de no importa que atributo y de no importa que acontecimiento de la cosa nombrada, sin orden, sin jerarquía, sin distinción: todo en él está suspendido como en la atmósfera. En el espacio del nombre la sustancia se mezcla así con todas sus propiedades, todo atributo se mezcla con cualquier otro atributo, y el individuo deviene inseparable del mundo y por tanto de toda otra cosa. En la lengua, el nombre es lo que es la atmósfera en la naturaleza, y el espacio de los nombres es un espacio de no separación o de interioridad absoluta: todo está *en* el nombre y *por* él; lo podemos decir con Anaxágoras, “*pan en panti*”, “todo está en todo”. A la inversa, para que haya *un nombre*, todo debe poder participar de todo y mezclarse con lo otro. Por el nombre, y en su nombre, todo existe y debe existir como *atmósfera*: negando toda jerarquía en la propiedad, poniendo en cuestión la diferencia entre sustancia y accidente, borrando toda distancia entre historia y estructura. Si la predicación era una estructura de la separación, la nominación será una estructura de la mezcla absoluta. La mezcla, a su vez, es la absolutización de la lógica del ser cual-sea: porque un nombre expresa el ser tal de toda cosa sin reemitirlo a una clase o a una pertenencia. Es como si un nombre propio incluyese en sí mismo (pero no según una relación semántica) la totalidad del mundo, la totalidad de los atributos y de los nombres según diferentes grados de intensidad. El nombre se convierte en Agamben, exactamente como en Proust, en “un ambiente real en el cual” es posible “sumergirse”⁹.

La filosofía de los nombres de Agamben no es una variante filosófica de la lingüística sino una nueva cosmología. Observado desde la existencia de y en los nombres, el universo parece darse a ver de forma diferente de lo que la física y la cosmología nos hace creer, siendo una nueva geometría lo que se perfila. El cosmos ya no representa una esfera, un plan o un horizonte que incluya en sí mismo todos los seres: no es la totalidad de las cosas (*ta panta*), ni una unidad que trascienda sus elementos (el Uno o Dios), ni el *fundamento* o la *raíz* (*ground ou Grund*). El mundo es el lugar de los nombres, de su vida. En este espacio puramente analógico, donde todo es ejemplar, cada ser tal coincide con un ser cual-sea. El nombre es

⁹ Marcel Proust, *Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza, 1989, p. 236: “... Al no pensar en los nombres como un ideal inaccesible sino como un ambiente real en el que iría a sumergirme [...]”

el ser cualsea de toda cosa: el laboratorio de la fusión de la sustancia y del atributo, de las diferentes propiedades entre ellas, de la historia y de la naturaleza, del mundo y del individuo. Esta fusión no es un proceso puramente lógico: es de naturaleza *física*. En el nombre toda cosa deviene un mundo, y el mundo ya no es el horizonte último inalcanzable que se da solamente al final del tiempo y en el extremo del espacio, sino lo que coincide intensamente con cualquiera de sus objetos. Y es solo gracias a los nombres y en los nombres que las cosas salen de su aislamiento y se reencuentran con el mundo. Tratar con nombres ya no significa estar en un espacio infinito que contiene todo, sino poder hacer la experiencia del mundo desde de cualquier objeto o acontecimiento. El nombre es el *logos* del ser cualsea. Todo nombre hace mundo y el mundo existe solo en el nombre y en tanto que nombre: es la atmósfera. La filosofía, así, no será nunca sino el cuidado de los nombres, su juego, su teoría infinita.

Pensar la voz absolutamente

Rodrigo Karmy Bolton*

* Profesor del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

A Vinicius Honesko que me dijo que Categorie Italiane era un libro esencial.

Quizás, el delirio de la filosofía fue haber traído una cierta experiencia de felicidad al mundo. Nada más, nada menos. Hacer la experiencia de la felicidad es traer la levedad de una pasión que necesariamente ha de enfrentarse con otras que le despotenciaron y capturaron al interior de un *corpus* teológico del cual ésta jamás se pudo desprender. Un rumor atravesó a la *falsafa* —la filosofía cultivada en el mundo árabe e islámico clásico— en su enfrentamiento contra el *kalam* (la teología), y es que, según se decía, Al Farabi —conocido como el “Segundo Maestro” después de Aristóteles— habría dicho que la vida después de la muerte era un verdadero “cuento de viejas”¹. La fama de la filosofía se juega en proponer la posibilidad de la felicidad en la tierra.

39 |

¹ Es lo que cuenta Averroes en su *Epístola sobre la conjunción del intelecto agente* de la cual sólo tenemos el ejemplar traducido al hebreo por Moshe Narboni en el

siglo XIV. En: Augusto Illuminatti *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia sulli scritti sulli Averroè*, Manifesto libri, Torino, 1996.

Ni los teólogos musulmanes ni los cristianos aceptarán tal posibilidad: cuando la potencia de la filosofía ingresa a los pasillos de las nacientes universidades latinas, la querella que había tenido en el mundo árabe e islámico clásico es reproducida con dosis de violencia muy similares, aunque con contornos institucionales diferentes: a diferencia de lo acontecido con la *falsafa* que, en virtud de su conflicto permanente, conservó su autonomía respecto de la teología, la Iglesia católica vigilará cada texto que ingrese a las aulas universitarias para velar por la coherencia de la doctrina cristiana, sometiendo así a la filosofía a la doctrina considerada mas sagrada: la teología. ¿Qué se juega aquí? Ante todo, el placer del pensamiento, la felicidad como una experiencia que puede darse en la tierra. No en un más allá, no después de la muerte, sino aquí y ahora. La felicidad es posible. Tal es la única y verdadera apuesta de la filosofía. Todo lo demás, podrá ser un “cuento de viejas”.

Insistamos: la filosofía no trató simplemente de la “verdad”, sino de la “felicidad”. Posiblemente, el primer gesto de asombro que le dio lugar, no fue más que esa contemplación en la que el “yo” se suspende, y las formas, el cosmos, los cuerpos danzan como susurros sobre la brisa, pregnantes insectos que abisman la bocanada del cielo. Felicidad como experiencia del asombro que, como supo Averroes, abre una vía media entre las opiniones y los dogmas, entre el pueblo y sus clérigos, desactivando la perversa alianza que podía tener lugar entre ellos, desactivando lo que, frecuentemente, ha sido denominado como “onto-teo-logía”.

Justamente, en el momento en que tal verdad era concebida como un “desocultar” (*alètheia*), implicaba tanto suspender las formas de las cosas por las que se nos dirige a las “cosas mismas” para su contemplación (*bios theorethikós*) como de las máscaras que pueblan al poder, con las que el filósofo atenta contra la ciudad (*bios politikós*). “Decir la verdad” –la *parresia* identificada como el “decir veraz” en los últimos cursos dictados por Michel Foucault– será, a su vez, el gesto por el que se afirma la existencia de la felicidad en la tierra². “Decir la verdad” significa hacer la experiencia aletúrgica (de la *alètheia*) en la que se descubre que no hay nada ni nadie tras las formas, ni tras las máscaras. Cuerpo y verdad son

² Véase al respecto el rescate que hace Foucault de la figura del cínic en la inmanencia que éste planteaba entre vida y verdad. El término central para Foucault aquí es justamente el de “aleturgia” como aquél “des-

ocultamiento” por el que el *nómos* de la ciudad se ve inmediatamente interpelado. Michel Foucault, *El coraje de la verdad. Cursos en el Collège de France, 1983-1984*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

una y la misma danza. “Decir la verdad” será, una verdadera burla con la que el discurso filosófico se ríe del poder. Risa desatada por un uso de los cuerpos que destituye la máscara del poder y que descubre que tras ella no hay un sujeto-supuesto-saber esperando por nosotros.

Y, sin embargo, la deriva de la filosofía se dejará capturar por el mismo poder cuando éste termine por convertir a la *alètheia* en una noción propiamente teológica de “verdad” (en la que distinguirá lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo) con la podrá dejar atrás la experiencia de la felicidad que hacía de su discurso uno de los más amenazantes para los poderes establecidos. La filosofía dejó su experiencia, ya no se dispuso como forma de vida, sino que escindió al conocimiento de la vida, al ser de la *praxis*, al saber de la experiencia, articulándose en la forma de la onto-teo-logía.

Que la filosofía pueda concebirse como un decir capaz de experimentar el placer del pensamiento y proponerse al ethos de la felicidad como posibilidad “en la tierra” denunciando al “cuento de viejas” teológico, implica atravesar las diversas formas en las que dicha felicidad ha podido ser aplastada, domada, desarticulada. Desde Agustín de Hipona, pasando por Tomás de Aquino hasta Immanuel Kant, la felicidad (aquello que en algún momento se llamó *beatitud*) fue considerado como algo a lo que los vivos no podían gozar. La domesticación teológica de la filosofía —domesticación directa sobre la potencia de los cuerpos— introdujo en ella un dispositivo milenario, antiguo y, sin embargo, que mantiene su eficacia: el sacrificio. En ella, se escindió la potencia de los cuerpos instalando la presencia de la “tragedia” como aquella específica forma de culpabilización de una vida que en principio habría sido considerada inocente.

41 |

Que el sacrificio y, junto a ello, la investidura sagrada de la vida desaten culpa y profundicen las pasiones tristes inoculadas por la teología es algo respecto de lo cual el pensamiento de Giorgio Agamben resultará estar particularmente preocupado. En efecto, si la filosofía no es más que el gesto de una pasión feliz, el trabajo de Agamben debiéramos calificarlo bajo el paradigma de lo “cómic”. Bajo la metafísica aristotélica que pone el acento sobre el acto descansa, intacta, una ontología de la potencia; en las múltiples máquinas del poder y sus efectos gloriosos, aún habita el trono vacío; en la extrema violencia del estado de excepción, la posibilidad de su propia revocación; en toda operosidad una inoperosidad que todo lo complica y abre. No todo era máquina, no todo era tristeza ni terror bajo su sombra habitaba la posibilidad de que las

formas, máquinas y poderes también podían sonreír. En los restos de las “formas de operosidad” otras formas de “inoperosidad” salen al camino³.

No en otra parte, sino en el mismo centro del infierno. No en un más allá, sino en el mismo núcleo del peligro. La felicidad agambeniana —es decir, su pensamiento como lugar de la *alètheia*— aferra para sí la apuesta por la inmanencia. La felicidad agita como lo impensado que no acontece aquí como *negatividad* sino como una afirmación radical en la que se juega una singular noción de potencia que recorre los “bajos fondos” de la tradición. Occidente sería la cultura que habría convertido la potencia en poder, la inoperosidad en operosidad, el *ethos* en deber, la *praxis* en *oikonomía*, en suma, la felicidad en obediencia⁴. En este registro, pensar lo impensado, significa llevar la “tragedia” de las máquinas hacia su disolución propiamente “cómica”.

Pues el término “comedia” no designa aquí cualquier cosa, sino la *alètheia* como desactivación de la investidura sagrada del poder, mostrando que tras ella no hay nada más que el único fundamento de la violencia no será más que la violencia del fundamento. “Cómico”, sería la operación de disolución sin retorno del fundamento y, en ello, la suspensión de las formas de operosidad en cuyo *momentum* las máquinas dejan simplemente de funcionar. “Cómico” define el desocultar de una grieta abierta entre naturaleza y cultura, una discontinuidad entre vida y lenguaje que exhibe su carácter insustancial, sus dispositivos, el carácter ridículo de sus modos de funcionamiento, la *destitución* —si se quiere— de sus formas. Porque la “comicidad” remite a un “hilo secreto” de la tradición filosófica que se encuentra en la veta abierta por Averroes y el averroísmo y que asoma en el singular título con el que Dante Alighieri titulará a una de sus obras más decisivas: *La Divina Comedia*.

¿Qué designa Dante con el término “comedia”? Esta será la pregunta que Agamben contesta en un pequeño texto titulado *Comedia* publicado en la colección de ensayos que componen *Categorie Italiane. Studi di poetica e di letteratura* de 2010⁵. Dicho texto constituirá uno de los lugares en los que el autor condensa su “tentativa” de desactivación de lo sagrado

³ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.

⁴ Hamid Dabashi, *Postorientalism. Knowledge and power in a time of terror*, New Jersey, New Brunswick, 2015.

⁵ Giorgio Agamben, *El final del poema. Estudios de poética y literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016.

que, en su saga *Homo sacer*, Agamben considera como la cifra arqueológica de la modernidad. No habrá desarticulación de lo sagrado, sin esta forma singular de “comedia” en la que Dante abre una grieta entre la “naturaleza y la persona”. Diremos, a su vez (aunque Agamben no lo hace) que tal “comedia” *será un modo de leer la alètheia como gesto*.

Para Agamben, no habrá posibilidad de desactivar la eterna “justificación” que la filosofía habría hecho de la violencia sin atravesar los espectros de Dante y Averroes. Exhibir el trono vacío, abrir la *praxis* capturada por la violencia sacrificial, constituirá el gesto agambeniano por excelencia; una *alètheia* que “desoculta” el que tras toda máquina no hay nadie ni nada, que las formas de operosidad carecen de sustancia pues están enteramente vacías. Tal singular descubrimiento constituiría una forma de restituir el *uso común* respecto de la sacralización “trágica” impuesta por las diversas máquinas del poder.

Sostendremos que lo que Agamben denomina en este pequeño texto bajo el título “comedia” resulta ser el paradigma con el que propone la superación de la filosofía más allá del “misterio sacrificial” que le ha dado sustento. A esta luz, según Agamben, la *filosofía habría permanecido ella misma como un impensado*, en la medida que su afirmación de una “vida feliz” habría quedado trunca en virtud de su aceptación de la premisa sacrificial y su violencia. El gesto agambeniano consistirá en tomar el olvidado trazo dejado por la “comedia” y reinterpretar la *alètheia* como un tipo de desocultar capaz de desactivar las máscaras del poder establecido. La apuesta de la filosofía —para realizarse como tal— sería la de liberar a la *praxis* humana del dispositivo sacrificial, cuestión que sólo podrá realizarse a partir del paradigma cómico presente en la vía propiamente “averroísta” (que para Agamben será equivalente al gesto paulino en el que la Ley es depuesta) presente en Dante.

Voz

En 1982 Giorgio Agamben publica *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. En él, Agamben expone las ideas desarrolladas en un singular seminario realizado entre el invierno de 1979 y el verano de 1980 en el que se problematiza radicalmente la idea de la negatividad como (in) fundamento de la deriva onto-teo-lógica occidental. Ante todo, se trata de interrogar el modo en que la negatividad ínsita a dicha deriva se vincula o no —y de qué naturaleza sería tal

vínculo si lo hubiera— con el lenguaje. Para ello, Agamben recurre a dos pensadores: Hegel y Heidegger, el “pensador del fin” y el del “principio”; puesto que ambos habrían llevado al extremo la interrogante acerca de las posibles relaciones entre negatividad y lenguaje: “El seminario, que desarrolla estas interrogaciones, se presenta como un seminario sobre el lugar de la negatividad. En el transcurso de la investigación apareció, en efecto, que el nexo entre lenguaje y muerte no podía iluminarse sin que se esclareciese, a la vez, el problema de lo negativo. Tanto la ‘facultad’ del lenguaje como la ‘facultad’ de la muerte, en cuanto abre al hombre su morada más propia, abren y revelan esa morada como ya siempre atravesada por la negatividad que se funda en ella. En cuanto que es el hablante y el mortal, el hombre es, en palabras de Hegel, el ser negativo que ‘es lo que no es y no es lo que es’, o, según las palabras de Heidegger, el ‘lugar-teniente (*Platzhalter*) de la nada”⁶. Crucial resulta para Agamben inscribir a Hegel y Heidegger al interior de una tradición que, a través de sus respectivos pensamientos, ha visto el (in) fundamento negativo sobre el cual opera su violencia: “Si metafísica es aquél pensamiento que pone en el origen la voz (*phoné*), es verdad también que esa voz es pensada, desde el principio, como quitada, como Voz. Identificar —recalca Agamben refiriéndose a Jaques Derrida— el horizonte de la metafísica simplemente con la supremacía de la *phoné*, y creer, por eso, poder rebasar ese horizonte a través del gramma significa pensarla metafísica sin la negatividad que le es coesencial. La metafísica —subraya Agamben— es siempre ya gramatología y ésta es fundamentología, en el sentido de que al *gramma* (a la Voz) incumbe la función de fundamento ontológico negativo”⁷. En una querella con la *Gramatología* desarrollada por Derrida que había sido abierta ya en 1977 con la publicación de *Estancias. La palabra y el fantasma en la filosofía occidental*, y que permanecerá vigente hasta sus últimos escritos, Agamben juega su concepción acerca de la metafísica como aquella tradición basada en el paradójico “fundamento ontológico negativo” y, por tanto, en el problema, según el cual, la metafísica sería desde el principio una *gramatología*. Como tal, la metafísica habría pensado el nexo entre vida y lenguaje exclusivamente en razón de lo que Agamben denomina una Voz: la *phoné* animal “quitada” sobre cuyo abismo se erigirá el *lógos* humano. El periplo de la metafísica occidental será, entonces, el del

⁶ Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 9.

⁷ *Ibíd.*, p. 71.

devenir humano en base una exclusión originaria o de un “fundamento ontológico negativo” que será definido por la Voz, en cuanto “quitada”. Ahora bien, en el transcurso del seminario se llega a un momento clave: el *Excursus 7 (después de la última jornada)*. En él, Agamben expone paso a paso el problema del “fundamento ontológico negativo” que ha venido desarrollando y lo vincula a una figura milenaria que, condensando el lugar excluyente por el que se ha descubierto la Voz, será clave para sus trabajos posteriores: la figura del *homo sacer*. Atendamos al razonamiento del propio Agamben quien comienza su *excursus* preguntando: “¿Cómo es posible pensar la Voz en sí misma, pensar el tiempo absoluto?”⁸ En su perspectiva, tanto Hegel como Heidegger habrían intentado alcanzar dicho proyecto sin realizarlo del todo. Por esta razón, plantea Agamben, el pensamiento de Hegel acerca del Absoluto y de Heidegger en torno al *Ereignis*, encuentran a la vez, una estrecha proximidad y divergencia: Hegel pensará lo *Absoluto* hacia el pasado, lo cual implicaría pensar la Voz misma absolviéndola de su “haber-sido” y pensarla como realización de un retorno a sí.

Con ello, la Voz (una *phoné* quitada y suspendida como “haber-sido”) se absuelve en el cumplimiento mismo del tiempo: “El espíritu puede captarse a sí mismo como absoluto únicamente al fin del tiempo”⁹. Por su parte, el proyecto de Heidegger intentará pensar la Voz en sí misma como aquello que se da ser y tiempo, absolviendo la Voz en la forma de una pura relación de donación, un *Ereignis*: “Heidegger intenta pensar la Voz en sí misma, no ya simplemente como mera estructura lógico-diferencial y como relación puramente negativa de ser y tiempo, sino como lo que da y concuerda ser y tiempo”¹⁰. El *Ereignis* no se despliega hacia el concepto (*Begriff*), sino que se mantiene recogido sobre sí, manteniéndose como un inicio radical que sólo un pensamiento memorial (*Andenken*) puede alcanzar. Ser y tiempo no aparecerán en Heidegger como “dos preexistentes” —dice Agamben— sino como una pura relación de donación, lo que “da”, en una abertura radical que expresa a la Voz (*phoné*) como animalidad excluida, desde cuyo vacío, podrá tener lugar todo discurso (*lógos*). Si la metafísica occidental es aquél pensamiento en la que la Voz opera como el “haber-sido” que abre el espacio para el “tener-lugar” del lenguaje que, sin embargo, ha sido pensada como “fundamento ontológico

⁸ Giorgio Agamben. *El lenguaje y la muerte*. op.cit. p. 159.

⁹ *Ibíd.*, p. 160.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 162.

negativo”, este pensamiento nunca se habría hecho cargo de la *Voz en sí misma*, sino tan sólo del discurso que ha tenido lugar a partir de ella. Hegel y Heidegger constituirán para Agamben dos intentos radicales de pensar la Voz en sí misma, el primero en la forma del *Absoluto* como cumplimiento del tiempo, el segundo en la forma del *Ereignis* como un acontecimiento apropiador capaz de dar ser y tiempo. Sin embargo, Agamben advierte un límite en esos dos intentos, en la medida que, tanto Hegel como Heidegger, si bien habrían traído la Voz “en sí misma” al pensamiento, habrían mantenido intacto su carácter propiamente “negativo”. En ese sentido, Agamben advierte que, si bien hay una diferencia entre el pensamiento del final (Hegel) y el pensamiento del inicio (Heidegger), pervive a su vez una “proximidad” en que Hegel y Heidegger constituirían la consumación nihilista de una metafísica que no ha podido traer a la luz la pregunta que, en la perspectiva agambeniana, constituiría la más radical de todas: “¿Es posible absolver la Voz de su constitutiva negatividad, pensar la Voz absolutamente?”¹¹.

En Hegel y Heidegger, la Voz habría ingresado al campo del pensamiento, sólo al precio de haber mantenido su carácter constitutivamente negativo: “Puesto que tanto el Absoluto como el *Ereignis* están orientados hacia un haber sido, un *Gewesen*, del que representan la consumación, los lineamientos de una humanidad verdaderamente absuelta, absufacea —o sea integralmente sin destino— siguen quedando en la sombra”¹². Pensar la Voz en sí misma significaría, pues, ir más allá del “fundamento ontológico negativo” desde el cual ha sido pensada. Liberar a la Voz de su estatuto negativo implicará ya no identificarla con el “haber sido” y, por tanto, con la “*phoné* quitada” sobre la cual el animal deviene humano, sino a la inversa, plantearla como lo “nunca sido”, una Voz liberada de su estatuto negativo, de su indecibilidad transmitida históricamente: dejar de lado la *gramatología* de la Voz significa absolverla de una de las prácticas más antiguas de la humanidad: “Que el hombre, el animal que tiene el lenguaje, sea, en cuanto tal, el infundado, que no tenga fundamento sino en su propio hacer (en la propia ‘violencia’) es, en efecto, una verdad tan antigua, que se encuentra ya en la base de la más vieja práctica religiosa de la humanidad: el sacrificio [...] En el centro del sacrificio está, en efecto, un hacer determina-

¹¹ Ibid., p. 163.

¹² Ibid., pp. 166-167.

do que, como tal, queda separado y objeto de exclusión, se convierte en sacer y es, por eso mismo, investido de una serie de prohibiciones y de prescripciones rituales”¹³. El sacrificio proporcionaría la “ficción de un inicio” y captura lo que Agamben llama aquí la *praxis* humana. Si esta última será lo que mucho más tarde Agamben caracterizará bajo el término “inoperosidad”, su inscripción de la Voz en la negatividad de un “haber sido” captura el infundamento de la *praxis* humana al interior del denominado “mitologema sacrificial”. Y, sin embargo, el periplo que va desde Hegel a Heidegger parece exigir una suerte de inversión radical del problema en orden a mostrar su *impensado*: liberar a la Voz que había sido capturada por la deriva sacrificial y mostrar el carácter infundamentado —si se quiere potencial— de la *praxis* humana.

Lejos de remitir dicha *praxis* a la captura a la que le subroga el dispositivo sacrificial, Agamben pretende llevar a la filosofía más allá de aquél “fundamento ontológico negativo”: “También la filosofía —dice Agamben— a través del mitologema de la Voz, piensa el infundamento del hombre y se da un pensamiento de él. La filosofía es mas bien precisamente la fundación del hombre en cuanto humano (es decir, en cuanto viviente que tiene el lógos), la tentativa de absolver al hombre de su infundamento y de la indecibilidad del misterio sacrificial”¹⁴. Como muestra Hegel y Heidegger, hasta ahora la filosofía no ha podido más que pensar a partir del “mitologema de la Voz”. Sin embargo, su exigencia va más allá de él, toda vez que habría surgido como la “tentativa” de “absolver al hombre” del “misterio sacrificial”.

¿Qué es la filosofía? Para Agamben, la filosofía es el discurso capaz de destrabar la *praxis* del “misterio sacrificial” desactivando así al “mitologema de la Voz” que actúa su presupuesto. La filosofía no debe terminar por “justificar” la violencia sacrificial, dirá Agamben, sino desactivarla, restituyendo lo impensado de la *praxis* humana que se aloja en su interior. La filosofía ha de liberar la *praxis* de lo sagrado, volcar al “haber-sido” de la Voz en el “nunca sido” de una voz que no puede más que coincidir con el lenguaje. No se trata de un “más allá” del lenguaje como pretenderá la sigética presente en las derivas místicas, sino de una potencia inmanente al propio uso del lenguaje: será al interior del propio

¹³ *ibíd.*, pp. 167-168.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 169.

lenguaje —y no en un “afuera” presupuesto a él, donde tenga lugar aquello que llamamos “experiencia”, su no lugar. La “tentativa” agambeniana consistirá en conjurar cualquier “justificación” de la violencia a favor de una *praxis* liberada de su captura sacrificial y hacer de la filosofía una experiencia que brota de la inadecuación entre el viviente y el lenguaje. Tal experiencia se jugará la *a-fonía* de una Voz como una potencia o un no-lugar inmanente al propio lenguaje. Nada habrá tras el lenguaje: no habrá presupuesto, ni siquiera un fondo o algún principio sobre el cual “justificar” la violencia. En este plano, la filosofía será el movimiento que empuja al sacrificio hacia su grado cero, el punto en que lo que estaba excluido, capturado y remitido a una esfera sagrada —el *homo sacer*— es restituido a su carácter común (la *praxis* como lo más superficial y decisivo de la experiencia humana). En otras palabras, la filosofía será la “tentativa” por mostrar que la Voz no es nada más que un modo de *praxis* y que tras ella, que no habrá nada más que la superficialidad de la experiencia que en *Infancia e Historia* su texto de 1977, había denominado bajo el término *in-fancia*¹⁵.

Sacer

Si nos hemos referido a *El lenguaje y la muerte* ha sido porque consideramos que constituye un verdadero laboratorio conceptual de lo que, años más tarde, Agamben desarrollará en su saga *Homo sacer*. En efecto, lo que en el seminario de 1982 era planteado bajo la rúbrica metafísica de la Voz como “Voz quitada”, en la saga *Homo sacer* aparecerá en la forma propiamente política del “estado de excepción”. Pero la saga *Homo sacer* no es unívoca, sino que se desenvuelve en tres ciclos problemáticos diferentes. Un primer ciclo se enfoca en la cuestión de la soberanía retomando los problemas abiertos por Carl Schmitt; un segundo ciclo plantea el debate en torno a la economía y se inserta en la discusión abierta por Michel Foucault; un tercer ciclo abre la discusión en torno a la cuestión del *uso* trabajando desde una lectura “averroísta” o “spinozista” si se quiere, de la expresión aristotélica consignada en las primeras páginas de *La política* y referidas originalmente al problema de la esclavitud: *el uso de los cuerpos*.

¹⁵ Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Una historia acerca de la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

El problema que atraviesa a los tres ciclos, quizás, pueda formularse en una sola pregunta: ¿cómo pensar una política radicalmente profana que, como tal, no atienda ni a la soberanía ni a la economía, sino tan sólo al *uso*? En otras palabras, ¿cómo desactivar al dispositivo sagrado con el que se inviste a la vida en la “política occidental” y que se ha consumado en las formas de ejercicio biopolíticos de la modernidad? ¿Cómo la “arqueología filosófica”¹⁶ –ese singular método propiamente “paradigmático”– puede absolver a lo humano del mentado “misterio sacrificial”?

2.1 “La pregunta ‘¿En qué forma posee el viviente el lenguaje?’ corresponde exactamente a esta otra: ‘¿En qué forma habita la nuda vida en la pólis?’ El viviente –dice Agamben– posee el lógos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la pólis dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política –termina el filósofo– se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el lógos”¹⁷. Incluida en la forma de una exclusión gracias al dispositivo “negativo” de la excepción, la vida desnuda (la *zoē*) funciona como la Voz lo hacía en *El lenguaje y la muerte*: operando como presupuesto de un determinado orden político. Y, por eso, en la perspectiva agambeniana, la modernidad no habría inaugurado nada nuevo, sino tan sólo, expuesto el “fundamento negativo” sobre el cual se erige la vida desnuda en la forma del biopoder.

En efecto, a diferencia de Foucault, para quien el biopoder constituía lo singular de la experiencia moderna, en la perspectiva de Agamben la política habría sido biopolítica desde que se planteó a la luz de la cesura sobre la vida operada por el mecanismo excepcionalista gracias al cual tiene lugar la articulación entre vida y lenguaje. Así, los diagnósticos tanto de Hannah Arendt como de Michel Foucault, según los cuales, no habría más política moderna que aquella que se funda sobre la figura del *animal laborans* (Arendt) o que se ejerce como biopoder (Foucault) adquiere en Agamben una inteligibilidad arqueológica a partir de la figura del *homo sacer*.

Porque para Agamben no se trata de simplemente de mostrar que la vida biológica ha ingresado decisivamente a los cálculos del poder, sino de in-

¹⁶ Giorgio Agamben, *Signatura Rerum. Sul Metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 17.

dicar que en dicha operación, sigue funcionando el antiguo dispositivo de la sacralidad del derecho romano anunciado por Festo: “Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio”¹⁸. Matable e insacrificable a la vez, sin pertenecer al derecho humano (esfera profana) ni al derecho divino (esfera religiosa), la vida del *homo sacer* configura una singular topología en la que, aceptada por el dispositivo del estado de excepción, la *doble exclusión* funcionará, al mismo tiempo, como una *doble aprehensión*. El derecho romano arcaico consignado por Festo expresa esa antigua figura con la que los hombres resolvieron el in-fundamento de la *praxis* vía el ejercicio incondicionado y “negativo” de una violencia soberana.

A esta luz, en tanto trabajo arqueológico, el *homo sacer* no es simplemente una figura del pasado, sino la cifra a través de la cual podemos contemplar el presente. En este sentido, la catástrofe de lo moderno está signada no por la desaparición de la figura del *sacer*, sino –tal como lo sugería Walter Benjamin en su *Para una crítica de la violencia*– por su incondicionada emancipación en la forma de la vida desnuda: “Si hoy ya no hay una figura determinable de antemano del hombre sagrado –dice Agamben– es, quizás, porque todos somos virtualmente *homines sacri*”¹⁹. En cuanto lo moderno cumple la consigna benjaminiana, según la cual, el *estado de excepción en que vivimos es la regla*²⁰, también cumple con revelar el carácter propiamente sagrado de la vida de los ciudadanos. Si todos somos “virtualmente” *homines sacri* es porque, de alguna u otra forma, todos estamos expuestos a la tanatopolítica de la excepción soberana.

La modernidad será el tiempo de la excepción, así como las vidas de sus contemporáneos serán enteramente sagradas. La vocación tanatopolítica de lo moderno reside exactamente en la sacralidad con la que inviste a los ciudadanos: en cuanto cifra arqueológica, el *homo sacer* muestra que, para la modernidad, en la medida que la vida se concibe como sagrada se expone enteramente a la incondicionalidad de la muerte: “[...] la sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación ‘política originaria’, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana”²¹. La sacrali-

¹⁸ Émile Benveniste, *El vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1995.

¹⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, op. cit. p. 147.

²⁰ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Lom, 2006.

²¹ Giorgio Agamben *Homo sacer*, op. cit. p. 111.

dad, que ya había sido puesta como problema crucial en *El lenguaje y la muerte*, no define una simple investidura religiosa, sino que constituye la “forma originaria” por la cual al vida desnuda es incluida en la forma de una exclusión al interior de un determinado orden jurídico-político. “Sacralidad” define, por tanto, una relación originaria del poder. Pero, tal relación funcionaría en base al dispositivo de excepción (esa “Voz quitada”) en la que la vida será incluida en la forma de una exclusión tanto del derecho humano como del derecho divino.

“Sagrada” designa una vida disponible al poder soberano o, como dirá Jean-Luc Nancy en un pequeño pero decisivo texto de 1990, “sagrada” será una vida “a-bando-nada” en la que la aplicación de la ley se resuelve en su más extrema desaplicación: “Consignado al absoluto de la ley, —escribe Nancy— el bandido es también abandonado fuera de toda su jurisdicción. Le ley del abandono quiere que la ley se aplique retirándose”²². Que la ley funcione retirándose significa que sólo puede volverse eficaz gracias al estado de excepción que ésta lleva consigo. El nexo vida-ley se instituye vía la excepción soberana y, en estos términos, no remite a ninguna “sustancia” que pudiera anudarlos de manera inextricable. Por esta razón, ley y excepción no son contrarios, sino dos polos de un mismo campo de fuerzas en el que se configura lo que Agamben advertirá en torno a la *doble exclusión* en la que habita la vida del *homo sacer*. En otras palabras, “sagrada” designa a toda vida que, a través del dispositivo del estado de excepción, es capturada por la ley.

La suspensión excepcional de la ley, a su vez, es el modo en que la propia ley captura a la vida o, lo que es igual: la aplicación de la ley implica su desaplicación en la forma de la excepción. A esta luz, se entiende porqué el “sistema” no puede sino funcionar en base a dos polos heterogéneos: un polo normativo y otro fáctico, uno que legisla y otro que ejecuta: “El sistema jurídico de Occidente —escribe Agamben— se presenta como una estructura doble, formada por dos elementos heterogéneos y, aún así, coordinados: uno normativo y jurídico en sentido estricto —que podemos aquí inscribir por comodidad bajo la rúbrica potestas— y uno anómico y metajurídico —que podemos llamar con el nombre de *auctoritas*”²³. *Auctoritas* y *potestas* constituyen los dos elementos hetero-

51 |

²² Jean-Luc Nancy, *L'essere abbandonato*, Macerata, Quodlibet. Macerata, 1996.

²³ Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, p. 154.

géneos de una misma “máquina” jurídico-política. Dos elementos que se unen y separan a la vez, gracias al dispositivo de la excepción que aceita su doble funcionamiento.

En cuanto “máquina” configurada en base a la funcionamiento de dos polos heterogéneos, la perspectiva agambeniana converge con la mirada foucaultea a la hora de pensar en el poder: el poder –todo poder– no será jamás una “sustancia” sino que mas bien se resolverá en una relación. No habrá “sustancia” tras la “máquina jurídico-política”, sino tan sólo la performatividad de la excepción en su ejercicio permanente por capturar la vida: el Estado de derecho y el derecho del Estado resultan una y la misma cosa, la norma y la excepción, la ley y su suspensión admiten una complicidad inmanente al interior de la misma máquina jurídico-política de Occidente. Sin embargo, en la perspectiva agambeniana, el forzamiento que la excepción provee para anudar y separar a la vez los dos elementos heterogéneos (produciéndolos en una máquina “bipolar”), implicará la posibilidad siempre cierta de su revocación.

Al igual como nos proponía en *El lenguaje y la muerte* habría algo *impensado* al interior de la propia máquina que sería posible dejar entrever: “Del estado de excepción efectivo –escribe Agamben remitiéndonos al debate entre Walter Benjamin y Carl Schmitt acerca del estatuto de la violencia– en el cual vivimos no es posible el regreso al estado de derecho, puesto que ahora están en cuestión los conceptos mismos de ‘estado’ y de ‘derecho’. Pero si es posible intentar detener la máquina, exhibir la ficción central, esto es, porque entre violencia y derecho, entre la vida y la norma, no existe ninguna articulación sustancial”²⁴. Si la sacralización de la vida se produce en virtud del mecanismo del estado de excepción que aceita la “máquina jurídico-política” en su doblez constitutivo, en la perspectiva agambeniana, no se trata de restituir el “Estado de derecho” una vez declarada la excepción, sino mas bien, de “intentar detener la máquina” exhibiendo la “ficción central” que muestra que el nexo entre violencia y derecho no es en absoluto algo “sustancial” sino un asunto enteramente forzado, alimentado exclusivamente por la violencia de la decisión y la decisión de la violencia.

²⁴ Ibid., p. 156. .

La posible interrupción de la performatividad maquinal revela que el nexo entre violencia y derecho pasa por la “negatividad” de la excepción antes que por la necesidad de una “sustancia”. Nada hay tras la máquina jurídico-política más que el dispositivo excepcionalista que la hace funcionar o, lo que es igual, tras la máquina no habrá más que un vacío. Y el gesto agambeniano consistirá no en mostrar la “realidad” oculta tras la apariencia ideológica de la máquina (operación que seguiría los ruidos de lo representacional), sino en exponer su vacío constitutivo. Porque la máquina no es más que un dispositivo bipolar en cuyo centro se anuda un vacío. Ninguna sustancia ni ningún sujeto le sostienen. Tan sólo el ejercicio decisionista de una violencia soberana que, gracias al dispositivo excepcional, es capaz de capturar a la vida para sí.

La posible interrupción de la máquina implicará su implosión, cuando al dejar descubierto su agujero constitutivo, exhibe los contornos de su *a-fonía*: “Exhibir el derecho en su no-relación con la vida y a la vida en su no-relación con el derecho significa abrir entre ellos un espacio para la acción humana, que en un momento dado reivindicaba para sí el nombre de ‘política’”²⁵. El término “política” designa en Agamben un campo abierto entre vida y derecho —aquella *praxis* liberada del dispositivo sacrificial indicada en *El lenguaje y la muerte*— que prescinde enteramente de la facticidad con la que funciona la excepción soberana. Una vida sin relación con el derecho deja de lado su investidura sagrada y, un derecho sin relación con la vida quedará exento de la “fuerza-de-ley” ejercida por la soberanía.

Una vida liberada del misterio sacrificial supuesto en el derecho no puede más que ser una “vida feliz”, y un derecho que ya no ejerce la sujeción de la vida será aquél que sólo se “estudia”. Y así, concluye Agamben, tal “no relación” de la vida para con el derecho no tiene nada que ver con recuperar un “estado originario perdido”: “[...] sino solamente el uso y la *praxis* humana que las potencias del derecho y del mito habían intentado capturar en el estado de excepción”²⁶. Como en *El lenguaje y la muerte*, Agamben insiste en la interrupción del nexo entre violencia y derecho (de la Voz negativa) en donde la acción se plantearía como un “medio puro” remitido exclusivamente al “uso” y no a la “propiedad”, la apuesta

²⁵ *Ibid.*, p. 157.

²⁶ *Ibid.*, p. 158.

por una “vida feliz” y no por una “vida sagrada” que, como hemos visto, no podrá sino estar (su) puesta por la desaparición del bando soberano.

2.2 El segundo ciclo de la saga está atravesado por el nombre de Michel Foucault y sus estudios en torno al problema de la gubernamentalidad desarrollados en sus clases del Collège de France en 1978 tituladas *Seguridad, Territorio, Población*²⁷. A partir de las consideraciones foucaulteanas, Agamben se interroga por el modo en que se ensambla la antigua figura cristiana de la *oikonomía* en el horizonte de la sacralidad, para lo cual termina por problematizar la relación entre poder y gloria que permitirá vincular la temática de la “gubernamentalidad” al surgimiento de la mentada “sociedad del espectáculo” entrevista por Guy Debord en 1967²⁸: ¿por qué el poder necesita de la gloria? ¿Por qué el poder requiere de una serie de aclamaciones eficaces, alabanzas y producción incondicionada de signos en los que realizarse? Serán las preguntas clave de esta nueva indagación que Agamben desarrollará desde *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*²⁹.

Para ello, Agamben sitúa en primer plano la genealogía del término griego *oikonomía* que será interpretado por la patrística como la gestión divina para la salvación de las almas (que lleva a Agamben a mostrar la continuidad con la noción latina de *dispotitio* y con el alemán *gestell*) apuntalando así una reflexión radical en torno al surgimiento de la economía política moderna (aquello que Foucault llamó bajo el término “gubernamentalidad” desde sus clases de 1978). ¿Cómo hacer que la inmanencia de la *oikonomía* se configure como tal y no se disemine en múltiples actos contingentes? En el fondo, ¿qué hace que pueda ensamblarse la violencia de una soberanía con la administración de un gobierno? En otros términos, ¿cómo una soberanía podrá realizar efectivamente su poder sobre la tierra?

Como indicamos, la genealogía agambeniana recurre al modo en que los Padres Griegos leyeron el término *oikonomía* en base al registro de la duplicidad configurada por las formas del Padre y el Hijo. El Padre —lugar de ejercicio soberano— y el Hijo —lugar de ejercicio económico—

²⁷ Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población. Clases en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

²⁸ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2003.

²⁹ Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

se articulan de tal modo que ensamblan lo que Agamben denomina una “máquina gubernamental”: “La doble estructura de la máquina gubernamental, que en *Stato di eccezione* (2003) aparecía en la correlación entre auctoritas y potestas toma aquí la forma de la articulación entre Reino y Gobierno y, por último, llega a interrogar la relación misma -que al principio no era tomada en cuenta- entre *oikonomía* y Gloria, entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica, dos aspectos que han quedado curiosamente descuidados tanto por los filósofos de la política como por los politólogos”³⁰. A propósito de la publicación de las clases pronunciadas por Foucault en 1978, Agamben experimenta un leve desplazamiento en sus investigaciones: el enfoque en torno a la “máquina jurídico-política” entrevista en *Estado de excepción*, es desplazado hacia lo que ahora el filósofo italiano denomina la “máquina gubernamental”.

Pero, la pregunta por el nexo que articula la “doble estructura” de la máquina gubernamental se mantiene intacto. Si éste había sido resuelto en el primer ciclo de la saga *Homo sacer* con la figura del estado de excepción, en el segundo ciclo de la saga, Agamben recurre a la performatividad propiamente teológica de las diferentes formas de glorificación. En este registro, la norma trascendente y el orden inmanente pueden articularse y separarse a la vez, gracias a la doble faz de la máquina gubernamental, en donde Reino y Gobierno, Padre e Hijo no dejan de articularse en una misma performatividad.

A diferencia de la apuesta foucaultiana centrada básicamente en el vínculo entre gubernamentalidad y modernidad, el trabajo agambeniano intenta mostrar la relación entre surgimiento de la gubernamentalidad y el auge del cristianismo: se trata de atender la problemática propiamente “teológica” ínsita a la misma tecnología gubernamental de los modernos. Para ello, Agamben toma como referencia el dispositivo glorioso cuya performatividad se expresa en la aclamación eficaz, las alabanzas y el conjunto de signos del poder que impregna la totalidad de la liturgia cristiana. Es clave entender que la pregunta agambeniana no es “teológica” puesto que no se formula en términos de “¿qué es la gloria?” sino en términos de “¿cómo funciona el dispositivo de la glorificación?” Se trata de atender su

³⁰ Ibid., p. 10.

pragmática antes que dilucidar una supuesta esencia, tentativa por dilucidar un dispositivo antes que preguntarse por el orden de una sustancia.

La tesis agambeniana desarrollada en *El Reino y la Gloria* es que las formas clásicas de glorificación que actuaban en el espacio restringido de la liturgia cristiana habrían terminado por impregnar el conjunto de la vida social configurando lo que Guy Debord denominó “sociedad del espectáculo”. En este sentido, la emancipación de los diversos medios de comunicación, las democracias “consensuales” y la formación y control de la opinión pública constituirían las formas propiamente modernas legadas por el dispositivo glorioso desarrollado en el cristianismo.

De ahí que, el objetivo íntimo de esta genealogía sea atacar al filósofo Jürgen Habermas y su noción liberal de la “razón comunicativa” que, en la perspectiva agambeniana, no será más que el reverso especular de Schmitt: “En todo caso, la democracia consensual, que Debord llamaba ‘sociedad del espectáculo’ y que es tan apreciada por los teóricos de la acción comunicativa es una democracia gloriosa, en la cual la *oikonomía* se resuelve integralmente en gloria y la función doxológica, emancipándose de la liturgia y de los ceremoniales, se absolutiza en una medida inaudita y penetra en todo el ámbito de la vida social”³¹. Las democracias liberales contemporáneas serían, en este sentido, “democracias gloriosas” en las que el poder gubernamental (la *oikonomía*) se identifica enteramente a la función doxológica de las formas de glorificación.

En otros términos, no habrá más ejercicio de gobierno (la *oikonomía*) que la pragmática de la gloria (el espectáculo). No hay un “detrás” de las formas de glorificación, sino tan sólo la “performatividad” en la producción incondicionada de aclamaciones, alabanzas y diversos signos del poder. Serán dichas formas de glorificación las que aceitan el funcionamiento de la “máquina gubernamental”. No habrá un “detrás” ni una “sustancia” a dicha máquina, tan sólo la *performance* de las formas de glorificación que posibilitan el funcionamiento biopolar de la máquina.

Ahora bien, la indagación genealógica agambeniana subraya la existencia de una cesura que se fue instalando genealógicamente entre el “ser” y la “obrar”, entre “ontología” y “praxis” (soberanía y gobierno) legada

³¹ Ibid., pp. 450-451.

en principio por el aristotelismo y que los Padres de la Iglesia retomarán una y otra vez en función de recomponer aquello que su tradición inmediata había separado. Si bien, la recomposición será en vano, el esfuerzo de la patrística terminará en el ensamble de la máquina gubernamental que encontrará consumación en los modernos. Justamente la teología cristiana habrá encontrado en el doblez entre Padre e Hijo una posible recomposición de esa unidad que el aristotelismo había dividido sin retorno. Pero un doblez en cuyo centro debía estar habitado por el dispositivo glorioso si no quería paralizarse e implosionar.

De hecho, será un pasaje del evangelio joánico (13,31) que anuncia el inicio de la Pasión de Cristo el que, según Agamben, abrirá una de las puertas posibles para el desarrollo de la mutua glorificación que encontrarán la figura del Padre y la del Hijo³², la soberanía y la economía: “En la gloria –escribe Agamben– trinidad económica y trinidad inmanente, la praxis salvífica de Dios y su ser se conjugan y se mueven una a través de la otra. De aquí el indisoluble entrelazamiento, en la liturgia, de elementos doxológicos en sentido estricto y mimesis eucarística. La alabanza y la adoración que se dirigen a la trinidad inmanente presuponen la economía de la salvación, tal como en Juan, el Padre glorifica al Hijo y el Hijo glorifica al Padre. La economía glorifica al ser, como el ser glorifica a la economía. Y sólo en el espejo de la gloria ambas trinidades parecen reflejarse la una en la otra; solo en su esplendor parecen coincidir por un instante el ser y la economía, el Reino y el Gobierno”³³. La distinción joánica entre Padre e Hijo configura así un ensamble decisivo que recompone cada vez a la máquina ontológicamente dividida. Y justamente, ello hace que el dispositivo glorioso esté en cada recomposición al punto de hacer, tal como hará Ireneo de Lyon leyendo el evangelio de Juan, que la economía glorifique al ser como el ser glorifique a la propia economía.

Decisivo resulta el modo en que la máquina gubernamental implica la configuración de una circularidad entre el cielo y la tierra, entre la norma trascendente y el orden inmanente, entre la soberanía del Padre y la economía del Hijo. Será en el ensamble de esta circularidad proveída por el dispositivo glorioso, donde Agamben vuelva a encontrar a

³² *Biblia de Jerusalén*, libro de Juan: 13.31.

³³ Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria*, op. cit. p. 365.

la figura arqueológica del *sacer*: “[...] debemos pensar aquí en algo así como umbral de indistinción siempre operante en que lo jurídico y lo religioso se vuelven precisamente indiscernibles. Un umbral de este tipo es el que hemos definido en otro lugar como *sacertas*, en el que la doble excepción, tanto del derecho humano como del divino, dejaba aparecer una figura, el *homo sacer*, cuya relevancia para el derecho y la política occidental hemos tratado de reconstruir. Si llamamos ahora ‘gloria’ a la zona incierta en la que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgias e insignias, veremos entreabrirse ante nosotros un campo de investigación igualmente relevante y, al menos en parte, todavía inexplorado”³⁴. La gloria ocupa el lugar en el que antes se situaba la excepción, y por tanto, la zona a partir de la cual es capturada la vida del *homo sacer*. El carácter indiscernible entre lo jurídico y lo religioso define a la estructura doble de lo sagrado. Gobernar implicará, entonces, *sacralizar la vida*, situándola en un campo de doble exclusión en el que ser y economía, lo jurídico y lo religioso, convergen en un mismo e indiscernible umbral.

La convergencia, sino la superposición entre sacralidad y gloria comienza a volverse prístina: en las alabanzas, ceremonias, liturgias e insignias, se trata de la producción de signos del poder en los que la norma trascendente de la soberanía (en cuanto trascendente, excepcional) encuentra el lugar de su realización en el orden inmanente desplegado por la tecnología del gobierno. Más aún: ¿por qué el poder necesita de la gloria? Porque con ésta oculta el “vacío” que le es constitutivo o, lo que es igual, el “trono vacío” que yace como la *a-fonía* de la máquina gubernamental. La gloria nada oculta (no hay tras ella una realidad que revelar) sino tan solo el “vacío” que configura el centro de la máquina. En otros términos, la soberanía y el gobierno sólo se articulan en función de la performatividad de la gloria que, al mismo tiempo que produce la ilusión de una supuesta “sustancia” (como efecto espectacular), oculta a la vez, el hecho de que no hay “sustancia” alguna en su centro que articule y separe los dos paradigmas del poder.

Como vimos en *El lenguaje y la muerte* y, posteriormente, en el desarrollo del primer ciclo de la saga *Homo sacer*, Agamben insistirá en la posibilidad de interrumpir el funcionamiento de la máquina. Una interrupción que sólo puede tener lugar donde la máquina gubernamental deponga

³⁴ Ibid., pp. 330-331.

su dispositivo glorioso y exhiba su propia intermperie, su “vacío” constitutivo. Por esta razón, tal como plantea Agamben, se trataría, sobre todo, de entender que el dispositivo glorioso –como en el ámbito jurídico-político lo hace el estado de excepción– no hace otra cosa que capturar la inoperosidad de la vida humana y, con ello, ocultar el abismo que la atraviesa, obliterar el hecho *de que el misterio de la máquina es que no tiene misterio alguno*. Como sabemos, el término “inoperosidad” designa aquí su ser faltante de obra, el hecho de que no haya ni un destino natural, ni divino que determine a la obra del hombre. “Inoperosidad” signa, de este modo, el umbral por el cual puede tener lugar una interrupción de la máquina gubernamental y, por tanto, una liberación de la inoperosidad de la *práxis* de la operosidad devenida en la forma de la *oikonomía*.

Como interrupción de la máquina, Agamben resguarda el “nunca sido” de la tradición cristiana: el mesianismo entrevisto por el apóstol Pablo. En ella, no se trata de sacralización sino de deposición, no se juega a glorificar como a inoperativizar la vida cuyo término técnico aparecerá con fuerza en estas páginas: vida eterna (*zoé aionós*). No se trata de pasar desde la vida desnuda (*zoé*) a la vida cualitativamente diferenciada (*bíos*) como se abre un tercer campo en el que se juega el mesianismo de esta vida eterna. “Eterna” lo es porque en ella acontece una deposición del tiempo cronológico y, como tal, una completa desactivación de la máquina gubernamental: “La vida mesiánica –escribe Agamben– es la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma pre-determinada, la anulación de todo *bíos* para abrirlo a la *zoé tou Iesou*. Y la inoperosidad que aquí tiene lugar no es simple inercia o reposo, sino que por el contrario, es la operación mesiánica por excelencia”³⁵. Operación que inoperativiza, gesto que pone en tela de juicio el funcionamiento de la máquina gubernamental en la medida que, frente al simulacro glorioso que trabaja en base al “como si”, la vida mesiánica interrumpe para exhibir el “como si no” que habría puesto en juego el dispositivo paulino³⁶.

La “vida mesiánica” escombra como el término técnico con el que la tradición cristiana denomina al “centro inoperoso” de la vida humana que, a través de la gloria, la máquina gubernamental intenta cada vez capturar.

³⁵ Ibid., pp. 433-434.

³⁶ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos de Pablo*, Madrid, Trotta, 2006.

Pero también, “vida eterna” será el término técnico de aquella singular violencia por la que dicha máquina se ve interrumpida exponiendo el carácter insustancial de las formas de glorificación. “Vida eterna” es la intensidad que expone que nada ni nadie perviven tras la máquina. Si esta última, vía las formas de glorificación intentan capturar la inoperosidad constitutiva de lo humano, la “vida eterna” no hace más que ejercer su revocación.

Si la glorificación convierte la inoperosidad en operosidad, la vida mesiánica restituye a la operosidad de la máquina a su más execrable inoperosidad. Con ello, “mesiánica” es aquella vida capaz de ir a contrapelo del “servicio” y su liturgia, exhibiendo el “trono vacío” que le habita secretamente. En el mesías, no será necesario más trabajo, más gobierno, más teleología, en último término, no más sacrificio, porque el mesianismo no hace más que exponer el “trono vacío” sobre el cual se asienta todo poder. A esta luz, la vida mesiánica es lo *impensado* del cristianismo que, interrumpiendo el devenir de la máquina gubernamental, restituye los vivos latidos de un *común*. Como tal, es capaz de abrir una *praxis absuelta de sacralidad que, como tal, no pueda resolverse en oikonomía*.

2.3 El tercer ciclo de la saga *Homo sacer* no está dedicado a las máquinas, sino a aquello que las revoca: el uso. Para ello, Agamben no hace más que un fino comentario en torno a una expresión que aparece en 1254b, 18 de *La Política* de Aristóteles: “el uso de los cuerpos”³⁷. Como se sabe, tal expresión refiere al lugar que Aristóteles confiere al esclavo y en la que Agamben resume en cinco puntos para, desde ahí, subrayar la conclusión que le interesará destacar para su trabajo: en primer lugar, el “uso de los cuerpos” designa una actividad “improductiva”, justamente, a diferencia del paradigma economicista que identifica al esclavo como parte de una actividad productiva no asalariada, no libre; en segundo lugar, tal “uso de los cuerpos” señala una “zona de indiferencia” entre los cuerpos del amo y del esclavo, pues, no hay posibilidad de distinguir entre el cuerpo propio y el cuerpo del otro, en la medida que se produce una suerte de circularidad entre el cuerpo del patrón y el cuerpo del esclavo dispuestos en un mutuo uso de los cuerpos; en tercer lugar, el cuerpo

³⁷ “Lo mismo tiene que ocurrir –dice Aristóteles en el pasaje referido– entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos

por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo que mismo que para el cuerpo y el animal.” Véase, Aristóteles *Política*, trad. Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997. pp. 8-9.

del esclavo se sitúa, a su vez, en una zona de indiferencia “entre el instrumento artificial y el cuerpo viviente” y, por tanto, en un lugar medio entre *physis* y *nómos*; en cuarto lugar, el “uso de los cuerpos” —dice Agamben— no puede ser reducido ni a la *poiesis* ni a la *praxis* o, lo que es igual, a una producción ni a una acción; en quinto y último lugar, Agamben subraya que, en la medida que el esclavo se define a través de este “uso de los cuerpos” se presenta como “[...] el hombre sin obra [...]”³⁸ que, sin embargo, vuelve posible la “[...] realización de la obra del hombre [...]”³⁹ A la luz de estas cinco características, Agamben concluye: “[...] el uso del cuerpo se sitúa en la zona indecible entre *zoé* y *bíos*, entre la casa y la ciudad, entre la *physis* y el *nómos*, es posible que el esclavo represente la captura del derecho de una figura del actuar humano que nos queda por deliberar”⁴⁰. Agamben dirige todo su esfuerzo por atender a esa figura marginal en la historia de la filosofía política como es la del esclavo. Un marginal que aparece como exento de obra y donde el derecho habría terminado por capturar en función de impedir la emergencia de una forma del actuar humano que, yendo más allá de la producción y la acción, abre las condiciones para pensar en una verdadera teoría política que desplace la noción de “acción” por la noción de “uso”.

A diferencia de Hannah Arendt quien reivindica a la “acción” (*praxis*) como núcleo de la política, para Agamben la *praxis* desarrollada por la filosofía occidental habría terminado por converger con el dispositivo de la *oikonomía*. Pensar otra *praxis*, significará dejar de lado el paradigma que la identifica con la “acción” para sustituirla por la noción de “uso”: “Desde Aristóteles en adelante, la tradición de la filosofía occidental siempre ha puesto como fundamento de la política el concepto de acción. [...] El término *actio*, sin embargo, del cual deriva la palabra ‘acción’ y que, a partir de los estoicos, traduce el griego *praxis*, pertenece en origen a la esfera jurídica y religiosa y no a aquella política. [...] Es un término proveniente de la esfera jurídico-religiosa que ha provisto a la política de su concepto fundamental. Una de las hipótesis de la presente investigación es, poniendo en cuestión la centralidad de la acción y del hacer por la política, aquella de probar pensar al uso como categoría política fundamental”⁴¹. La cita es clave porque regresa al gran

61 |

³⁸ Giorgio Agamben, *L'Uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 46. (la traducción es mía).

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 46-47 (la traducción es mía).

problema que atraviesa al pensamiento agambeniano desde su planteo en *El lenguaje y la muerte*: ¿cómo pensar un modo del actuar humano que esté más allá de lo sagrado, cómo concebir una noción de *praxis* no capturada por la esfera “jurídico-religiosa”? Si en *El lenguaje y la muerte* Agamben aún utilizaba la noción de *praxis* para designar aquella forma de vida no sacrificial, en *L'uso dei corpi* Agamben identificará en aquella *praxis* no sagrada, liberada de toda captura jurídico-religiosa, a la “vida feliz” como uso. Y todo el problema que plantea este desplazamiento consistirá en que, a partir de la afirmación aristotélica “el uso de los cuerpos”, Agamben hará un minucioso comentario para precisar lo *impensado* que se juega en dicha expresión.

¿Qué puede ser el uso y en qué medida dicha categoría podría asumir una centralidad en una nueva teoría política? ¿Por qué la expresión “el uso de los cuerpos” nos permitiría pensar en esa otra teoría política que está atravesada por la inoperosidad? Ante todo, porque “uso” designará una relación originaria entre vida y mundo. Y digamos que el esclavo se define ante todo por estar privado de obra, por ser *argós*, inoperoso. La actividad del amo para con el esclavo o, lo que es igual, la de lo humano para con lo in-humano deberá ser una práctica enteramente exenta de obra. Con el esclavo, el amo no produce nada. El paradigma “poiético” –laboral– con el que la modernidad ha leído a la institución de la esclavitud –dice Agamben– ha de ser modificado para entender que, al no remitir a una “obra” en particular y, sin embargo, no pertenecer a la esfera pública como tal, el esclavo parece dislocar tanto a la *poiesis* como a la *praxis*, tanto a la producción como a la acción: “Él representa, de hecho, una vida no propiamente humana que vuelve posible a los otros el *bios politikós*, esto es, la vida verdaderamente humana. Y si el humano se define para los griegos a través de una dialéctica entre *physis* y *nómos*, *zoé* y *bíos*, entonces el esclavo, como la vida desnuda, está sobre una zona que le separa y el junta”⁴². Como vida in-humana, el esclavo se escombra como condición de la vida humana, el reducto de una vida que no es la del simple animal y que, como una suerte de *zoé*, habita en la zona en la que se produce la cesura maquinal entre *bíos* y *zoé*. Un humano que no puede participar de la actividad propiamente humana, un in-humano que no puede reducirse al papel de lo animal, el esclavo parece abrir un tercer campo en el que lo humano y lo

⁴² Ibíd., p. 43. (la traducción es mía)

in-humano se encuentran en un umbral de indistinción. El esclavo no produce –sólo el artesano produce–, tampoco actúa –sólo el ciudadano actúa–, entonces ¿qué hace, si acaso algo “hace”? Algo que no es una obra, pero que tampoco puede reducirse a una simple nada. En la interpretación agambeniana, el “uso de los cuerpos” entrevisto por Aristóteles que aquí funciona como inmanente a la relación con el esclavo, abre la posibilidad para una lectura diferente de la teoría política que atienda la dimensión inoperosa del uso y no de aquella operosa de la acción.

La problemática del uso y la ontología de la potencia que lleva consigo, conduce a Agamben no sólo a trazar una “arqueología filosófica” orientada a mostrar la silenciosa presencia de tal potencia (esa “forma-de-vida”) en la historia de la filosofía (Foucault, Heidegger, Spinoza, Averroes, configuran su trama), sino a plantear una singular “teoría de la potencia destituyente”. Lejos de los trabajos de Toni Negri en los que se ha desarrollado una concepción democrática del “poder constituyente”⁴³, en Agamben la figura del esclavo y el actuar del “uso” que ésta llevaba consigo, le conducen a pensar no un “poder” sino una “potencia” que, como tal, no puede ser “constituyente” –en la medida que no instauro ni conserva orden alguno– sino que juega como “destituyente” en cuanto revoca los poderes establecidos: “La proximidad entre potencia destituyente y lo que, en el transcurso de la investigación habíamos llamado con el término ‘inoperosidad’ se muestra aquí con claridad. Entre ambos está en cuestión la capacidad de desactivar y volver inoperante algo –un poder, una función, una operación humana– sin simplemente destruirlo, sino liberando la potencialidad que en ello permanecía inactuada para permitir así un uso diverso”⁴⁴. La potencia destituyente sería un gesto de llevar a algo –por ejemplo, una “máquina”– al punto cero de su revocación en el que su carácter “sustancial” queda enteramente destituido, sin “destruirle” y posibilitando otro uso posible: “Pensar una potencia puramente destituyente –escribe Agamben– significa en sentido interrogar y poner en cuestión el estatuto mismo de la relación, manteniéndose abierto por la posibilidad que la relación ontológica no sea, en verdad, una relación”⁴⁵. La apuesta agambeniana no puede estar mejor caracterizada que en este pasaje: la “potencia destituyente” permite mostrar que el nexo que funciona en toda máquina no puede ser algo “sustancial”. No es una rela-

63 |

⁴³ Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, op. cit. p. 345 (la traducción es mía)

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 343 (la traducción es mía).

ción ontológica aquella que se da entre vida y lenguaje, ni entre vida y *pólis*, entre obediencia y mando, si se quiere.

Como indicó Agamben en *El lenguaje y la muerte* —y acaso ahora comprendemos este seminario en su verdad más radical— tal relación es forzada, efecto de una singular violencia desenvuelta en el dispositivo del estado de excepción como “forma originaria” de implicación de la vida en el *lógos* y/o en la *pólis*. Aquello que la tradición de la metafísica occidental planteó en la forma de una solución de continuidad, al punto de inventar una “antropología” en la que el hombre escombra como “animal racional”, no es más que un efecto de las máquinas y no una “sustancia” frente a la cual no queda más que admitir como presupuesto.

Que no haya más fundamento de la violencia que la violencia del fundamento es lo que, algo así como una “potencia destituyente” parece traer a la luz: “potencia destituyente” e “inoperosidad” se tornan términos correlativos, en cuanto ambos no hacen más que desactivar y “volver inoperante algo” llevando a las máquinas a su punto cero, el instante en que implosionan sin retorno. La singularidad de dicha destitución tiene un carácter afirmativo en la medida que no se trata de destruir, sino de darle un uso diverso o, lo que es igual, todo consiste en liberar la “potencialidad” que, en ello, permanecía inactuada. Sin embargo, no se trata, por cierto, de permitir el paso de la potencia a un acto (reproduciendo así la ontología que Agamben pretende desplazar), como de posibilitar que tenga lugar un modo de actualizar la potencia como tal, la apuesta por un ser “de” potencia antes que “en” potencia o, si se quiere, la de un *acto de potencia* antes que una *potencia* se desenvuelva en un simple acto, tal como lo estipula la teleología de la metafísica occidental⁴⁶. Si la destrucción puede definirse como el ejercicio fundador por excelencia, la desactivación es aquella máquina capaz de liberar la potencialidad capturada por la máquina a su uso común. No se trata de remitir al “haber-sido” de la Voz, sino al “nunca sido” que signa la singularidad de una potencia. Interrumpir la máquina significa dar un uso diverso a las operaciones y relaciones que ésta trae consigo, volviendo común aquello que yacía capturado, profanando y dando un “uso libre” a aquello que yacía sagrado⁴⁷.

64 |

⁴⁶ Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2016.

⁴⁷ Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, *Profana-*

ciones, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005. pp. 97-122.

Ausencia de obra. En el año 2013 sale publicado *Crítica de la razón negra* del intelectual camerunés Achille Mbembe. En él, Mbembe –de manera muy similar a como Edward Said había planteado *Orientalismo* en 1978– se propone una genealogía de lo que denominará la “razón negra” mostrando cómo ésta consituirá un ensamble de prácticas y discursos muy precisos orientados a la producción del “negro” como sujeto de una raza excluída de la “obra del hombre” que expresa la misma empresa civilizatoria de la razón colonial. A esta luz, Mbembe destaca cómo África fue inventada en el imaginario europeo como un no-lugar que trae consigo “[...] la marca de una ausencia de obra”⁴⁸. Justamente, África constituirá la tierra de los esclavos, de aquellos hombres exentos de obra alguna que, sin embargo, abren la posibilidad de toda obra expresada en la deriva colonial. La ausencia de obra será concebida como el afuera, el exterior a la “razón negra” que articula enteramente al discurso colonial europeo en base a una noción precisa de obra. Se trata de formas operosas de una Europa cuya articulación sólo encontrarán en la inoperosidad de Africa su soporte, su posibilidad. El mutuo interés, por parte de Mbembe y Agamben en torno a la figura del esclavo no resulta del todo incompatible: para ambos se juega una “ausencia de obra” que resulta decisiva para pensar de otro modo a la política contemporánea. Pero si el análisis de Agamben se centra en la noción de esclavitud ofrecida por Aristóteles, el de Mbembe lo hace respecto de la modernidad donde la figura del esclavo funciona como “hombre-moneda”. Y si bien, para Mbembe el esclavo habita en la escena capitalista, seguirá siendo el signo de la “ausencia de obra”. En efecto, África funciona en la “crítica de la razón negra” desarrollada por Mbembe de manera muy similar a la “Voz quitada” trabajada por Agamben a la hora de pensar en la dimensión excepcionalista de la mentada “política occidental”. El esclavo –así como África– traerá consigo una “ausencia de obra” que, a pesar de su captura, trae consigo una posibilidad radical que Agamben caracterizará con la del “uso de los cuerpos” donde tiene lugar un incesante intercambio entre lo humano y lo no-humano. Como si tal intercambio –un “intercambio” que no puede ser dispuesto en la escena contractual de la economía política– funcionara ya en la forma del esclavo africano que despierta toda la narrativa racial de la política moderna. ¿Cómo pasamos

65 |

⁴⁸ Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona, Futuro anterior, 2016, p. 43.

del esclavo de la Grecia clásica al de la modernidad? Pensar una “crítica a la razón negra”, quizás, sea el lugar de convergencia con la propuesta por una teoría política que tenga en su centro al uso y no a la acción, que de pie a una potencia destituyente antes que a un poder constituyente. Después de todo, quienes “actuaban” efectivamente en la Grecia clásica, lo hacían sólo gracias a la existencia de la esclavitud, en virtud de la extraña presencia de un hombre sin obra. Habrá que prestar atención a la esclavitud en virtud de la “inoperosidad” que pone en juego y su capacidad de desarticular las formas en que se opera la “razón negra” en la política contemporánea gracias a la irrupción de la “potencia destituyente” como forma de insurrección “esclava”. Acaso, desde la inoperosidad abierta por Mbembe y Agamben habría que abrir el campo de la inoperosidad que nos muestra una Revolución particularmente ignorada y, sin embargo, enteramente decisiva: Haití.

Comedia

En un pequeño texto escrito en 2010 titulado *Comedia* publicado como un ensayo más al interior de *Categorie Italiane. Studi de poetica e letteratura*, Agamben se formula la siguiente pregunta: ¿por qué la *Divina Comedia* de Dante se titula con el término “comedia”? Una indagación como ésta, aparentemente de una índole diversa respecto de las que ha venido desarrollando en la saga *Homo sacer* resulta, sin embargo, de primera importancia. Sobre todo, por el hecho que en este texto se trata de dirimir el problema de la culpa en relación al estatuto dado a la noción latina de persona.

66 |

En efecto, en esta indagación se juega el problema de lo que, mas tarde, en *L'Uso dei corpi* Agamben denominará “potencia destituyente”, pues muestra qué significa “destituir” efectivamente a la máquina. Como veremos, vía la reflexión de Dante y Averroes, tal “destitución” asumirá, el carácter de una “comedia” como aquella forma en la que la persona no es más que una *máscara que puede desprenderse de quien la usa*: se trata de usos y no de sustancias, de máscaras y no de personalidad. A diferencia de la “comedia”, la “tragedia” no termina de poblar subrepticamente la tradición cristiana a través de la figura del “pecado original”, habría terminado por ontologizar a la persona ofreciendo a cada hombre el estatuto de la “personalidad moral”: “[...] la persona-sujeto moral de la cultura moderna no es sino un desarrollo de la actitud ‘trágica’ del actor que se identifica hasta el fondo con la propia

máscara. Por eso, mientras la comedia –que rechazaba la identificación con el *prósopon*, tanto más cuanto ésta tenía en su centro la figura del siervo, es decir, del *aprósopos* por excelencia– ha conservado en la cultura moderna la máscara, la tragedia ha debido en cambio necesariamente desembarazarse de ella”⁴⁹. La persona moderna será un efecto de la permanencia de la actitud “trágica” en la que el actor se identifica con la propia máscara al punto de volverse una “personalidad moral”.

“Tragedia” designará, pues, el dispositivo propiamente sacrificial sobre la vida, que hace de ésta una “mera vida” (*bloss leben*), según la nomenclatura benjaminiana de *Para una crítica de la violencia*. A diferencia de la “tragedia” que instala una noción sustancial de la persona, en Dante ésta última asume el carácter “cómic” precisamente porque prescinde de dicha identificación y, mas bien, será el siervo –es decir, aquél que, desde el punto de vista romano es enteramente “sin máscara” (*aprósopos*)– el que podrá usar la máscara sin necesidad de identificarse con ella, sin dar como resultado una “personalidad moral” en sentido moderno. El “siervo” que será definido como aquél que carece de estatuto personal; será el análogo al “esclavo” que Agamben usará posteriormente en *L'Usa dei Corpi*: ambas figuras cristalizan a un “hombre sin obra”, el lugar de una inoperosidad constitutiva.

En este plano, según Agamben, habrían dos formas de entender la “persona”: una forma “cómica” y una forma “trágica”, Dante expresa la primera, la deriva cristiana y su consumación moderna, la segunda. Enorme abismo entre ambas: la primera implicaría –dice Agamben– abrir una “grieta” entre la “inocencia natural y la responsabilidad personal”, poniendo en juego el principio averroísta, según el cual, la vida y el *lógos* no coincidan necesariamente; la segunda, en cambio, habría introducido la noción de *hypóstasis* para suturar la máscara personal legada por el estoicismo al cuerpo natural y configurar las condiciones de posibilidad para el nacimiento de la “personalidad moral” moderna: “Es esta concepción ‘cómica’ de la criatura humana –escribe Agamben– escindida en naturaleza inocente y persona culpable, lo que Dante ha dejado en herencia a la cultura italiana”⁵⁰.

67 |

⁴⁹ Giorgio Agamben, “Comedia”, *El final del poema. Estudios de poética y literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016, p. 58.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

La concepción “cómica” heredada por Dante sería aquella que vuelve imposible la subjetivación personalista puesto que muestra la “grieta” –difracción o *infancia* entre cuerpo y lenguaje o, si se quiere, entre el viviente y el humano– que se abre entre la “naturaleza inocente” y la “persona culpable”. No existirá continuidad, por tanto, entre naturaleza y cultura, entre la vida y el *lógos*. Y el nexo hipostático con el que los teólogos cristianos intentan suturar dicha distancia resulta ser una simple máscara que la propuesta de Dante en la *Divina Comedia* no puede más que desactivar: “La distancia anti-trágica entre actor y ‘persona’ se vuelve aquí escisión ‘cómica’ entre naturaleza humana (inocente) y persona (culpable)”⁵¹. En otros términos, el acto culpable cometido por alguien no puede ser atribuido a una naturaleza, a una sustancia, a un principio que le condiciona, sino a un uso específico de la máscara: así como el actor no calza con la persona (la máscara), en Dante la condición humana está atravesada por la incoincidencia entre la naturaleza inocente y la persona culpable. De ahí que, para el poeta, sea posible la expiación de la culpa, toda vez que ésta última coincide puramente con la máscara (la persona). Expiación ¿acaso implicaría un nuevo uso de la máscara? El personaje “cómico” desarrollado en Dante expía su culpa personal “exhibiendo hasta el fondo su vergüenza”, mostrando que tras la máscara no hay más que un exceso, una grieta, la impersonalidad de lo que no puede inscribirse en la escena personalista legada por la hipóstasis cristiana a la modernidad.

Siguiendo la noética averroísta presente en el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles* en el que la relación entre el intelecto único, separado y eterno de la humanidad no coincide con el cuerpo del hombre singular, Dante muestra que la gnoseología averroísta no puede más que traer a la comedia al plano de la ética: si para Averroes la “grieta” gnoseológica se abría entre vida y *lógos*, para Dante redundaba en una discontinuidad propiamente “cómica”. Si la “tragedia” no hace más que culpabilizar al inocente, la comedia permite la expiación misma del culpable gracias a la “grieta” que abisma entre naturaleza y persona. He aquí el lugar –la “comedia”– que nos permitirá leer el sentido último de aquello que en *L’Uso dei Corpi* Agamben denominará “potencia destituyente”: “cómica” será justamente esa “potencia destituyente” que no hace más que restituir el uso común, desactivando en una sola carcajada, a la máquina gubernamental.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 57.

En otras palabras, si la introducción de la *hypóstasis* al interior de la noción de persona terminó por construir la personalidad moral de los modernos, ello se debió a que dicha *hypóstasis*, hizo de la persona un concepto propiamente antropológico volcando a la persona hacia el ámbito de la “tragedia” y no resistiéndola en la esfera dantesca que se abre en la “comedia”. “Destituir” significará, pues, volcar a un poder, mecanismo u operación hacia su dimensión cómica, si acaso por “comedia” entendemos una lógica del uso y no de la sustancia, una apuesta por la destitución de las máscaras que descubre que tras ella no había nada ni nadie, sino tan solo la “grieta” que se abre entre naturaleza y persona, entre la vida y el *lógos*. “Destituir” designará, pues, el gesto por el que descubrimos que tras la máscara no habitaba ningún sujeto-supuesto-saber, ningún principio, fundamento, sino tan sólo una *potencia an-árquica* que carece de principio y fin.

Comprometido abiertamente en el rechazo filosófico y teológico a la teoría del intelecto de Averroes, Tomás de Aquino fue quien terminó por suturar la noción de persona definiéndola en la forma de una “sustancia individual de carácter racional”. Como “sustancia” y no “máscara”, ésta hacía imposible la expiación final de la culpa, a no ser que sea después de la muerte. Al plantear a la persona como “sustancia” Tomás sitúa las condiciones de posibilidad para el surgimiento de la antropología cuya fuerza encontrará en Kant un punto clave consumándose en y como modernidad. La *oikonomía* y, con ella, la expansión total de la sacralidad de la vida, encontrarían su fuerza genealógica en la operación de la teología latina por la cual la noción de persona (Boezio, Tomás de Aquino) asumió la forma de una “sustancia”. Por su parte, la radicalidad del averroísmo actualizado por Dante en la *Divina Comedia*, habría consistido en concebir a la persona no como una “sustancia” sino como una “máscara”. Como tal, abrió la “grieta” que los latinos habían suturado, destituyendo así a la máquina gubernamental y abriendo otros usos posibles. Nada más impensado que la risa, la irrupción de la comedia que desconcierta las miradas sagradas. Impensado en tanto habita en la misma materia pensada, pero que ha quedado trunco, plagada de esa captura sacrificial a la que habría sucumbido la propia filosofía. Agamben se retrata aquí como un pensador cómico que no hace más que dejar de lado la “sustancia” con la que se erige toda máquina y mostrar el “vacío” de

una *práxis* sin fin, de una *forma-de-vida*⁵². Toda máquina no está hecha mas que de ensambles contingentes, y si la filosofía tiene una apuesta por realizar no será la de la simple crítica, sino la de traer consigo la verdad en cuanto *alètheia*, es decir, como un desocultamiento que asume la forma de un gesto propiamente cómico.

Si la “verdad” ha podido ser el objeto filosófico por excelencia es porque sólo en ella, tiene lugar un desenmascaramiento que destituye a las máscaras del poder. Quizás, la potencia destituyente no sea sino el gesto *ale-túrgico* por el que podemos volcarnos hacia la forma-de-vida propiamente filosófica en la que tiene lugar la *contemplación*. Sólo en la contemplación la filosofía aferra para sí al tiempo presente, al “ahora” que suspende al tiempo cronológico dictaminado por la operosidad de una máquina. La filosofía no trata más que del presente, en cuanto en él, se juega la inactualidad del pensamiento. El gesto último de Agamben, quizás, de juega en la comedia pues sólo en ella parece posible *pensar la Voz absolutamente*. Una Voz que ya no opere como presupuesto (el “fundamento negativo” del *homo sacer*), sino como una potencia de la *politica che viene*.

⁵² “Con el término forma-de-vida –plantea en “Forma-de-vida”, texto que vuelve a publicar como capítulo en *L’Uso dei Corpi* en 2014– entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su

forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.” Véase, Giorgio Agamben, “Forma-de-vida”, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 13.

El uso de lo posible*

Elettra Stimilli **

** Profesora de
filosofía en la
Universidad de
Roma, Sapienza.

Cada reflexión filosófica que se respeta contiene un núcleo incandescente contra el cual la práctica del pensamiento no deja de medirse. Cuanto mayor es la importancia y la dificultad de su interrogación, más extensos son los tiempos para elaborar el fino equilibrio que la sostiene. Un núcleo similar pareciera tener el pensamiento de Giorgio Agamben, cuya incandescencia proviene, a mi modo de ver, de una experiencia de lo posible que invierte cada vida humana, ya no como exigencia intrínseca del viviente que habla y actúa, sino también como disposición autónoma con respeto a los discursos y acciones efectuadas. Es en este sentido que se podría decir que la totalidad de la indagación de Agamben es, en realidad, un intento de poner en evidencia un uso de lo posible irreductible a las obras y a los discursos.

Son al menos dos los textos breves que considero claves para comprender el recorrido en esta dirección. El primero es *Bartleby o della contigenza* (Quodlibet, 1993), un trabajo denso que recoge parte del material expuesto en los cursos impartidos

* Una versión de este ensayo fue publicada previamente en italiano bajo el título "L'uso dell possibile", en

Giorgio Agamben *La vita delle forme*, Lucci & Vigliaro Eds., Genova, il nuovo melangolo, 2016, pp. 17-34.

en la Universidad de Macerata entre 1988 y 1992, a los cuales yo tuve la suerte de asistir. Y en segundo término, *L'opera dell'uomo*, publicado en 2004 en el primer número de la revista *Forme de vita*, es, a mi modo de ver, otro de los lugares imprescindibles para comprender la radicalidad de este análisis. La importancia de estos ensayos es tan evidente hoy que, una vez que finalmente hemos sido capaces de leer el último volumen de la serie *Homo Sacer*, nos damos cuenta que este proyecto ya estaba concebido en su totalidad en 1995. Por lo tanto, traer a la luz este recorrido puede contribuir quizá a hilvanar nuevas perspectivas sobre una de las obras más importantes de la filosofía contemporánea.

Bartleby o del ser inoperoso

Bartleby el escriba, es el personaje del cuento homónimo de Melville en el cual cada petición nunca deja de recibir la misma respuesta: *I would prefer not to*, o *preferiría no hacerlo*. En el texto que le ha dedicado a esta paradójica figura literaria, Agamben traza la constelación filosófica por la cual pudiéramos descifrar la fórmula encarnada por Bartleby. La postura asumida del escriba aparece, desde su origen, situada en el ámbito de la posibilidad. Por lo tanto, estamos ante una confrontación inevitable con Aristóteles. La imagen de “una tablilla de escribir en la cual aún no se ha escrito nada”, le brindaba a Aristóteles la posibilidad de comparar el pensamiento a la potencia, y que en Agamben representa la forma de la “pura potencia”¹, y que es, al mismo tiempo, la fórmula que Bartleby hace explícita. Si la modalidad propiamente humana de manifestar lo posible es la clave a través de la cual podemos descifrar el contenido de las misteriosas palabras de Bartleby, la fórmula que el escriba utiliza para responder a la exigencia del abogado ya anuncia un otro *uso de lo posible*. Es por esta razón que una indagación en la esfera aristotélica en torno a la potencia es el punto de partida imprescindible de nuestra discusión.

En su lectura del texto aristotélico, Agamben busca explicitar un más allá de la interpretación convencional, y de este modo arrojar luz a la experiencia humana como poseedora de una potencia absoluta. No se comprendería la refutación aristotélica de la tesis de los Megáricos en el libro *theta* de la *Metafísica* sin antes tener esto en mente:

¹ Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, *Preferiría No Hacerlo: Bartleby el escribiente de*

Herman Melville, José Luis Pardo Ed., Valencia, Pre-Textos, 2011, pp. 98-99.

Toda potencia de ser o de hacer algo es siempre, de hecho, para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer (“*dynamis me éinai, me energeín*”)...Esta “potencia de no” es el hilo secreto de la doctrina aristotélica de la potencia, lo que hace de toda potencia en cuanto tal una impotencia (*tou autoú kai katá to autó pása dynamis adynamía*, *Met*, 1046a 32)².

Al igual que la tablilla encerada sobre la cual nada está escrito aún –si bien es sensible a la línea del lápiz del escriba independientemente de lo que será inscrito– cualquier posibilidad de actuar en cuanto tal, y que puede o no ser, existe más allá de cada realización efectiva. Por ejemplo, sabemos que un tocador de cítara mantiene sus habilidades musicales aun cuando no se encuentra tocando el instrumento. Una “potencia cumplida” es ahora como “un escriba totalmente dueño del acto de escribir, en el momento en el que no está escribiendo”³. Y desde luego, “el escriba que no escribe (de cual Bartleby es la última figura y más extrema) es la potencia perfecta”⁴.

Sin embargo, Agamben también admite que “la potencia es realmente lo más difícil de pensar”⁵. Pero su trabajo no se detiene ante esta dificultad. Una vez que Agamben ha mostrado las aporías implícitas en el texto aristotélico, aparece con nitidez la supremacía del acto sobre la potencia, en tanto que formulación que recorre los diferentes modos de ser en la historia del pensamiento occidental. Agamben, en cambio, ha intentado seguir la vía abierta por Bartleby. En efecto, Agamben identifica en el texto de Aristóteles, las dificultades de una existencia como pura potencia en el pasaje hacia el acto; pues es aquí, de hecho, donde Aristóteles transforma la “impotencia” (*adynamía*) en una “potencia de no” implícita en cada potencia de ser o *de hacer* cualquier cosa. Y es esta instancia del “no” la cual debe ser negada para dar paso al acto.

El pensamiento teológico medieval, desarrollando el impulso dinámico del neoplatonismo en la metafísica aristotélica, en la reflexión sobre la existencia de Dios y su acto de creación, avanza un punto decisivo en esta dirección, que Agamben no pierde de vista: “...aunque tiene en sí mismo

73 |

² *Ibid.*, p. 102.

³ *Ibid.*, p. 102.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵ *Ibid.*, p. 105.

una potencia virtualmente ilimitada, está no obstante vinculada a su voluntad, y no puede hacer o querer otra cosa que lo que ya ha querido”⁶.

El mecanismo de la voluntad introducido por los teólogos medievales relativo al acto divino de la creación, es lo que, en el pasaje de la potencia al acto propio del texto aristotélico, permite neutralizar la potencia sin eliminarla, conteniéndola, si bien subordinándola a una acción necesaria. Es en esta constelación filosófica, donde Agamben nos muestra como *Bartleby* representa el reclamo de una *potencia absoluta*; es decir, liberada de la necesidad que la conduce hacia el acto. Si la tradición ética occidental, a menudo ha tratado de soslayar el problema de la potencia, reduciéndola a nociones como la voluntad y la necesidad, a tal punto que “su tema dominante no es lo que se puede, sino lo que se *quiere* o lo que se *debe*”; *Bartleby*, entonces representa: “el escribiente se ha convertido en la tabilla de escribir, ya no es nada más que la hoja de papel en blanco. No es, pues, de extrañar que se demore tan obstinadamente en el abismo de la posibilidad y no parezca tener la menor intención de salir de él”⁷.

Crear que la voluntad tiene algún poder sobre la potencia, que el paso al acto es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia....tal y es justamente la perpetua ilusión de la moral.[...] *Bartleby* cuestiona precisamente esta supremacía de la voluntad sobre la potencia... Pero no por ello su potencia es inefectiva, no queda desactivada por falta de voluntad: al contrario, excede con mucho la voluntad (tanto la propia como la de los demás). [...] La fórmula, tan puntillosamente repetida, destruye toda posibilidad de construir una relación entre el poder y el querer...Y tal es la fórmula de la potencia⁸.

El problema de un acto retraído a la “pura potencia” es que, como en el caso de *Bartleby*, no solo se desliga de la voluntad, sino que también se libera de cualquier relación dejándola abierta. A partir de esta premisa, y en una confrontación con el texto aristotélico, Agamben desarrolla una reflexión que busca derrumbar los presupuestos metafísicos que han intentado conservar una supremacía del acto sobre la potencia que ha establecido un vínculo inseparable entre la vida humana y la acción.

⁶ *Ibíd.*, p. 110.

⁷ *Ibíd.*, p. 111.

⁸ *Ibíd.*, p. 112.

En este sentido, resulta particularmente iluminador que el texto breve publicado en la revista *Forme de vida*, en 2004, haga suyo el vórtice del planteamiento aristotélico como definición de la vida humana. Si “*ergon*” es el término griego que Aristóteles utiliza en *Ética nicomaquea* para definir aquello que caracteriza “la obra del hombre”, Agamben muestra sus consecuencias decisivas. El “*ergon*” no solo significa “trabajo” y “obra”, sino que implícitamente también se conecta con el ámbito de la praxis (*praxis*), esto es, con la esfera de la producción (*poiesis*), donde Aristóteles elucida un término que permanecerá estrechamente vinculado tanto al vocabulario aristotélico como al discurso filosófico. El término en cuestión es *energeia*, que literalmente quiere decir “poner-en-obra”, y que, como se ha notado, se emplea en el texto aristotélico “en oposición funcional a la *dynamis*”. Es en este contexto que emerge la definición de la naturaleza y de la esencia de la obra del hombre, es decir, de su propia actividad, su *energeia*, como su mismo ser en el acto.

Leyendo a contrapelo el texto aristotélico, Agamben destaca que: “aunque sea de forma contradictoria, la idea de una *argia*, de una inoperosidad esencial del hombre con respecto a sus ocupaciones y operaciones concretas” emerge aquí como una forma sin reservas¹⁰. En efecto, Aristóteles se pregunta si, independientemente de las actividades que pueda realizar, es posible que el hombre pueda nacer “sin obra” concreta (*Et. Nic.* I, 6, 1097 b 22). De esta manera comienza a ponerse en marcha el presupuesto de la vida humana carente de una obra propia y de un ser en acto que defina su esencia como una vida desde una potencia absoluta. Esta hipótesis, que Agamben había confirmado en la fórmula de Bartleby, lleva a las consecuencias más extremas –algo que le resultaba imposible al mismo Aristóteles, debido a los efectos políticos y éticos implícitos en esta formulación metafísica.

El legado del pensamiento de Aristóteles en la política occidental es, en efecto, aquello que ata el destino de la política a una obra capaz de producir una “política de la acción y no de la inoperosidad”¹¹, y “de lo político, una obra del hombre en tanto que hombre que ha prevalecido

⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1097b 22-1098a 18. Véase, además, Giorgio Agamben, “La opera dell'uomo”, *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2004, pp. 365-376.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 15. Las traducciones de estas citas de “La opera dell'uomo” de Giorgio Agamben, referidas por Stimilli, son del editor del número.

¹¹ *Ibíd.*, p. 16.

sobre la vida mediante la exclusión de una parte de su actividad vital reducida a lo impolítico”¹².

La potencia y el paradigma de la soberanía

Con la publicación de *Homo sacer* en 1995, Agamben inicia un recorrido sobre el paradigma biopolítico avanzado por Michel Foucault. El proyecto de la serie *Homo Sacer*, puesto en marcha en este volumen, demuestra hasta el final una estrecha confrontación con la tradición filosófica occidental, a partir de sus formas y sus articulaciones internas. Pero su contenido –consistente con una propensión singular inherente a la mejor reflexión filosófica elaborada en lengua italiana– se identifica con algo que excede los límites de la elaboración metafísica, a pesar de que también se alimenta de ella.

La constelación filosófica de la potencia en la determinación aristotélica habita como núcleo incandescente en el recorrido de Agamben. Su relación con el acto en función de su operatividad no es solo un problema ontológico, sino también y por encima de todo, una pregunta dirigida a la máquina antropológica y política. En este sentido, al medirse con el lenguaje filosófico, Agamben constantemente se expone a aquello que lo excede, pero que al mismo tiempo constituye un elemento integral. Por ejemplo, no es una coincidencia que ya en el primer volumen de *Homo sacer*, la vida humana se defina siguiendo los elaboraciones de Walter Benjamin y Hannah Arendt quienes, de maneras disímiles, dieron un paso fundamental en esta dirección. Y es a través de este derrotero desde el cual Agamben puede tematizar el nexo más nítido de la vida en la esfera política, asumiendo la teoría schmittiana de la soberanía¹³ que profundiza y corrige la definición misma de la biopolítica propuesta por Foucault¹⁴.

La diferencia aristotélica entre *bíos* y *zoé* que reelabora Arendt¹⁵, y la concesión de la *vida nuda* evidenciada por Benjamin¹⁶, son las dos vías que conducen a Agamben a yuxtaponer las teorías de Schmitt a las de Foucault, y viceversa. Y es que solo de este modo es posible arrojar luz sobre el “punto de intersección entre el modelo jurídico-institucional y el

¹² *Ibíd.*, p. 17.

¹³ Carl Schmitt, *Teología Política*, Madrid, Trotta, 2009.

¹⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2011.

¹⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires,

Paidós, 2005.

¹⁶ Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, *Iluminaciones IV*, Madrid, Santillana, 1998.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 10.

modelo biopolítico del poder”¹⁷. El estado de excepción descrito por Schmitt aparece como el dispositivo desde el cual, según Agamben, se nutre la máquina jurídica-política de Occidente. En otras palabras, es a través de la escisión y la captura del humano viviente en el mecanismo de la excepción por el cual la vida humana pasa a ser una forma de “vida nuda”, es decir, de una vida que ha sido dividida y separada de su forma, pero que, a su vez, articula un dentro de la vida natural (*zoé*) y de la vida política calificada (*bíos*).

En un pasaje notable de *Homo sacer* —y no es azaroso que sea retomado y ampliado en el último volumen en la serie— Agamben define la particularidad de la relación en la excepción soberana haciendo referencia a la íntima relación entre la potencia y el acto instituido por Aristóteles, indicando de este modo cómo la soberanía definitivamente depende “de cómo uno piense la existencia y la autonomía de la potencia”¹⁸. En el pensamiento de Aristóteles, en efecto, la potencia —como también sucede, según Agamben, en relación con la vida nuda con respecto al poder soberano—, de un lado, “precede al acto a la vez que lo condiciona, y del otro, pareciera permanecer fundamentalmente subordinado a ésta”¹⁹. Este es el paradigma de la soberanía que Aristóteles le entrega “al pensamiento occidental”²⁰:

A la estructura de la potencia que se mantiene en relación al acto precisamente a través de su poder no ser, le corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo a través del cual el ser se funda soberanamente, es decir, sin nada que lo precede o determine..., salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza simplemente quitando la propia potencia de no ser, dejándose ser, donándose a sí mismo²¹.

El estado de excepción implícito en el aparato del bando soberano ahora emerge como la forma límite de cada realización del acto. La relación entre potencia y acto elaborada por Aristóteles pone en evidencia el nudo problemático de esta cuestión, puesto que su complejidad es proporcional a la eficacia de sus efectos y a la fuerza con que, según él, la autonomía de la potencia se neutraliza:

¹⁸ Ibid., pp. 51-52.

¹⁹ Ibid., p. 52.

²⁰ Ibid., p. 476.

²¹ Ibid., p. 477.

Sería preciso –sostiene ahora Agamben– pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en el acto –ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser–, y el acto ya no como cumplimiento y manifestación de la Potencia. Esto implicaría nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación, incluso de aquella relación límite que es el bando soberano²².

Y es justo en este horizonte que se piensa todo el proyecto de *Homo sacer*, esto es, como el intento de identificar los mecanismos que alimentan este vínculo, y de ahí pensar la posibilidad de una “ontología” y una “política” más allá de toda relación.

Operatividad y poder gubernamental

Cuando se publica el primer volumen de la serie *Homo sacer*, los últimos cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France*²³ aún no se conocían, por lo que el paso de la “biopolítica” a la “gubernamentalidad” no había quedado totalmente explicado. Es cierto que en *Homo sacer* Agamben tuvo en mente los cursos foucaultianos, y en específico la parte final de la *Historia de la sexualidad*²⁴, en el cual Foucault explica el momento en que la vida –la *zoé* en la terminología de Agamben– comienza a ser incluida en los mecanismos y en los cálculos del poder estatal hasta convertirse en “biopolítica”. En este sentido, Agamben lleva a cabo una “corrección”, o al menos una “adaptación” de la tesis foucaultiana:

[...] lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la polis, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos... lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, bíos y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación²⁵.

²² *Ibíd.*, p. 478.

²³ Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población. Curso del Collège de Francia (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008.

²⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, op cit., p. 140.

²⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, op cit, pp. 18-19.

El segundo volumen de la serie *Homo Sacer*, publicado en 2003, se enfrenta al “estado de excepción”²⁶ como fundamento de la soberanía estatal según Carl Schmitt. La excepción es la forma que articula los dos polos de la máquina jurídico-política de Occidente: la esfera normativa y la jurídica (*potestas*), lo anómico y lo extrajurídico (*auctoritas*). El elemento jurídico-normativo es en sí mismo el más efectivo. Pero es sólo a través de la intervención de aquello que le es antinómico que puede aplicársele de manera efectiva a la vida. Por otro lado, esta lógica sólo es efectiva en relación a la existencia del otro. Por lo que *nomos* y anomia, derecho y vida, se encuentran desde el principio co-implicados en una dialéctica que opera siempre y cuando ambos polos permanezcan inconexos. En el estado de excepción, donde ambos polos coexisten continuamente, el sistema jurídico-político sufre una profunda transformación cuyas consecuencias decisivas Agamben se propone indagar en *Lo que queda de Auschwitz* —el tercer volumen de *Homo sacer*— donde claramente se muestra la íntima relación entre la democracia y el totalitarismo²⁷.

Pero es con *El Reino y la Gloria*, del 2007, en el cual se confrontan directamente los cambios sufridos por los mecanismos del poder en el momento en que la economía domina todas las esferas de la vida política y social; cambios ya anunciados por Foucault con el concepto de la gubernamentalidad en el ordenamiento biopolítico²⁸. La correlación entre *auctoritas* y *potestas*, que en el *estado de excepción* se asume como doble estructura de la máquina jurídica-política, toma aquí la forma de una articulación entre el Reino y el Gobierno²⁹. De esta manera, el Gobierno ahora se interroga en su relación entre “el poder como administración efectiva y el poder como paradigma litúrgico que en un comienzo no se había tenido en cuenta”³⁰. La máquina “jurídica-política” con la cual se daba inicio a la investigación, ahora se mide ante la “máquina económica-gubernamental”, cuya “gloria” deviene como arcano central de su ejercicio. El poder sobre la vida nuda ahora muestra su dimensión “gloriosa”, “inoperosa” y aclamatoria relativa a la sociedad del espectáculo que caracteriza a las democracias contemporáneas. Los análisis de las aclamaciones litúrgicas, de los ministerios, así como de los himnos angélicos

²⁶ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2004; Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, op. cit., pp. 18-19.

²⁷ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

²⁸ Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población: Curso del Collège de Francia (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008.

²⁹ Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria: Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 10.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

ocupan una buena parte de este estudio sobre la operación económica. Pero Agamben no se detiene suficientemente en este aspecto objetivo y glorioso del poder que en la forma aclamatoria de la glorificación arriesgaría a disolverse en un público pasivo —y de esta manera se perderían de vista los modos de subjetivización que, en la perspectiva de Foucault, forman una parte integral de la lógica económica-gubernamental.

También aquí se interroga el discurso foucaultiano, dando un paso atrás con respecto al “origen de la noción de gobierno económico de los hombres y del mundo”, hacia una elaboración cristiana del paradigma trinitario y de la “economía de la salvación” como gobierno providencial de los hombres. La palabra griega *oikonomia*, normalmente empleada en referencia al ámbito administrativo, aquí se le identifica como el término técnico al que recurre el discurso teológico para indicar la operación que articula en una única esfera semántica de la administración, tanto la transcendencia divina y su gobierno del mundo, como la unidad de su ser, la pluralidad de sus acciones y la ontología de la historia. Este mecanismo es, según Agamben, lo que la máquina de la teología cristiana ha dejado como herencia al gobierno económico del mundo. La operación de su poder consiste en una “ontología vicaria”³¹ como actividad de su gobierno, por la cual cada uno de sus actos continuamente refiere a una praxis carente de fundamento. Para comprender la naturaleza performativa de esta praxis, Agamben indaga en la esfera litúrgica³² y en el origen cristiano del poder gubernamental que, siguiendo los pasos de Foucault³³, lleva a consecuencias decisivas.

Y es con el fin de profundizar la función de los mismos sujetos que administran este tipo de poder que, en el *Opus Dei*, Agamben lleva a cabo “una arqueología del oficio” identificando en el trabajo del sacerdote el arquetipo de la praxis gubernamental. El ejercicio del “ufficio” como función sacerdotal elaborada en el corazón de la religión cristiana, resulta una praxis absolutamente efectiva³⁴, que “ya no depende del sujeto que la obra, pero que aun así lo necesita como “instrumento animado” para volverla efectiva³⁵”. Y es en el análisis de la operatividad heredada de la obligación sacerdotal, donde Agamben retoma la cuestión de la

80 |

³¹ *Ibíd.*, p. 160.

³² Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

³³ Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población: Curso del Collège de Francia (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008.

³⁴ Giorgio Agamben, *Opus Dei: Arqueología del Oficio*, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 10.

³⁵ *Ibíd.*, p. 41.

potencia al interior de un acto que gira exclusivamente en torno a la producción de sus efectos. Agamben escribe:

En el paradigma de la operatividad culmina un proceso que, aunque sea en forma latente, estaba presente desde el inicio de la ontología occidental: la tendencia a resolver, o al menos, a indeterminar el ser en el obrar. En Aristóteles, la distinción potencia-acto es en este sentido ciertamente ontológica (*dynamis* y *energeia* son dos modos en que se dice el ser): sin embargo, por el hecho mismo de introducir una escisión en el ser y de afirmar luego el primado de la energía sobre la *dynamis*, esta distinción contiene implícitamente una orientación del ser hacia la operatividad. Esta distinción constituye el núcleo originario de la ontología de la efectualidad [...] El ser es algo que debe ser realizado y puesto-en-obra³⁶.

En la praxis operativa de la obligación sacerdotal, Agamben ubica la culminación de un proceso que siempre existió en el origen de la ontología occidental: ser y actuar entran aquí en un umbral de indecidibilidad, a tal punto que el sacerdote —figura ejemplar de la praxis administrativa— “debe ser aquello que es y es aquello que debe ser”³⁷. “El sacerdote es aquel ente cuyo ser es inmediatamente una tarea y un servicio”³⁸. Su acción manifiesta “el instrumento y la “vicariedad” a un agente oculto, al que le compete toda la eficacia de la operación”³⁹. Siguiendo el recorrido ya emprendido en el ensayo de Bartleby, Agamben ubica en el “deber” y en la “voluntad” los dos operadores ontológicos elaborados en la teología cristiana que dan acceso “al pasaje entre la potencia a la efectividad” y al “comando” inherente a la praxis que opera en el “oficio”: “el ser es ‘movilizado’ y puesto en movimiento: lo decisivo aquí es que el movimiento del ser no se produce por sí y por naturaleza, sino que implica una *energeia* y una ‘puesta-en-obra’ [...] que reenvía a la ejecución por parte de un sujeto que, en principio o en última instancia, será identificado con la voluntad”⁴⁰. Pero, “esa puesta-en-obra que presupone una voluntad”, y la “ontología de la operatividad”⁴¹ se encuentran estrechamente conectadas en el oficio. Por lo tanto, “pensar una ontología más allá de la operatividad y del mando, y una ética y una política totalmente liberadas de los conceptos de deber y de voluntad”, es ahora el problema que, en esta fase de la investigación, Agamben deja como herencia a una “filosofía

³⁶ Ibid., pp. 94-95.

³⁷ Ibid., p. 128.

³⁸ Ibid., p. 136.

³⁹ Ibid., p. 103.

⁴⁰ Ibid., p. 194.

⁴¹ Ibid., p. 196.

que viene”⁴², precisamente en el momento en que se registran las primeras señales de una renuncia de la máquina administrativa del oficio.

Uso de lo posible y forma de vida

La serie *Homo sacer* recientemente ha concluido con la publicación del volumen *L'uso dei corpi*, en el cual Agamben profundiza y lleva a las últimas consecuencias el recorrido de la serie que hemos venido comentando. La categoría del *uso*, en efecto, emerge como el ámbito de un modo de ser y de una “forma de vida”, en la cual la potencia cobra una relación distinta con respecto a aquello impuesto desde la *energeia* aristotélica. De modo que un otro uso de lo posible avanza más allá de una simple *puesta-en-obra* o de un mero paso atrás del acto. La cuestión en torno a la cual gira la parte final de la investigación ahora radica en la posibilidad de volver posible un “uso del mundo” desde “una ontología irreducible a la dualidad aristotélica de potencia y acto, que aún gobierna a través de sus traducciones históricas en la cultura occidental”⁴³.

El uso es constitutivamente una práctica inoperosa, que puede darse únicamente sobre la base de una desactivación del dispositivo aristotélico potencia/acto, que asigna a la *enérgeia*, al ser-en-obra, la primacía sobre la potencia. El uso es, en este sentido, un principio interno a la potencia, que impide que esta se agote simplemente en el acto y la empuja a trastocarse a sí misma, a hacerse potencia de la potencia, a poder la propia potencia (y, por ende, la propia impotencia).

La obra inoperosa, que resulta de esta suspensión de la potencia, expone en el acto la potencia que la ha llevado a ser [...] Volviendo inoperosa las obras de la lengua, de las artes, de la política y de la economía, ella muestra qué puede el cuerpo humano, lo abre a un nuevo uso posible⁴⁴.

La inoperatividad, que yace al corazón de este “uso del mundo”, está íntimamente conectada con la idea de una vida inseparable de su forma, esto es, “una vida, que no puede ser separada de su forma, es una vida para la cual, en su modo de vivir, se trata del vivir mismo y, en su vivir,

⁴² Ibid., p. 196.

⁴³ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017, p. 77.

⁴⁴ Ibid., pp. 182-183.

se trata ante todo de su modo de vivir”⁴⁵. Con la expresión “forma de vida” Agamben entiende:

Una vida –la vida humana– en la que los modos individuales, los actos, y los procesos del vivir nunca son simplemente hechos, sino siempre y ante todo posibilidades de vida, siempre y ante todo potencia. Y la potencia, en cuanto no es otra cosa que la esencia o naturaleza de cada ser, puede ser suspendida y contemplada, pero nunca absolutamente dividida del acto [...] No hay un sujeto al cual le compete una potencia, que a su arbitrio él puede poner en acto: la forma-de-vida es ser de potencia no sólo o no tanto porque puede hacer o no... sino, en primer lugar, porque es su potencia y coincide con ella. [...] esto constituye inmediatamente la forma-de-vida como vida política ⁴⁶.

Que la coincidencia de la vida humana con su potencia anuncie una forma-de-vida *política* es ciertamente un allanamiento en el suelo de la ontología que, recorriendo el discurso filosófico, intenta arrojar luz a las modalidades que la han generado, a la vez que busca una forma de neutralización efectiva. En su cara a cara con Heidegger, un momento decisivo para el cierre del proyecto, Agamben explícitamente se distancia del pensador alemán. Si bien Heidegger había sabido ver en la técnica el dispositivo dominante de la metafísica, aun así en su intento de pensar:

la esencia de la técnica como producción y disposición [...] él no pudo ver lo que hoy se ha vuelto del todo evidente, es decir, que la esencia metafísica de la técnica no se comprende si solo se la entiende en la forma de la producción. Ella es también y ante todo gobierno y *oikonomia*, que, además, en su desarrollo extremo pueden poner entre paréntesis provisoriamente la producción causal, en nombre de formas de gestión de los hombres y de las cosas⁴⁷.

Esta praxis particular con la cual Agamben ha intentado de definir un recorrido que, a partir de Aristóteles, lo ha obligado a confrontar la máquina administrativa elaborada por la teología cristiana, ha funcionado como arquetipo de las formas más efectivas de la gestión económica del mundo. “La operatividad” que lo caracteriza vacía la diferencia entre “acción” y “producción” que en la modernidad ha permitido relegar la

⁴⁵ Ibid., p. 372.

⁴⁶ Ibid., p. 372.

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Opus Dei*, op. cit., p. 99.

economía al dominio productivo, aislando, del otro lado, la praxis como un ámbito específico de la política. Según Agamben, hoy existe una “operosidad” que, desde Aristóteles, converge con su lado “inoperoso”, como zona inexplorada que caracteriza a la vida humana.

La política para Agamben es ahora aquella forma de vida que “desactiva” y “vuelve inoperosa” la máquina de la operatividad que ha dominado hasta el presente. Sin embargo, aún permanecen oscuras las modalidades de esta “desactivación,” a menudo identificadas con la forma de vida, la figura de Bartleby, o una “pureza originaria” como en el caso del cristianismo de los orígenes⁴⁸, o de las reglas monásticas⁴⁹. Su característica radica en desvincularse de las relaciones de poder, imperantemente definida en términos jurídicos, en un cara a cara con la ley que no siempre ayuda a identificar verdaderas alternativas ante la complejidad que hoy enfrentamos. La reconciliación de las dinámicas económicas con el paradigma de la teología económica al final termina siendo funcional al mantenimiento de una conexión entre poder jurídico y poder económico que pareciera dirigirse en una misma dirección: el dominio de la operatividad, aun cuando es depuesto, corresponde tan solo a una modalidad de desactivación de las tantas formas en que ésta pudiera asumirse.

A pesar de la crítica a Heidegger, Agamben no logra alejarse de una definición metafísica unívoca de la máquina de la operatividad que —como la técnica en el discurso heideggeriano— arriesga ser insuficiente en cuanto crítica del presente, puesto que se priva de una comprensión de los mecanismos del poder históricamente constituidos. De esta manera, parecería que ámbitos como el de un *origen puro* u *otro horizonte* —a la luz del pensamiento de Heidegger— fuese el último resultado de la propuesta de Agamben.

Me pregunto, por ejemplo, qué papel pueden desarrollar en su proyecto las nuevas formas de acumulación del capital en las cuales predomina un *uso* de tiempo común y la capacidad lingüística y cognitiva inapropiable, algo que problemáticamente se acerca al “uso” como “relación con un inapropiable”⁵⁰ y cuya desconexión con la operatividad resulta muy clara. Puede ser que al apuntar a la “desactivación” total de la máquina de

⁴⁸ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta de los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Altísima Pobreza: Reglas monásticas y forma de vida*, Valencia, Pre-Texto, 2014.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p. 162.

la operatividad, como busca hacer Agamben –y en el intento de recuperar una “inoperosidad” que en su pureza, es probable que aparezca fundamentalmente como un elemento impolítico– se vuelva oportuno examinar las condiciones históricas que de vez en cuando han podido, desde un punto de vista estrictamente político, llevar a cabo una fuerza capaz de efectuar una activación distinta a la que hoy domina a nivel económico planetario. No es una coincidencia que Foucault, quien todavía apuntaba a definir “una ontología del presente”, al igual que el proyecto agambeano, no pareciera haber estado interesado en delinear la existencia de “un ingobernable situado más allá de los estados de dominación y las relaciones de poder”⁵¹, como pide Agamben.

Determinar ontológicamente el presente y ubicar en su interior las diferentes condiciones de posibilidad siempre coincide, según Foucault, con un análisis históricamente acotado. Este análisis no puede ser resuelto a través de la mera historización de los hechos ni tampoco puede eximirnos de identificar una posibilidad real de cambio que, desde el punto de vista estrictamente ontológico, nos confirma que solo hay relaciones de poder y diversas tensiones que difícilmente puedan ser reducidas a una “la ontología de la no-relación”⁵². No hay duda que la investigación de Agamben ha abierto nuevos y fértiles campos de interrogación. Sin embargo, desde un punto de vista político, este proyecto en el fondo arriesga la identificación de la forma de vida a lo “puro” y a lo “sin relación”, algo que pareciera ser lo que finalmente termina emergiendo de su discurso.

⁵¹ Ibid., p. 204.

⁵² Ibid., p. 425.

CAMPOS
BATA

DE
LLA

Un jurista ante sí mismo*

Giorgio Agamben

Los textos y las entrevistas aquí recogidas intentan proporcionar una clave de lectura para una de las figuras más discutidas y contradictorias del siglo XX. El retrato que parecen trazar —en particular en las entrevistas en las que Schmitt habla de sí mismo con una insólita, aunque quizá solo aparente, naturalidad— no es, sin embargo, algo así como una fotografía signalética, que fija de una vez por todas los rasgos característicos de la personalidad del autor. En cuestión está, más bien, lo que, con un término benjaminiano, podría definirse como “la hora de la legibilidad” de su pensamiento, es decir, la constelación que forma con los problemas políticos decisivos de nuestro tiempo. El ejercicio de lectura que propone el libro se asemeja, por tanto, al descifrado de esas figuras ocultas en un paisaje u otra pintura que aparecen repentinamente si se mantiene la mirada fija sobre la imagen el tiempo suficiente. O a aquellas ilustraciones de los viejos tratados de fisonomía en los que un rostro humano revela su verdadera naturaleza asumiendo progresivamente los rasgos de otro animal. La figura oculta o la *facies inumana* señala, en la obra de Schmitt, el punto en el que la actualidad no deja de aflorar. Y es solo en el interior de esta constelación con el presente que la *crux* de la

89 |

* Se deja el título original del libro editado por Giorgio Agamben. Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*.

Saggi e interviste, Milán, Neri Pozza, 2003. Traducción de José Miguel Burgos Mazas.

exégesis schmittiana –un pensador fascista que continúa mirándonos de cerca– adquiere su significado propio. La proximidad deja de parecer embarazosa solo si, saliendo de la fácil toma de distancia y de las no menos estólicas exaltaciones, se está en condiciones de demorarse en la cresta del instante que sin cesar une y divide las aguas de la historia.

Jurista

“Soy jurista, lo sigo siendo, y muero como jurista y toda la desgracia implicada en ello”. La perentoria afirmación que cierra la tardía entrevista con Fulco Lanchester de noviembre de 1982 no deja dudas: jurista, y no politólogo ni filósofo de la política como en Italia a menudo se tiende a considerarlo. Pero, ¿qué significa “jurista”? También este término en la historia de la jurisprudencia, como el ser en la historia de la filosofía, “se dice de múltiples maneras” y adquiere, por tanto, su sentido solo dentro de una determinada concepción del derecho. Dos especificaciones son aquí esenciales. Para Schmitt, como se dice con claridad ya en el segundo libro *Gesetz und Urteil* publicado con veinticuatro años en 1912¹, el derecho no es solo norma, sino también y ante todo, decisión y juicio. El así llamado decisionismo schmittiano –que, ya a partir del ensayo de Löwith de 1935² ha dado lugar a tantos malentendidos– tiene su raíz en una concepción del derecho que privilegia, respecto a la norma, su aspecto de praxis orientada a una decisión. Y no se entiende nada del pensamiento de Schmitt, si no se lo sitúa ante todo en una concepción del derecho que se apoya sobre un elemento de antagonismo con respecto a la ley (*Gesetz* contrapuesto *Nomos*). La evocación –en el ensayo de 1950 *El problema de la legalidad*³– de la obra póstuma de Laberthonnière sobre *La crítica de la noción de la soberanía de la ley*⁴, con su equiparación de ley y guerra, muestra hasta qué punto puede presionar este antagonismo con respecto a la ley. Si el estado de excepción asume en el pen-

90 |

¹ Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Berlin, Liebmann, 1912. Trad. Esp. Carl Schmitt, *Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis de la praxis judicial*, traducción de Montserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 2012.

² Hugo Fiala [= Karl Löwith], “Politischer Deizionismus”, in *Revue internationale de la theorie du droit / Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, núm. 9, 1935, pp. 101-123. Trad castellana: Karl Löwith, “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

³ Carl Schmitt, *Das Problem der Legalität*, in «Die neue Ordnung», 1950, pp. 270-275, vuelto a publicar en Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1959*, Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 440-451 (trad. Esp., *Legalidad y legitimidad* (Apéndice), Buenos Aires, Struhart & Cia, 2002). La frase citada de Laberthonnière es: «La máxima: es la ley, en el fondo no difiere en nada de la máxima: es la guerra».

⁴ Lucien Laberthonnière, *Sicut ministrator. Critique de la notion de souverainete de la loi*, Paris, J. Vrin, 1947.

samiento de Schmitt un lugar tan importante es porque, precisamente, suspendiendo la norma, “revela en su absoluta pureza un elemento formal específicamente jurídico: la decisión”⁵. Esto significa que, en última instancia, el derecho para Schmitt es, como para Kafka (y como para un gran jurista italiano, Salvatore Satta) esencialmente praxis y “proceso”, es decir, algo cuya decisión no puede nunca estar enteramente determinada por la norma (en este sentido es instructivo que, en la entrevista de 1982, Schmitt evoque justo a *El proceso* kafkiano –“una de las novelas más geniales de toda la historia”⁶– en el que la norma jamás (también para no repetir la anterior) comparece, para identificarse, más o menos indebidamente con su protagonista).

No menos determinante es, también, la afirmación, contenida en la entrevista radiofónica del 1 de febrero de 1933, según la cual “mi trabajo obtiene su propio sentido del hecho de que no soy más que el órgano de este derecho sustancial del pueblo concreto al que pertenezco”⁷. Si el derecho es decisión, el jurista no es solo un intérprete neutral de la norma existente, sino también el órgano que contribuye a la elaboración formal del nuevo derecho sustancial que se está creando en la praxis social (es, en otras palabras, un órgano y un intérprete del poder constituyente del pueblo al que pertenece). Schmitt reivindica sin reservas esta implicación del jurista en la constitución material de la época en la que vive. El trabajo de un jurista que, como él, se ocupa del derecho público,

conciérne a problemas de alcance de la política interior y exterior. Por consiguiente, está expuesto de manera inmediata al peligro de lo político. El jurista de tales especialidades no puede sustraerse al riesgo de estas disciplinas, ni siquiera diluyéndose en el nirvana del positivismo puro [...] La materia de la cual forma sus ideas y de la que depende en su trabajo científico, lo vincula a situaciones políticas, cuyo favor o desfavor, cuya suerte o desgracia, victoria o derrota capta también al investigador o al profesor y determina su destino personal⁸.

La tradición jurídica en la que se sitúa es el *jus publicum europaeum*, nacido precisamente de las guerras civiles de religión que desgarraron

⁵ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig. Duncker & Humblot, 1922 (trad. esp.: Carl Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009).

⁶ *Ibid.*, 162 [traducción castellana].

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010. El fragmento aquí incluido se corresponde con el original de la traducción española arriba indicada [pp. 55-56].

Europa entre los siglos XVI y XVII. El padre de esta ciencia jurídica es “el renacido derecho romano, la madre, la Iglesia de Roma”⁹. En esta tradición, cuyo fin marcan el positivismo y el tecnicismo del siglo XX, Schmitt se declara, más o menos sinceramente, fiel hasta el final: “Soy el último representante del *jus publicum europaeum*, el último en haberlo enseñado e indagado en un sentido existencial, y vivo su final como Benito Cereno vivió el viaje de la nave pirata”¹⁰. Es al menos singular -y esta contradicción es uno de los rasgos más oscuros de la actividad de Schmitt como jurista- que sea justo el último representante del *jus publicum europaeum* quien, en 1933, escribiendo *Estado, movimiento, pueblo*, asuma la tarea de delinear, en su calidad de órgano del derecho sustantivo del pueblo alemán, los principios fundamentales del Estado nacionalsocialista, que de aquel derecho representa su fin irrevocable. Entre estas dos identidades contradictorias, el jurista Schmitt nunca eligió, nunca “decidió” –o, mejor, intentó hasta el último momento conciliarlas, incluso aun a costa de tener que recurrir a un mito.

Benito Cereno

Al final de la entrevista de 1982, Schmitt evoca de nuevo a Benito Cereno, que entre tanto (también gracias a los ensayos de Enrique Tierno Galván y de Sava Klickovic en la *Festschrift* por los ochenta años del jurista)¹¹ se ha convertido en un “mito”: “En este sentido [su implicación en la historia alemana y europea del último siglo] sería oportuno referirse al mito de Benito Cereno... ¿Conoce la historia de Melville, el mito de la situaciones irresueltas?”¹². Según esta interpretación mitográfica, el *St. Dominick*, la nave que estaba bajo el mando de Benito Cereno antes de que los esclavos liderados por el feroz Babo se sublevaran, obligándolo a colaborar con los rebeldes, es un símbolo de la vieja cultura europea, que ha caído presa de la barbarie y del terror. El “mito” es una justificación *ad hominem* que sirve para explicar una “situación irresuelta”: por qué el “último representante del *jus publicum europaeum*” había colaborado de manera tan temprana y activa con el nazismo. “Carl Schmitt”, anota Junger en su diario del 18 de octubre de 1941 después de una conversación con él, “se compara con el capitán blanco domina-

⁹ Ibid., pp. 71-72.

¹⁰ Ibid., p. 78.

¹¹ Enrique Tierno Galván, “Benito Cereno oder der Mythos Europas”, en Hans Barion et al., *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot,

1968, vol. I, pp. 345 y ss.; Sava Klickovic, “Benito Cereno. Ein moderner Mythos”, *ibid.*, pp. 265 ss. (original, español: *Benito Cereno o el mito de Europa*, Madrid, Cuadernos hispanoamericanos, 1952, pp. 215-223).

¹² En la edición española en las páginas 182-183.

do por los esclavos negros en el Benito Cereno de Melville y cita después el dicho: *Non possum scribere contra eum qui potest me proscribere*¹³.

Es posible, sin embargo, que esta interpretación del mito que opone con claridad el bien y el mal, el orden y el desorden, no sea auténtica o, más bien, corresponda a un nivel exotérico que no agota el significado. Quien haya leído la historia de Melville, sabe que un oscuro vínculo y casi una oculta solidaridad parece vincular a Benito Cereno con su esclavo-carcelero Babo. En esta ambigüedad del infeliz capitán, Tierno Galván ha querido ver la cifra de la situación de Schmitt como representante de la *élite* europea durante el régimen nazi, que no puede ni abandonar la nave ni aceptar la barbarie.

Cereno simboliza en el mito la conciencia de la *élite*, que ve y sufre. El desafortunado capitán no ha entrado por propia voluntad en la farsa [...] Él sabe que el barco no está dirigido desde ningún lugar y que es inútil gobernarlo. De ahí su entrega agotadora y el sacrificio de sí mismo. De ahí su continuo oscilar, entre la resistencia, la renuncia y el miedo. Pero, ¿resistencia en nombre de qué? En nombre de la razón, sin duda alguna. La razón aconseja huir del barco a la primera oportunidad, emigrar a América en la barca amiga de Mr. Delano. Pero, ¿puede la *élite*, la conciencia de Europa, aunque fuese materialmente posible, decir simplemente adiós a Europa?¹⁴

Es probable que tampoco esta justificación alcance su objetivo. A diferencia de don Benito, Schmitt no fue obligado por nadie a participar en la farsa y por su plena voluntad colaboró en con el gobierno de la nave pirata, tratando en varias ocasiones de dar forma jurídica a la nueva constitución material de la Alemania nacionalsocialista. “La constitución de Weimar ya no está en vigor” comienza escribiendo su escrito de 1933 sobre la triple articulación de la nueva realidad política nacional¹⁵, sin lamentar en ningún momento su legitimidad. Y en una serie de escritos comprendidos entre 1916 y 1922, ya había elaborado la teoría del estado de excepción en el que la praxis de los gobiernos de Weimar y la del nacionalsocialismo parecen comunicarse secretamente. Por lo demás, también en el relato de Melville don Benito es de algún modo consciente

93 |

¹³ Ernst Jünger, *Diario 1941-1945*, Milano, Longanesi, 1983, p. 44. (trad esp.: *Radiaciones II*, Barcelona, Tusquets, 1989).

¹⁴ Tierno Galván, op. cit. Dadas las significativas diferencias entre el original de Tierno Galván en cas-

tellano y la versión que en el texto maneja el autor he decidido dejar la traducción del segundo.

¹⁵ En la edición utilizada página 255.

de que la legalidad que se había dejado atrás no era mejor que el desorden (por otra parte, solo aparentemente ordenado) que la seguía, siendo, de hecho, ambos indiscernibles. A lo largo del viaje, Babo permanece tan inseparablemente próximo a él que se convierte en algo así como su sombra. Y, al final, la vuelta a la normalidad parece hacérsele tan insoportable que no puede sobrevivir al ahorcamiento de su compañero-enemigo.

La nave del *jus publicum europaeum* parece haber alcanzado aquí un punto límite, en el que no puede ni continuar su viaje ni volver atrás.

Epimeteo cristiano

El ensayo publicado en 1950 en la revista “Universitas”, *Tres posibilidades de una imagen cristiana de la historia* (que aquí, gracias a la cortesía de Heinrich Meier, publicamos por primera vez en su versión original) contiene indicaciones esenciales sobre la concepción schmittiana de la historia. Schmitt parte del libro recién publicado de Löwith *Meaning in History* y, con el pretexto de una reseña entusiasta, define en realidad los tres posibles paradigmas de una concepción cristiana de la historia. El primero concierne a la analogía entre el modo en el que el siglo XX se ha comprendido a sí mismo y la escatología cristiana, es decir, la idea de un fin del tiempo, de un “tiempo agotado”. Esto se opone claramente a la idea moderna de planificación. A esta parálisis escatológica de la modernidad se contraponen, dentro de la visión cristiana de la historia, la imagen del *Katechon* en la segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses, esto es, la idea de una potencia que retrasa y difiere el fin del tiempo. En *El Nomos de la tierra*, publicado en el mismo año (aunque *Glossarium* data en 1932 la primera elaboración de “su teoría del *Katechon*”)¹⁶, esta idea se sitúa en el centro de la concepción schmittiana de un imperio cristiano:

No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *Katechon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos¹⁷.

¹⁶ Theodore Paleologue, *Sous l'oeil du grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Cerf, 2004, p. 66.

¹⁷ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des*

Jus Publicum Europaeum, Köln, Greven, 1950 (trad. esp.: *El Nomos de la tierra*, Madrid, Comares, 2003, p. 29) El fragmento aquí incluido se corresponde con el original de la traducción española arriba indicada.

Pero, en el ensayo contemporáneo en la revista “Universitas”, el *Katechon* da finalmente paso a un tercer paradigma que Schmitt confía a una tercera imagen, la del Epimeteo cristiano que, después de Benito Cereno, constituye su intento más extremo de autojustificación a través de mito y, al mismo tiempo, la clave de su concepción esotérica de la historia. La imagen del Epimeteo cristiano proviene del poema homónimo de Konrad Weiss publicado en 1933, pero que curiosamente Schmitt solo parece conocer a través del ensayo de Friedhelm Kemp y los poemas publicados junto a él en abril de 1949 en la revista vienesa “Wort und Wahrheit”¹⁸, de los que se toman todas las citas que hace tanto en el ensayo de 1950 como en *Ex captivitate salus*. La historicidad cristiana se funda, según Schmitt, en la encarnación, comprendida como “un evento histórico de infinita, inapropiable, inocupable unicidad [*Einmaligkeit*]”¹⁹. Pero, precisamente por ello, la acción histórica está marcada, para el cristiano, por la “falta, privación y fortificante impotencia”²⁰. Con una imagen que parece retomar la del ángel de la historia de las tesis benjaminianas (reimpresas en el mismo año, después de la primera publicación no comercial en 1942 en la “Neue Rundschau”), Schmitt escribe que “Cristo mira hacia atrás hacia los acontecimientos cumplidos y encuentra en ellos una razón interna y un núcleo simbólico, en la activa contemplación de los mismos el sentido oscuro de nuestra historia continua desplegándose”²¹. Esta mirada *a posteriori* lanzada sobre la historia es, para Schmitt, la del Epimeteo cristiano, que se encuentra en la paradójica condición de tener que responder de algo que ya se había siempre preestablecido y cumplido. Para comprender el sentido de esta imagen es necesario volver al ensayo de Kemp, que Schmitt define como un “excelente ensayo introductorio”²². Según la concepción cristiana de la historia, dominada por la idea de la providencia, “nuestra acción es un cumplir *a posteriori* y un anticipar; a los ojos de Dios es un llevar a término lo predeterminado [...] un hacer a partir de lo que había sido prescrito desde siempre y, al mismo tiempo, en la conciencia ciega de nuestra libertad, una valiente y confiada anticipación”²³. Y en este contexto Kemp cita los versos de Weiss que Schmitt retomará al final de *Ex Captivitate salus* como fórmula extrema de su propia autojustificación:

95 |

¹⁸ Friedhelm Kemp, “Der Dichter Konrad Weiss”, *Wort und Wahrheit*, núm. 4, 1949.

¹⁹ En la edición utilizada página 253.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² En la edición utilizada página 254.

²³ Kemp, “Der Dichter Konrad Weiss”, op. cit., pp. 284-285.

Cumple lo que debes cumplir, ya está desde siempre cumplido y tú no puedes más que responder.

Como Epimeteo, el cristiano se encuentra en el deber de responder por una acción que no tiene, en realidad, ninguna posibilidad de determinar la historia y que sucede, por así decirlo, *post festum*. La imagen benjaminiana de una acción vuelta hacia el pasado es aquí tomada de modo literal; pero mientras en Benjamin define su peculiar, si bien débil, eficacia mesiánica, en Schmitt la acción histórica del hombre no puede tener ningún valor redentor, únicamente obliga a responder de aquello que no se ha hecho más que llevar a término. Como la decisión anticipatoria del ser-para-la-muerte heideggeriano, la decisión Schmittiana decide un ineluctable, anticipa un ya decidido —es decir: no decide propiamente nada (de ahí la apariencia de ocasionalismo y oportunismo que tanto molestaba a Löwith).

La concepción schmittiana de la historia muestra aquí su peculiar estructura teológica. El *Katechon*, suspendiendo y reteniendo el final, inaugura un tiempo en el que nada puede verdaderamente suceder, porque el sentido del devenir histórico, que tiene su verdad solo en el *eschaton*, está ahora indefinidamente diferido. Lo que sucede en el tiempo suspendido del *Katechon* es, en este sentido, un indecible que acontece, por así decirlo, sin realmente acontecer, porque su suceder, el *eschaton* que solo podría darle sentido, es incesantemente diferido y aplazado. El tiempo katechontico de Schmitt es un mesianismo bloqueado: pero este mesianismo bloqueado se revela como el paradigma teológico del tiempo en el que vivimos, cuya estructura no es otra que la *differance* derridiana. La escatología cristiana había introducido en el tiempo un sentido y una dirección: *Katechon* y *differance*, suspendiendo y postergando este sentido, lo hacen indecible.

La reivindicación schmittiana del Epimeteo cristiano soporta así una pesada herencia teológica, asemejándose a la irresponsable culpabilidad (o a la responsabilidad sin culpa) que parece definir la situación ética de nuestro tiempo y que los funcionarios nazis, comenzando por Eichmann (que se declaraba culpable ante Dios, pero no ante la ley), han invocado constantemente para justificarse. Una decisión que decide un ya siempre decidido, una acción histórica que ha perdido su sentido solo puede asumir una culpa por la que no está dispuesta a pagar las consecuencias, o viceversa, cumplir una pena de la que no se siente culpable.

Poder constituyente

En el curso de la entrevista con Fulco Lanchester, Schmitt interrumpe en un cierto punto sus respuestas planteando, ahora él, una pregunta abrupta: por cierto, ¿conoce mi ensayo sobre *Die legale Weltrevolution*?²⁴ El ensayo, publicado en la revista “Der Staat” en 1978, es uno de los lugares en los que la actualidad de la problemática schmittiana se evidencia con más fuerza. En su centro se encuentra el problema del dominio de la legalidad en nuestro tiempo, que conduce a la paradoja de revoluciones —es decir, de las transformaciones de la constitución material y formal de un país— que tienen lugar de forma legal. No solo el nazismo y el nacionalsocialismo son dos ejemplos de estas revoluciones legales (Schmitt muestra en un rápido esbozo cómo Hitler fue capaz de tomar legalmente el poder y, después, cerrar tras de sí la puerta de la legalidad por la que había entrado, dejando a sus enemigos políticos, por vías legales, en la ilegalidad), sino todas las estrategias de toma de poder (por ejemplo, por parte de los partidos comunistas) y todas las grandes transformaciones político-sociales de nuestro tiempo tienden a legitimar el Estado “a cambio del acto de caridad con el que éste permite que tenga lugar una revolución estatal-legal”²⁵. “En la rapidez del progreso científico-técnico-industrial”, escribe Schmitt en el prólogo a la amplia antología italiana de 1971, “ya no es posible distinguir entre constitución, ley y medida, ya que simplemente se han convertido en otros métodos de una permanente transformación de valores”²⁶. Lo que de ese modo entra en crisis es la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido que, a partir de la Revolución francesa, había regulado las grandes transformaciones políticas. A través de una práctica de legalización progresiva de los golpes de estado y de los procesos de cambio de la constitución material, se ha eliminado radicalmente la necesidad de que una revolución pase por una fase constituyente. “La revolución legal se hace permanente y la revolución estatal permanente se hace legal”²⁷.

Tratemos de entender el sentido de este eclipse del poder constituyente en favor del dominio de la categoría de legalidad. A casi treinta años de distancia, los análisis de Schmitt se han vuelto aún más pertinentes. Tomemos el problema de la constitución europea, que hoy ocupa el centro del debate político. Lo que el “no” de los ciudadanos franceses

²⁴ En la edición utilizada página 154.

²⁵ En la edición utilizada página 188.

²⁶ Carl Schmitt, *Le categorie del «politico»*, op. cit., p. 22.

(Trad, esp.; *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres colorarios*, Madrid, Alianza, 2013).

²⁷ En la edición utilizada página 188.

y holandeses ha venido a recordar es que una nueva constitución no puede instituirse a través de acuerdos legales entre gobiernos, sino que debe pasar por una fase constituyente. Un nuevo poder constituido sin un poder constituyente puede ser legal pero no legítimo. Y nada es más desconcertante que la inconsciencia con la que las democracias occidentales, después de haber caído legalmente en el fascismo en el período de entreguerras, pretendan hoy pasar de forma igualmente legal a prácticas y formas de gobierno para las cuales faltan los nombres y que no son, en verdad, mejores que aquellas.

Es curioso que, al mismo tiempo que critica con fuerza el legalismo, Schmitt juegue sin embargo con la idea de que un poder constituyente europeo implicaría algo así como un “patriotismo europeo”²⁸, capaz de suplantar a los Estados nación, de los que, además, ni entonces ni ahora, parece haber apenas rastro. Esto es, también en este caso, Schmitt lucha en dos frentes opuestos: mientras, por un lado, critica la revolución legal, con igual tenacidad excluye la posibilidad misma de un poder constituyente en condiciones de oponerse a su primacía.

Estado, movimiento, pueblo

El texto en el que todas las contradicciones de Schmitt como jurista se anudan hasta llegar a ser inextricables y, simultáneamente, muestran con toda claridad posible sus razones, es *Estado, movimiento, pueblo. La triple articulación de la unidad política*, publicado de 1933, nunca se reeditó, pese a su indiscutible relevancia teórica y su persistente actualidad, durante la postguerra. Publicándolo en italiano junto a otros textos en 1935 bajo el título *Principios políticos del Nacionalsocialismo*²⁹, Cantimori mostró haber comprendido inmediatamente la intención de Schmitt: nada menos que formular los principios fundamentales del nuevo orden constitucional nacionalsocialista. Pero, para los lectores atentos de hoy, el interés se ha duplicado debido a la incómoda, pero ineludible conciencia, de que este texto presenta, en realidad, los principios constitucionales de la sociedad postdemocrática del siglo XX, en cuyo surco aún hoy nos movemos. Si la interpretación que de este texto proponemos es correcta, entonces contendría el centro esotérico y,

98 |

²⁸ En la edición utilizada página 210.

²⁹ Carl Schmitt, *Principii politici del Nazionalsocialismo*,

Scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, Firenze, Sansoni, 1935.

por así decirlo, el *arcanum* de la teoría schmittiana del derecho público. Y si Schmitt no lo volvió a publicar, no es tanto para esconder su —por lo demás, perfectamente conocido— compromiso con el nazismo, sino más bien porque las verdades que enuncia son demasiado desagradables para ser escuchadas, tanto a la derecha como a la izquierda.

El texto comienza registrando el final de la constitución de Weimar y, con ella, de toda la tradición liberal-democrática (según Schmitt, democracia y liberalismo —en sí heterogéneos, en tanto que están definidos por los dos principios opuestos de la identidad y la representación— se han corrompido mutuamente). La unidad política que lo ha sustituido se funda en la articulación de tres elementos o miembros, que son, precisamente: Estado, movimiento, pueblo. La relación entre estos tres elementos (el segundo de los cuales, al que le compete un rango del todo especial, es definido aquí por primera vez con claridad en el marco de una doctrina de la constitución) no debe entenderse, señala Schmitt, al modo de la separación de poderes de la tradición liberal, “cuyo sentido político es la cancelación o al menos la relativización de la totalidad política”³⁰. Las tres series no corren, de hecho, paralelas entre sí, sino que “una de ellas, el movimiento, que mantiene el Estado y el pueblo, penetra y conduce a las otras dos”³¹ es, así, el elemento constituyente. En este punto Schmitt propone una definición de los tres elementos en apariencia anodina, pero que contiene nada menos que el paradigma de la evolución de las constituciones democrático-liberales en la nueva forma de gobierno, de las cuales el fascismo y el nacional-socialismo son únicamente un primer ejemplo: “Se puede considerar al Estado en sentido estricto como la parte *política estática*, al movimiento como elemento *político dinámico* y al pueblo como el lado *impolítico* [*unpolitische Seite*] que crece bajo la protección y la sombra de las decisiones políticas”³².

Reflexionemos sobre las decisivas implicaciones de esta triple articulación de la unidad política: el pueblo, que en la tradición democrática era el portador de la soberanía y de la legitimidad política, se convierte en un elemento impolítico, que ya no es “cuerpo político”, sino cuerpo biológico o población, que crece “a la sombra y bajo la protección” del movimiento. Sería difícil imaginar una definición más pertinente lo que Foucault llamó más tarde “biopolítica” (o tránsito del Estado de la sobe-

³⁰ En la edición utilizada página 265.

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.*

ranía al Estado de población). El primado del movimiento, que se convierte en el portador de las decisiones políticas y encuentra en el partido su forma específica, es una función del devenir impolítico del pueblo, es decir, del definitivo ocaso de la constitución democrática. El movimiento —esta es la paradoja que lo define— no es simplemente movimiento del pueblo (genitivo subjetivo), sino que es lo que “porta”, “penetra” y “guía” al pueblo, y, de este modo, decide, protege y gobierna incesantemente su carácter impolítico. Con una inversión significativa de la tradición democrática, que señala su ingreso en la dimensión biopolítica, político es ahora aquello que decide sobre lo impolítico (“*precisamente decidir si un asunto o un tipo de cosa es impolítico es una decisión específicamente política*”)³³.

Este enunciado paradójico implica una nueva y decisiva reformulación de la definición de lo político que Schmitt ya había propuesto en 1927: la oposición amigo/enemigo. Desde la perspectiva de la constitución material del nacionalsocialismo, esta oposición coincide ahora con la inscripción, en el lugar una vez ocupado por el pueblo, de la cesura político/impolítico. Esta cesura no es el acto arbitrario de un sujeto, sino algo así como la cresta que la ola del movimiento no deja de tener su efecto en la vida de un determinado pueblo. La decisión de lo político es uno con la decisión sobre lo impolítico. Pueblo y movimiento, cuerpo político y cuerpo impolítico son, en este sentido, las dos vertientes de una cúspide en la que se sitúa la cabeza de Jano del Führer, que no es un sujeto, sino algo así como la pura expresión del movimiento, el incesante decidirse de lo político y de lo impolítico. La máquina de la biopolítica occidental nunca ha salido a la luz con tanta claridad: la política no es más que la decisión sobre la nuda vida y la producción de un cuerpo impolítico no es la sombra (según la metáfora schmittiana), sino la sustancia de la decisión política.

Se comprende entonces porque Schmitt, con lo que ciertamente puede parecer un gesto de oportunismo irresponsable, tenga necesidad justo en ese momento de asumir la doctrina nacionalsocialista de la raza en su análisis de la nueva constitución del Reich, introduciendo en ella, como “el presupuesto y la base más indispensable”³⁴, el concepto de *Artgleichheit*, que Cantimori convierte en “identidad de estirpe”, pero que preferimos traducir, de modo más literal, como “identidad de especie”.

³³ Ibid., p. 272.

³⁴ Ibid., p. 307.

Ya Foucault, en el curso de 1976 *Hay que defender la sociedad*, observó que el racismo es el dispositivo que permite conciliar el nuevo biopoder³⁵, que se presenta como cuidado de la vida, con el viejo poder soberano de vida y de muerte. En la perspectiva de Schmitt, el nexo entre los dos elementos es, sin embargo, todavía más esencial. La identidad de especie que, según Schmitt, intensifica y absolutiza el principio democrático de la identidad, es lo que garantiza la articulación unitaria de Estado, movimiento, pueblo y Führer. El movimiento puede “llevar” al pueblo y el Guía puede conducir el movimiento solo porque existe entre ellos una “incondicionada unidad de especie”:

Por esta razón esto [el concepto de *Führung*] implica, también, como exigencia positiva, una *absoluta igualdad de especie entre Guía y sequito*[...] Solo la igualdad de especie puede impedir que el poder del Guía se convierta en tiranía y arbitrio; solo esta es la única razón de la diferencia de todo dominio de una voluntad heterogénea, por muy inteligente y ventajosa que sea³⁶.

Como, en la teología medieval, la *gubernatio divina* gobierna el mundo a través de la naturaleza misma de las criaturas, así el Führer guía el movimiento no desde el exterior, sino en virtud de la identidad de especie. La identidad de especie es el dispositivo que permite inscribir en el cuerpo despolitizado del pueblo la cesura amigo/enemigo, en la forma de un umbral a través del cual lo impolítico pasa incesantemente a lo político y, simultáneamente, se separa de él. Pero, precisamente por ello, deja necesariamente un resto inasumible que es extraño a la especie (*Fremdart*):

Un extraño a la especie puede comportarse críticamente y trabajar con audacia sin restricciones, puede leer libros y escribir libros; pero piensa y entiende de forma diferente porque está hecho [*geartet*] de otro modo, y permanece, en todo orden de ideas esenciales, en las condiciones existenciales de su propia especie³⁷.

El principio de identidad, propio de la moderna democracia de masas, llevado al extremo, implica necesariamente para Schmitt una exclusión.

³⁵ Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997 (trad. esp.: *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003).

³⁶ En la edición utilizada página 307.

³⁷ *Ibid.*, p. 311.

La incómoda actualidad del pensamiento schmittiano encuentra aquí una confirmación adicional. Cuando, como sucede hoy en el dominio del biopoder, lo político no es sino la decisión sobre lo impolítico, entonces la parte de lo que es excluido se convierte siempre en más amplia e incontrolable. La tesis de la primacía del movimiento y del partido adquiere asimismo su sentido propio –y se vuelve, por ello, tanto más inquietante– solo si se considera que es algo que el nacionalsocialismo comparte con tradiciones al menos en apariencia antagónicas como el movimiento obrero, el marxismo y la socialdemocracia, todas fundadas sobre una puesta entre paréntesis del pueblo como cuerpo político y sobre su transformación en una entidad biopolítica. Todavía hoy las corrientes extraparlamentarias encuentran su única legitimización en un concepto de movimiento, que permanece sin embargo del todo indefinido y cuya evidente proximidad con el enemigo nunca es cuestionada. Una vez más, la superación y la de-cisión de esta cercanía solo puede pasar por el lúcido análisis de aquello que une y separa epocalmente a las democracias modernas y al fascismo.

Sobre “St. Dominick”

Al final del ensayo sobre *Estado, movimiento, pueblo*, Schmitt introduce quizá por primera vez la imagen de la una navegación peligrosa, que se refiere a la situación histórica de aquel derecho público europeo del que se considera el último y desafortunado representante. Todos los conceptos del derecho, escribe, han entrado en una fase de indeterminación que hace de su aplicación algo problemático. Si, por un lado, la ilusión legalista de una codificación y de una normatividad sin lagunas, que pueda valer en cada situación y en cada caso concreto, se ha desvanecido para siempre, por el otro, el creciente recurso a cláusulas que hacen referencia a situaciones específicas (como “seguridad y orden público”, “estado de peligro”, “estado de necesidad”, etc. –todas ellas fórmulas en las que es fácil reconocer el paradigma, querido para Schmitt, del estado de excepción) lleva al extremo la incertidumbre del derecho. La condición actual del derecho público –sugiere Schmitt– es la de un barco obligado a buscar un paso entre Escila y Caribdis:

Toda aplicación de las leyes se encuentra entre Escila y Caribdis. El camino a seguir parece conducir a un mar sin orillas y alejarse cada vez más del terreno firme de la seguridad jurídica y la adhesión a la ley [...] el camino de vuelta, hacia una superstición formalista de la ley que fue reco-

nocida como carente de sentido e históricamente superada hace tiempo, ya no es digna de consideración³⁸.

Es interesante observar que, si uno de los monstruos míticos representa aquí el formalismo y el positivismo contra el que Schmitt no ha dejado de luchar, el otro defiende el estado de excepción, cuya teorización fue precisamente la tenaz respuesta del jurista a la crisis del derecho público europeo y que, en los años en los que escribía, se había convertido en Alemania una práctica común. También en este sentido, el libro de 1933 ocupa una posición particular, porque representa el intento de encontrar un difícil y, quizá, imposible paso entre la Escila del legalismo y la Caribdis del estado de excepción, entre la soberanía de la ley y la soberanía sobre la ley.

Tal vez entonces quizá merezca la pena intentar releer desde esta perspectiva el “mito de las situaciones irresueltas” en el que algún año después Schmitt buscará no solo su propia justificación, sino también la del derecho en general, una última, desesperada, “nomodicea”. El St. Dominick, el “extraño velero” español que Amasa Delano, el representante del Nuevo Mundo, observa con una sensación de invencible malestar por las once horas que dura su estancia a bordo, es la nave del derecho público europeo, similar a “aquellos palacios italianos antiguos que, pese a la decadencia de sus dueños, todavía conservan los signos de su grandeza pasada”³⁹. Pero, ¿qué ha sucedido a bordo? Lo que define la situación a bordo del St. Dominick no es tanto el desorden o la anomia, como una zona de indistinción en el que la ley y el estado de excepción, derecho y violencia se hacen indiscernibles. El capitán, don Benito Cereno, que conserva todos los símbolos del poder, es —como la ley en la Europa de entreguerras— un soberano impotente, que reina pero que no gobierna. Por ello la espada con la empuñadora de plata que cuelga bien visible a su lado (“apparent symbol of despotic command” como en el frontispicio del *Leviathan*) está, en verdad, sin hoja, y la llave que lleva colgada al cuello, símbolo del *Jus ligandi et solvendi* (“so, Don Benito —padlock and key— significant symbols, truly”) carece de utilidad, porque el candado está, en realidad, ya abierto. Todo el poder efectivo está en manos del salvaje Babo que sigue a Don Benito —la legalidad— como una sombra y es hasta tal punto íntimo e inseparable de él, que ambos finalmente resultan indistinguibles (Le pregunta a Amasa Delano: “What has cast

³⁸ En la edición utilizada página 309.

³⁹ Hermann Melville, *Benito Cereno*, The piazza tales.

New York, 1856. (Trad. esp.: *Benito Cereno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013).

such a shadow upon you?”, y solo responde: “The negro”). Así como, en las garras del nacionalsocialismo, el estado de excepción se ha convertido en la regla y la revolución se pretende en todo y por todo legal, así en el St. Dominick don Benito y su oscuro *partner* (“not only his constant attendant and companion, but in all things his confidant”), derecho y terror aparecen ambiguamente entrelazados. Y nada expresa esta secreta, abyecta solidaridad mejor que el contrato que, en un momento dado, don Benito y Babo redactan y firman, en el que el capitán se compromete a una tarea imposible (devolver los esclavos a Senegal) y Babo a un igualmente imposible cese de la violencia. Es esta ambigüedad la que Amasa Delano no termina de comprender, sin finalmente saber si don Benito es un caballero o un pirata, un débil representante de la ley e incapaz por completo de ejercitar su función o, al contrario, un amo demasiado salvaje (“a bitter hard master”).

Desde esta perspectiva, el verdadero símbolo del *Jus publicum europaeum* no es don Benito, sino el gigantesco negro Autal, que finge estar encadenado a unos grilletes cuya llave lleva el capitán en el cuello pero que, de hecho, pueden ser abiertos en cualquier momento. Y quizá no haya alegoría más potente de la situación del derecho en la Alemania nacionalsocialista –y, quizá, del mundo en el que vivimos, cuando “das ganze Globus ist ‘San Dominick’”⁴⁰– que la ceremonia con aires de farsa que don Benito y Atufal, bajo la atenta mirada de Babo, celebran cada dos horas, cuando el gigante –imagen del terror y de la violencia– se presenta para mostrar sus falsas cadenas y, al mismo tiempo, dar testimonio de su irreducible insubordinación.

104 |

Escribiendo, entre 1933 y 1935, *Estado, movimiento y pueblo* y una serie de artículos en los que, además de ganarse el favor de los poderosos, intentó dar forma a los principios constitucionales del socialismo, Schmitt trató de conducir el St. Dominick entre la Escila de la legalidad y la Caribdis del estado de excepción. La teoría de la *Führung*, que no es una “alegoría barroca” (evidente alusión a la imagen benjaminiana del soberano barroco que no está en condiciones de decidir nada) ni el “dominio de una voluntad heterogénea” porque se funda sobre una “absoluta identidad de especie entre Guía y séquito” es el intento de responder a la división –que, en el relato de Melville, toma precisamente la forma

⁴⁰ Sava Klickovic, *Benito Cereno*, op. cit., p. 272.

de una cesura racial— y de restituir a la nave del derecho público europeo una guía y un piloto, que no podía ser ni el incierto don Benito ni la pura violencia de Babo. Y para comprender hasta el fondo el sentido de la alegoría que el St. Dominick podía presentar a los ojos de Schmitt, estaría bien no olvidar que —desde el momento que, para el jurista, la identidad es el signo de la democracia (el nacionalsocialismo no era para él, en este sentido, sino llevar al extremo la democracia) y la representación el del liberalismo— la desventurada nave era verdaderamente para él símbolo de la Alemania de Weimar, desgarrada en dos principios que se han vuelto irreconciliables.

Al final el intento no podía sino revelarse como un fracaso. Como una lectura más atenta del relato de Melville debería haber sugerido, el barco pirata no podía ir a ninguna parte. Con una oscura previsión Babo hizo reemplazar el mascarón de proa, una imagen de Cristobal Colón, símbolo del Nuevo Mundo, por el esqueleto del jefe asesinado, Alejandro Aranda, bajo el cual mandó escribir la frase: “Seguid vuestro jefe” (follow your leader)”. El verdadero Führer del barco del *jus publicum europeum* en su frase extrema es la muerte. Y es más que probable que Schmitt se hubiera dado perfectamente cuenta y que, jugando una contra otra sus máscaras mitológicas, supiese que tenía que responder, como el Epimeteo cristiano, de una decisión cuyo resultado se daba por descontado.

DIÁLC

DGOS

“Los modos están en Dios”: Entrevista a Giorgio Agamben

Gerardo Muñoz *

* Universidad de
Lehigh

Gerardo Muñoz: Estimado Giorgio Agamben, antes de todo, déjeme agradecerle por asentir a esta conversación sobre su obra que acompañará un número especial en la revista *Papel Máquina*. Para quienes hemos seguido de cerca su proyecto *Homo Sacer*, queda muy claro que una de sus estrategias conceptuales centrales es haber podido pensar el nudo entre los fundamentos de la soberanía junto a los de la biopolítica como las dos caras de una misma máquina del gobierno. Es algo que aparece elaborado con precisión desde *Homo Sacer I* hasta *El Reino y la Gloria*, donde usted se ocupa de llevar a cabo una arqueología de la *oikonomia*. No es menos cierto que su proyecto sea también una arqueología del concepto de la potencia y de la inoperosidad. ¿Hasta qué punto podríamos decir que ambas estrategias preparan un nuevo comienzo para la exigencia del pensamiento político del presente?

Giorgio Agamben: Uno de los resultados de mis investigaciones es que la máquina de la política occidental tiene una estructura bipolar, en la cual ambos polos siempre están presentes. Es decir, cuando la biopolítica pareciera excederse y suspender a la soberanía, la soberanía nunca desaparece del todo, ya que de hacerlo la máquina política dejaría de funcionar. Lo mismo se puede decir del gobierno (*oikonomia*) y del Reino. El rey debe estar ahí aun cuando no gobierne. La arqueología tal y como yo la he pensado, no busca llevarnos a un punto anterior de esta dualidad; más bien intenta situarnos en la fractura que produce esta dicotomía. El *arche* no es el Uno antes de la fisura, sino el espacio del No-Dos que se abre una vez que hemos desactivado y vuelto inoperante este dualismo. Es por eso que, para mí, la arqueología de la política occidental está ligada estratégicamente a una teoría de la inoperosidad.

Gerardo Muñoz: Me gustaría retomar la cuestión de la inoperosidad que aparece desarrollada en *L'uso dei corpi* (2014) y antes en *Il tempo che resta* (2000) a partir de la figura paulina del *katargein*, que apunta a la desactivación y a la posibilidad de abrir otros usos de la ley. Quisiera preguntarle sobre el estatuto de la teología política a partir de la noción de *katargein*. ¿Es posible retirarse de la teología política? ¿Hasta qué punto la *katargein* de Pablo es una destitución de la teología política desde su interior, aunque sin llegar a producir del todo un afuera?

Giorgio Agamben: La teología política no es una sustancia o un cuerpo de doctrinas o conceptos, sino un modo de actuar dentro de la historia del pensamiento de Occidente. Por lo tanto, es una máquina o una *signatura* que tiene efectos en las más diversas esferas de la praxis humana. El problema no es tanto estar fuera, como entrar en relación con ella de la manera correcta. En este sentido, como he tratado de mostrar en *Il Regno e la Gloria*, la inoperosidad ha sido capturada por la máquina política de occidente en la forma de la gloria. De lo que se trata, por lo tanto, es de desactivar la máquina y devolver la inoperosidad a su uso político.

Gerardo Muñoz: En *Il tempo che resta* (2000), vinculaste la *katargein* a la traducción que hace Lutero como *aufheben*, y que obviamente luego tendrá consecuencias decisivas en la elaboración de la *Filosofía de la Historia* de Hegel. Aquí me gustaría preguntarte sobre el protestantismo, que a su vez es un rasgo un poco fantasmal en tu proyecto, algo así como un lugar “impesado” en tu obra. Me gustaría que elaborases un poco más

el papel del protestantismo moderno como contraste con la comunidad paulina del catolicismo mediterráneo.

Giorgio Agamben: El protestantismo recoge la idea agustiniana de la irrevocable corrupción de la naturaleza humana. El libro que acabo de terminar contiene una arqueológica crítica de la idea agustiniana del pecado original como algo que corrompe no solo al individuo, sino a la naturaleza humana misma. Igualmente es extraña la distinción exacerbada entre la naturaleza y la gracia, tan característica del protestantismo. Lutero, que era un monje agustiniano, lleva estas cuestiones al límite. En términos del libro que acabo de terminar, yo diría que el protestantismo se basó en la eliminación del paraíso terrenal como morada originaria de la humanidad y como único paradigma político posible, tal y como lo fue para Dante. En cualquier caso, las ideas de Benjamin sobre el capitalismo como religión adquieren todo su significado si las ponemos en relación con esto. Una operación similar a la que Max Weber hizo con la esfera protestante.

Gerardo Muñoz: Al final de *L'uso dei corpi* (2014) dices que las consecuencias del proyecto Homo Sacer se situarían más allá de la arqueología (Foucault), la deconstrucción y la destrucción (Derrida y Heidegger), o las estructuras epocales de los fantasmas hegemónicos (Schürmann). Podríamos decir que, frente a la diferencia ontológica o una ontología fundamental heideggeriana, ofreces una “forma de vida” que en el libro es puesta en relación con la ontología modal de Leibniz y Marius Victorinus, entre otros pensadores. ¿Pero no es la ontología modal como substrato de la forma de vida, una vuelta a una ontología primaria?

111 |

Giorgio Agamben: Mi ontología es esencialmente panteísta. Es importante volver a repensar el problema filosófico del panteísmo de David de Dinant con su maravillosa triada “Mens Hyle Deus” a la relación entre modos y sustancia en Spinoza. El panteísmo no es una identidad inerte entre Dios y la naturaleza, entre el ser y sus modos, sino en el hacer y las modificaciones de dios en las cosas y las cosas en dios. Al crearse a sí mismo, Dios crea al mundo y al crear el mundo, se crea a sí mismo en un mismo movimiento indiferenciado entre naturante y naturato. Por lo tanto, si Dios son sus modos y si se pierden en ellos, y los modos están en Dios y se pierden en Dios, entonces lo verdaderamente divino es solo este recuerdo y olvido de los otros en el uno, y de lo uno en los otros.

Gerardo Muñoz: Es sugerente que menciones a Spinoza, ya que mi próxima pregunta iba por esta línea. Me parece curioso que Heidegger, por ejemplo, nunca se haya tomado en serio a Spinoza. Y en un diálogo con Jean Luc Nancy y Phillipe Lacoue-Labarthe, Derrida confiesa que él nunca ha entendido a Spinoza, y que todo su proyecto le causa extrañeza. ¿A qué responde esta denegación de Spinoza en la tradición heideggeriana?

Giorgio Agamben: Los filósofos se dividen en dos grandes familias: aquellos que sitúan su pensamiento bajo el signo de Spinoza y los demás. Yo, ciertamente, pertenezco a la primera familia.

Gerardo Muñoz: Tu primera investigación académica (primer trabajo académico) fue sobre el pensamiento de Simone Weil, que a la vez es un nombre poco recurrente en tu obra. ¿Podrías elaborar un poco más qué papel juega Weil en tu pensamiento?

Giorgio Agamben: En mi libro más reciente, *L'autoritratto nello studio* (2017), he intentado escribir lo que significó para mí el encuentro con Simone Weil. Mi tesis estuvo ligada a la crítica de la persona que Weil desarrolla en *La persona y lo sagrado*. Fue a partir de esta crítica que leí el ensayo de Mauss sobre la noción de persona, y comencé a investigar sobre la conexión entre la persona jurídica y la máscara teatral y teológica del individuo moderno. Es posible que la crítica del derecho, que nunca he abandonado desde el primer volumen de *Homo Sacer*, tenga su raíz inicial en este trabajo sobre Weil.

Gerardo Muñoz: Para poner en relación con la inoperosidad del derecho, has mencionado una figura que es el “Consejo Nocturno” (*nykterinos syllogos*) de *Las Leyes* de Platón, aunque no llegas a desarrollar sus consecuencias. ¿Sería el Consejo Nocturno una nueva institución legal que liberaría el nudo inoperoso de lo humano? ¿Se trataría de un modo instituyente capaz de acoger al singular más allá de la eficacia de la persona y del sujeto?

Giorgio Agamben: “Instituir una potencia destituyente” es una contradicción en sus términos. Platón es cuidadoso al explicar que el Consejo Nocturno no puede establecerse legalmente, que no es una figura del derecho, ya que ha sido creada a través de una extensa “synousia”, o un ‘permanecer estando juntos’. El problema que tenemos que pensar aquí es el de la relación comunitaria entre un elemento anómico o anárquico

y un elemento nómico e institucional. La posibilidad de una política justa depende de esta dialéctica musical entre estos dos elementos.

Gerardo Muñoz: Pasando ahora a un plano más práctico, ¿es posible hoy pensar algo así como un “Consejo Nocturno” a la luz de la crisis del espacio europeo? Recordaba cómo hace un par de años atrás, rescatabas el memo redactado por Alexandre Kojève sobre el “Imperio Latino” con el fin de contrarrestar la hegemonía del bloque económico del norte de Europa...

Giorgio Agamben: No tengo costumbre de hacer predicciones ni en política ni en filosofía. Como dice un escritor italiano que amo: “yo solo hago predicciones para el pasado”. Muchas personas serias, y no solo en la filosofía, están siempre haciendo planes para el futuro. Es en este sentido que yo he evocado la idea kojéviana del imperio latino o del Consejo Nocturno de Platón. Yo pienso, sin embargo, que nuestras sociedades necesitan un polo destituyente y anómico para contrarrestar la carrera ciega de la burocracia-tecnológica hacia el futuro.

Gerardo Muñoz: No quisiera concluir sin preguntarte por lo que se ha venido llamando “Italian Theory”, una etiqueta que busca agrupar el ascenso de una serie de pensadores italianos (pienso aquí en Roberto Esposito y Massimo Cacciari, Mario Tronti y Andrea Caravero y Elettra Stimilli), cuyos proyectos indicarían el recommienzo de una apuesta fuerte de pensamiento vinculada a la biopolítica y a la verdad de las cosas (*verità effettuale della cosa*) propios de la tradición italiana. Tú mismo escribiste hace muchos años atrás *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura* que en realidad fue un proyecto inconcluso. Entonces, te quería preguntar, ¿qué significa para ti “Italian Theory”? ¿Piensas que podríamos hablar de una diferencia italiana en el estilo de tu pensamiento?

Giorgio Agamben: Es necesario entender el significado de la palabra “italiano” (o francés, alemán, etc.). En realidad, no hay teoría italiana como algo dado, o si existe es solo por razones tácticas de un grupo de filósofos que buscan atención, pero yo no tengo nada que ver con eso. El pensamiento no conoce nacionalidad. Sin embargo, si te refieres al lenguaje, entonces el problema se vuelve mucho más real y complejo. Maimónides no llegó a ser un filósofo árabe porque escribiera *La Guía de los Perplejos* en árabe, ni Spinoza devino un filósofo latino porque escribiera la *Ética* en esa lengua.

El problema es más bien el siguiente: ¿existe una lengua o una escritura propia de la filosofía? Este es un problema del cual siempre me he ocupado y sobre el que nunca he dejado de reflexionar. Quien pretenda escribir sobre filosofía sin plantear el problema de esta manera —un problema que es genuinamente un problema poético— no puede llamarse filósofo. Quizás es esto lo que Wittgenstein debió haber tenido en mente cuando escribió que la filosofía “debe ser solamente poesía”. Y es este el problema que Platón jamás dejó de tratar en toda su obra, y que intentó de resolver a través de una forma particular de sus diálogos, que contaminan la escritura diegética y narrativa con una forma mimética y teatral. En cualquier caso, este es también mi problema: yo me hice filósofo para medirme con la aporía poética de la cual no podía enfrentarme de otra manera.

RESONA
ITAL

NCIAS
LIANAS

Contra la conspiración: el vértigo de la vida*

Alberto Moreiras**

** Profesor de Estudios
Hispanicos en Texas
A&M University.

Digamos, la forma en la que podrías investigar una conspiración. Y es perfectamente posible que lo no relacionado con la carne, y con eso no me refiero al alma —que lo que no tiene que ver con la carne sin ser el alma, de la que no puedo decir con seguridad si existe, aunque debo decir que presumo que sí, que esta hipótesis de trabajo milenaria es una verdad milenaria— pero es perfectamente posible que lo no relacionado con la carne, esto es, lo no basado en células, es la cosa de la que todo lo demás extrae su ser, y no al revés, ni siquiera alguna forma de interdependencia.

Thomas Bernhard, *Frost*

1. Beatitud contra sujeción

En el tiempo que marca la reconstrucción de la ideología de la persona tras la Segunda Guerra Mundial fueron emergiendo tres zonas fundamentales de investigación y reflexión filosófica: primero la existencia, después el lenguaje, luego la cultura. Hubo existencialismo, luego giro lingüístico y más tarde giro cultural, y se fue tejiendo una historia o más bien una trayectoria de reflexión que, en retrospectiva, y a pesar de algunos años en la década de los noventa del pasado siglo en los que

* Este ensayo es una versión abreviada para este número que retoma tres secciones del ensayo mucho más extenso, anteriormente publicado en italiano como "La Vertigine della Vita: Su Terza persona di Roberto Esposito", en *Impersonale: In Dialogo con Roberto Esposito*. Laura Bazzicalupo Ed., Milano, Mimesis, 2008,

p. 149-172; y recientemente en inglés como "Against the Conspiracy: Revisiting Life's Vertigo: On Roberto Esposito's *Terza persona and Da fuori*", en *Roberto Esposito: Biopolitics and Philosophy*, Inna Viriasova y Antonio Calcagno Eds., Albany: State University of New York 2018, p.65-99.

parecía que esa reflexión estaba causando efectos directos en las ciencias sociales y en otros ámbitos del saber, parece haber quedado confinada al ámbito académico de las humanidades. Hoy estamos quizás en otro momento, más allá del llamado giro cultural, pero resulta difícil discernir si el giro tecnopolítico, con su impacto radical sobre la noción misma de persona, es antes que nada un acontecimiento en la historia del pensamiento o si, más propiamente, debería ser considerado un giro en la historia de la humanidad. El creciente dominio de protocolos tecnocientíficos —digitales, cibernéticos— incluso al nivel del desarrollo económico y gestión laboral modifica y desfundamenta —o completa, según qué perspectiva— muchas concepciones inherentes a la modernidad en diversos ámbitos prácticos y experienciales. Las tecnociencias provocarán inmensos cambios en el lapso de una o dos generaciones y las implicaciones políticas contenidas en previsibles desarrollos de las neurociencias, la robótica, la genética o la farmacología modificarán las relaciones sociales. Estamos en el umbral de un cambio tan vasto que podría ser potencialmente revolucionario en al menos algunas sociedades, y de ahí la urgencia por construir un pensamiento crítico y constructivo en torno a las variadas consecuencias de una tecnopolítica que parece exceder con mucho las condiciones en que una fijación sobre la existencia en los años cincuenta, o sobre el lenguaje en los sesenta y setenta, o sobre la cultura en los ochenta y noventa, podían considerarse también actos políticos. Se trata de determinar si tal pensamiento crítico podría venir del ámbito de lo que Esposito llama *biopolítica afirmativa*.

El ensayo de Giorgio Agamben de 1996 titulado “La inmanencia absoluta” era programático. Su importancia no residía en reflexiones sobre lo tecnopolítico, sino que más bien el ensayo gira en torno a lo que lo tecnopolítico parece amenazar, que constituiría la sustancia del proyecto de Agamben desde *La comunidad que viene* hasta sus trabajos más recientes: la vida, desde la “vida desnuda,” que es una noción que aparece en la obra de Walter Benjamin, hasta las diversas “formas de vida” que pueden suponer una potencia alternativa al cierre general de la existencia bajo imperativos técnicos¹. La confrontación entre vida desnuda y de-

¹ Sobre la noción heideggeriana de “ser vivo sin más” (*Nur-lebenden*) Jacques Derrida, que debió de haberla asociado al trabajo de Agamben, dice: “Creo comprender lo que ese ‘sin más’ (*nur*), quiere decir, lo comprendo por encima, como lo que esto querría querer decir, pero al mismo tiempo no entiendo nada. 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: Benjamin confía también en lo que no es, sin duda, ahí más que un pseudoconcepto) no es precisamente la filosofía pura transformada en síntoma de la historia que nos ocupa aquí”. *El animal que luego estoy siguiendo*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 38-39.

sarrollo tecnopolítico, o más bien el ataque fundamental contra la vida tal como la conocemos por parte de los protocolos tecnocientíficos y sus ramificaciones políticas –biopoder, para resumir– ha de ser sometido a un análisis genealógico sobre la base de una nueva conceptualidad. Este es el programa de Agamben en 1996:

El concepto “vida,” como último legado testamentario tanto del pensamiento de Foucault como del de Deleuze, debe constituir el tema de la filosofía que viene. Se tratará, ante todo, de probar leer juntas las últimas reflexiones –en apariencia tan oscuras– de Foucault sobre el biopoder... y de Deleuze –en apariencia tan serenas– sobre “una vida... “como inmanencia absoluta y beatitud... El primero [propone] *autre manière d’approcher la notion de vie*, y el segundo una vida que no consista solo en su confrontación con la muerte y una inmanencia que no vuelva a producir trascendencia. Es decir, debemos llegar a ver siempre en el principio que permite la asignación de una subjetividad la matriz misma de la subjetivación, y en el mismo paradigma de una posible beatitud el elemento que signa la sumisión al biopoder².

Desplegar este programa constituye una tarea que debe ser extendida sobre dos planos de tensión: el juego entre subjetividad y desubjetivación, y el juego entre beatitud y sumisión. En términos de metas, puesto que el programa de una filosofía por venir debe incorporar una teleología, o es una teleología, es más fácil entender la importancia de la beatitud, dada su asociación convencional con la felicidad, que la importancia de aquello que se mueve hacia una práctica de desubjetivación. Si las cosas son oscuras, la tarea de la filosofía futura es sin duda contribuir a su clarificación. Agamben ofrece varias reflexiones en este sentido. Gran parte del ensayo de Agamben está dedicada a un análisis celebratorio del último ensayo de Deleuze, “La inmanencia: una vida [...]”. La noción de *homo tantum*, entendida o expresada en Deleuze sobre la base de un pasaje del libro de Charles Dickens *Nuestro amigo común*, parece crucial³. *Homo tantum* refiere, en la formulación deleuziana, a *una* vida, esto es, a un punto en el que:

² Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, *Ensayos sobre biopolítica: Excesos de vida*, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez Eds., Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 91.

³ Dice Deleuze en “La inmanencia...una vida”: “un canalla, un sujeto vil despreciado por todos está agonizando y los encargados de curarlo manifiestan una especie de esmero, de respeto, de amor por el menor signo de

vida del moribundo. Todos se empeñan en salvarlo, al punto de que en lo más profundo de su coma el villano siente que algo dulce lo penetra. Pero a medida que retorna a la vida sus salvadores se vuelven más fríos, y él recupera toda su grosería y su maldad. Entre su vida y su muerte hay un momento que no es más que el de una vida que juega con la muerte”, *Ibíd.*, p. 37.

la vida del individuo... cedió lugar a una vida impersonal y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y la objetividad de lo que pasa... una especie de beatitud... de una haecceidad que no es una individuación sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque solo el sujeto que la encarnaba en el medio de las cosas la volvía buena o mala⁴.

El *homo tantum* es una vida en el sentido de que es lo que en la vida permanece libre de las aporías de la subjetivación, incluso de la conciencia. El *homo tantum* es el locus de una “campo trascendental” definido como un “auténtico plano de inmanencia”⁵. Según Agamben, con la noción de un auténtico plano de inmanencia Deleuze se aparta “decididamente de toda idea de conciencia,” y da un paso cuya radicalidad lo lleva más allá de cualquier logro de la filosofía moderna, aunque en la estela de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida⁶. Estos pensadores, dice Agamben, en la medida en que son pensadores de la inmanencia, querrían todavía pensar “lo trascendente en la inmanencia misma,” haciendo “exudar por todas partes lo trascendente”⁷. Pero la noción deleuziana iría, según Agamben, más allá de tal “ilusión necesaria” de trascendencia en que cayeron sus colegas del siglo⁸. Va “hacia el pensamiento más extremo,” hacia “un principio de indeterminación virtual en el que lo vegetal y lo animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan uno hacia el otro”⁹. Este sería el logro de Deleuze: en la medida en que la “vida beata ahora yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biológico de Occidente”¹⁰ —como enigmáticamente anuncia Agamben— el *homo tantum* nos proveerá de algo así como una palanca analítica para iniciar un contramovimiento a la subjetivación tecnopolítica. “Una vida” es una “matriz de desubjetivación infinita”¹¹ y por tanto una resistencia radical al biopoder. En la noción de “una vida”, Agamben celebra la operación deleuziana de identificación “sin residuos” entre deseo y ser, y así el principio de un nuevo y totalizador vitalismo conmensurable con la época del presente.

⁴ Ibid., p. 38.

⁵ Ibid., p. 37.

⁶ Agamben, “Inmanencia”, p. 37.

⁷ Ibid., p. 71.

⁸ “Esta ilusión de la trascendencia . . . es algo así como una ilusión necesaria en el sentido de Kant, que

la inmanencia misma genera de su interior y en la que todo filósofo cae cuando más intenta adherirse íntimamente al plano de inmanencia”, Ibid., p. 72.

⁹ Ibid., p. 81.

¹⁰ Ibid., p. 92.

¹¹ Ibid., p. 81.

El empirismo trascendental deleuziano ha descubierto el plano de inmanencia sobre la base de un *il y a*, un *hay*, que es menos que un susurro en el viento: es lo irreducible, pero lo finalmente irreducible, lo que se obtiene antes del ser y la nada, pura virtualidad no atribuible¹². Imaginemos una herida. La herida nos preexiste. Una herida encarna después en un estado de cosas, en experiencia vivida, narrada, sentida; puede incluso llegar a ser una fuente de trascendencia. Pero antes de cualquier acción la herida es ya siempre una singularidad en el campo virtual de inmanencia. Para Deleuze:

los acontecimientos o singularidades le dan al plano toda su virtualidad, así como el plano de inmanencia les da a los acontecimientos virtuales una realidad plena. Al acontecimiento considerado como no actualizado (indefinido) no le falta nada. Basta ponerlo en relación con sus correlatos: un campo trascendental, un plano de inmanencia, una vida, unas singularidades¹³.

Estamos ahora en mejor posición para entender el programa de Agamben a propósito de una filosofía venidera: sobre la base de que el saber moderno de la subjetividad nos ha traído a donde estamos debemos precavernos contra la posibilidad de una reintroducción de la subjetividad trascendental, que es condición de posibilidad de aquella ilusión “necesaria” de la que nos hablaba Agamben¹⁴. Si “una vida” es la matriz de desubjetivación infinita, debemos preservar su prioridad sobre cualquier vida concreta. Existe el peligro de que la beatitud, el poder, el deseo, aun cuando teorizados desde una posición postsubjetiva, lleguen a ser una vez más ilusión trascendental. La beatitud y la sujeción descansan sobre el mismo plano de inmanencia. La batalla política tiene como objeto sobreponer el lado activo del poder a su lado reactivo –lo virtual contra lo real¹⁵. O eso dicen. Debemos, entonces, enfrentar la beatitud, buena, a la sujeción, mala. Pero ¿es ello suficiente? ¿No es acaso ya siempre demasiado? ¿Cómo nos lleva la beatitud, esa beatitud, más allá de las aporías de una administración tecnopolítica de la vida?

¹² Agamben se refiere al *il y a* sartriano, tal como es desarrollado en *Trascendencia del ego* y estudiado por Deleuze en *Lógica del sentido*. Esposito hace referencia a la importancia del *il y a* alternativo levinasiano para Maurice Blanchot en *Tercera Persona*, op. cit., p. 181.

¹³ Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez Eds., Buenos Aires, Paidós, pp. 35-40.

¹⁴ Hay desde luego mucho que discutir, si lo que Agamben dice o insinúa es que Heidegger, Levinas o Derrida

caen en subjetividad trascendental en cuanto víctimas de una “ilusión necesaria” en el sentido kantiano.

¹⁵ La noción de “fuerzas activas y reactivas” es la categoría principal de interpretación en *Nietzsche y la filosofía* (1994) de Deleuze. Véase sobre todo el capítulo 2. Por mi parte siempre he sentido que la atribución a Nietzsche de tal categoría o división de fuerzas como absolutamente central a su ontología es un tanto excesiva o reductora. Son categorías que le pertenecen más a Deleuze que a Nietzsche.

2. La sombra de lo impersonal

¿Cómo hacer una política de la tercera persona? La tercera persona no es sólo alguien más, u otro, sino que, con respecto al yo-tú, introduce un régimen diferente de sentido. Para Esposito, como para Agamben, Foucault y Deleuze son figuras claves en la tradición filosófica que se ha movido contra los modelos dialógicos a favor de una nueva teorización de lo neutro. Lo neutro no es “algún otro que se agrega a los dos primeros, sino aquello que no es ni el uno ni el otro, aquello que rehúye todas las dicotomías fundadas o presupuestas en el lenguaje de la persona”¹⁶. Según Esposito Foucault y Deleuze habrían logrado convertir lo impersonal no sólo en una fuerza capaz de destruir (o “deconstruir” el *dispositivo* de la persona, sino, sobre todo, convertirla en “la forma o, mejor, el contenido de una práctica que modifique la existencia”¹⁷. “Vida” es para Esposito la figura de la tercera persona en Foucault y Deleuze:

La vida... es para Foucault el estrato biológico que nunca coincide con la subjetividad porque es siempre presa de un proceso, doble y simultáneo, de sometimiento y subjetivación: el espacio que el poder embiste sin llegar nunca a ocuparlo en su totalidad e incluso generando formas siempre renovadas de resistencia¹⁸.

Si la noción foucaultiana de resistencia —de resistencia de la vida al doble poder de sujeción-subjetivación en la presión incesante hacia un afuera— puede llegar a “bosquejar los contornos de una biopolítica afirmativa”¹⁹ contra los dispositivos contemporáneos del poder/saber (aunque no, por cierto, contra la ciencia como tal), entonces Esposito piensa en la tercera persona como el lugar para una nueva práctica política contra la amenaza tecnopolítica, es decir, para una tecnopolítica afirmativa y post-subjetiva. Y la noción deleuziana de “devenir animal” “abre el pensamiento de lo impersonal” no sólo a la “liberación del interdicto fundamental de nuestro tiempo” sino también a la “remisión a esa reunificación entre forma y fuerza, modalidad y sustancia, bíos y zoé, siempre prometida, pero en realidad nunca experimentada”²⁰, es decir, hacia una nueva univocidad del ser donde, como en Agamben, deseo y ser, ser y pensar coincidirían sin resto alguno. Esposito se sitúa por lo tanto en el legado de Deleuze y Foucault en términos de una filosofía por venir, ahora

¹⁶ Ibid., p. 30.

¹⁷ Ibid., p. 32.

¹⁸ Ibid., pp. 31-32.

¹⁹ Ibid., p. 32.

²⁰ Ibid., p. 24.

explícitamente definida como una filosofía para la modificación de la existencia: una práctica política de la tercera persona que es, además, una política afirmativa de lo impersonal. Lo que está en juego es la ruptura del círculo teórico de la persona y su separación originaria en lo humano entre lo racional y lo animal, la persona y la cosa, el sujeto y el objeto, espíritu y cuerpo, sustancia y modo, incluso entre pensar y ser.

Lo que podría permanecer incierto en la búsqueda de una biopolítica afirmativa debe ser leído en el contexto de un análisis genealógico. En el primer capítulo de *Tercera persona* Esposito postula un comienzo para ello en el “giro paradigmático” que afecta o infecta la teología política del siglo XIX a manos de la biología, y en particular en los trabajos de Xavier Bichat. Para mis propósitos las dos principales contribuciones de Bichat pueden resumirse en la comprensión polemológica de la vida como el conjunto de funciones que resisten a la muerte (“la medida de la vida es [...], en general, la diferencia que existe entre el esfuerzo de las potencias exteriores y el de la resistencia interior. El exceso de aquellas anuncia su debilidad; el predominio de ésta es índice de su fuerza”²¹) y la noción de dos vidas o una doble vida, partida entre vida orgánica (funciones vegetativas) y vida animal (que regula las relaciones con el afuera). La muerte es el enemigo, y su triunfo es la captura final de la vida orgánica. Como muestra Esposito, el trabajo de Bichat habría tenido un impacto profundo en la comprensión de las relaciones entre el sujeto viviente y las condiciones para la práctica política en los últimos dos siglos, contribuyendo así al nacimiento de la biotecnopolítica, contra las nociones fundantes de la teología política moderna, que incluyen la democracia. De hecho, algunas presuposiciones de esta última, tal como el pacto social entre sujetos dotados de voluntad racional y capaces de determinar sus propias acciones, habrían sufrido al menos un colapso transitorio al nivel ideológico debido precisamente a la consecuente reducción en la noción de persona:

Dividida en una “vida de adentro” y una “vida de afuera,” en una vida vegetal y una animal, [la vida] está atravesada por un poder extraño que determina instintos, emociones, deseos de una manera no atribuible ya a un único elemento. Como si un no-hombre –algo distinto y previo a su propia naturaleza animal– se instalara en el hombre... Desde ese momento

²¹ *Ibíd.*, p. 36.

ya no será función de la política –a estas alturas, inevitablemente biopolítica– definir la relación entre los hombres, sino individualizar el punto preciso donde se sitúa la frontera entre el hombre y aquello que, dentro del hombre mismo, es distinto del hombre²².

Así, en su formulación moderna, la biopolítica es el comienzo del declive de la persona y, por tanto, de la primacía ontoteológica de la persona. Arthur Schopenhauer y Auguste Comte están entre los primeros pensadores que tomaron seriamente la posición de Bichat respecto de sus implicaciones para una comprensión de lo político. No puede haber ningún pasaje del estado de naturaleza al estado civil mientras los hombres sean gobernados y controlados por su vida orgánica. La función del Estado ya no es más producir la libertad, sino más bien transferir el imperio de la muerte desde el adentro hacia el afuera. La “biocracia” de Comte, que resulta de la sustitución de demos por bíos, ubica en el centro de la política la vida de un organismo, sea individual o colectivo, que ya no tiene que atenerse a la representación. Todo consiste ahora en la autoconservación individual.

La antropología será la práctica científica encargada de extraer las consecuencias; también lo será la lingüística, y después el discurso racial. El poder de la vida debe ser consolidado siguiendo las leyes de la evolución orgánica, que ya no responden al imperativo categórico, sino que siguen una lógica completamente distinta. Las ciencias humanas han transferido su objeto de la historia a la naturaleza²³, lo cual llevará a la biopolítica en la dirección de una tanatopolítica definida por la superioridad absoluta del dato racial. La humanización del animal superior es solo el otro lado de la animalización del hombre inferior²⁴. La oposición relativa entre bíos y zoé encuentra su máxima extensión en el humanismo particular de la antropozoología nazi:

Nunca como en este caso... bíos y zoé, forma de la vida y vida sin forma, llegaron a divergir de modo irremediable, apartados entre sí por su relación inversa o directa con la muerte; por un lado, una vida tan viva que se propone como inmortal; por otro lado, una vida que ya no es tal –“existencia sin vida,” *Dasein ohne Leben*– en cuanto contaminada desde un principio y pervertida por la muerte²⁵.

²² Ibid., p. 41.

²³ Ibid., p. 57.

²⁴ Ibid., p. 80.

²⁵ Ibid., p. 87.

Con esto, lo humano, reducido a su posición en un legado de sangre, raza, especie, llegó a ser sólo aquello que quedaba de la destrucción de la persona que la Revolución Francesa había tendencialmente hecho coextensiva con el ciudadano. La máscara había sido abolida²⁶. La Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 intentó reconstruirla. Si el énfasis de la Declaración de 1789 había estado en la noción de ciudadano, ahora, en la estela de la radical despersonalización tanatopolítica que el nazismo había impuesto, la dignidad y el valor de la persona humana como tal son reivindicados y puestos en el centro de la reconstrucción jurídica y filosófica de la cultura democrática después de la Guerra. Pero con ello, inevitable o irremediabilmente, los viejos dualismos –máscara y rostro, imagen y sustancia, ficción y realidad²⁷– vuelven a la vida, y a la noción de vida. Una consecuencia de convertir a la persona en sujeto de derechos –derechos humanos– es restituir la separación que mantiene a los derechos apartados de la no-persona. Pero la no-persona es siempre el otro lado de la persona, y su condición fundamental. En otras palabras, no hay persona sin no-persona, así como una máscara no puede ser reconocida como tal si no implica la contrapresencia de un rostro, ni una apariencia puede existir sin una presencia fundante, ni ninguna ficción sin el contrapostulado, aunque solo sea imaginario, de una realidad de fondo. Hannah Arendt, en su libro sobre el totalitarismo, había ya reconocido un aspecto clave de la estructura aporética que amenaza con el abismo la validez normativa de los derechos humanos de la persona: “el derecho admite en su interior sólo a quienes forman parte de alguna categoría –ciudadanos, súbditos, incluso esclavos, con tal de que integren una comunidad política”²⁸. Pero aquellos que son excluidos de la estructura categorial– de la estructura de pertenencia, en cualquier nivel –pueden sólo entrar en la ley transgrediéndola. La separación entre lo meramente humano y la persona como un sujeto de derechos prevalece obviamente todavía en nuestros días. Estos dos elementos, dice Esposito, por el momento e históricamente, sólo se encuentran “en la forma de su separación”²⁹.

El breve análisis que hace Esposito de la inversión hobbesiana del derecho objetivo hacia una noción subjetivista de la ley resulta ser determinante. En principio, una vez el individuo, más allá de cualquier diferencia de estatus social, es considerado el portador de una voluntad racional,

²⁶ *Ibid.*, p. 89.

²⁷ *Ibid.*, p. 111.

²⁸ *Ibid.*, p. 104.

²⁹ *Ibid.*, p. 110.

dueño de sí mismo y de su propiedad, la diferenciación romana entre hombre y persona parece perder su fundamento mismo. La Revolución Francesa, y su principio de igualdad, habrían sepultado el ordenamiento romano del sujeto a la ley. Sin embargo, es precisamente en el momento en que una nueva diferenciación interna hace su aparición que se reproduce en otro nivel la fisura entre el individuo como sujeto político y su humanidad indiferenciada. La noción hobbesiana de “persona artificial,” entendida como la persona del representante, o del soberano, marca ya las dimensiones de esta fisura irreductible en la estructura política de la modernidad. El soberano es

único agente de personalización, dado que antes de su institución nadie puede, en sentido estricto, definirse como persona, ni artificial ni natural, porque en el estado de naturaleza cada cual coincide con su propio ser viviente y rápidamente muriente —es decir, no existe esa trascendencia de sí que constituye la condición necesaria de la personalidad³⁰. Pero en el preciso momento en que el soberano emerge como un agente de personalización, emerge también su rol en la despersonalización universal. El pacto social, que constituye al agente del pacto como persona, es simultáneamente la despersonalización de todo agente del pacto que no sea el mismo soberano. La soberanía marca al cuerpo de la persona “natural” convirtiendo a la “persona en aquello que ya no tiene cuerpo, y al cuerpo en aquello que ya no podrá ser persona”³¹.

Adaptando la definición que Sigmund Freud hace de la melancolía, podríamos decir que la sombra de la no-persona siempre cae sobre la persona. El dispositivo de la persona ciertamente traza un paradigma melancólico, puesto que la persona no puede nunca emerger completamente de su reverso (la no-persona), lo cual constituye su estado permanente de excepción. Los efectos infinitos que este fenómeno tiene sobre la administración contemporánea de la vida quedan como tarea pendiente en el análisis crítico. El nazismo ya no es nuestro enemigo directo, en el sentido de que no nos amenaza directamente. En cambio, hoy la muerte liberal se extiende entre nosotros, aún en la estela del derecho romano, pero inconmensurablemente capacitada por la tecnociencia contemporánea, por medio de su interferencia con la vida orgánica y su creciente usurpación de la relacionalidad humana, que incluye las relaciones con

³⁰ Ibid., p. 125.

³¹ Ibid., p. 128.

los animales y con el propio cuerpo, entendido éste no como algo que se posee, sino como aquello que uno es. Esposito se refiere a asuntos biotecnológicos, de propiedad intangible y de patentes, concernientes a la vida vegetal y animal como sitios contemporáneos de desarrollo de la estructura radical de separación en el núcleo de la vida desde la perspectiva del dispositivo de la persona, que ha probado ser incapaz de detener la “progresiva reificación de la vida”³². Las bioéticas contemporáneas (en particular Peter Singer y Hugo Engelhardt resultan severamente criticados) no dudan en insistir en la animalización de formas liminares de lo humano bajo la tesis dual de que “no sólo no todos los seres humanos pueden aspirar a la calificación de personas, sino que no todas las personas son seres humanos”³³. Pero éstos son únicamente ejemplos puntuales de un macroproceso político de despojamiento que la ideología de la persona no sólo no previene, sino que fomenta³⁴. En otro giro paradójico más, es precisamente la pretensión de que la persona es dueña de sí misma y de lo que puede reclamar como suyo lo que deja a muchos de nuestros congéneres fuera de su pertenencia categorial (como por ejemplo teoriza Peter Singer sobre las no-personas, las casi-personas, las semi-personas, las ya-no-más-personas y las anti-personas), y además constantemente amenaza con destruir incluso a aquellos de nosotros que, en sus mejores momentos, creen estar seguros de su condición de personas. La tesis de Esposito de que la actual situación no se ha desarrollado a pesar del dominio ideológico abrumador del dispositivo de la persona, sino, más bien, por medio de este, tiene una consecuencia crucial: la necesidad de preparar un entendimiento alternativo, sin el cual ninguna lucha ideológica puede ser efectiva. El círculo teórico debe interrumpirse.

127 |

3. La solución infrapolítica

El corazón de su libro *Da fuori* (2016), en el que Esposito continua el proyecto de dilucidación de su relación con la filosofía contemporánea iniciado en *Tercera persona*, es la presentación de la escisión entre decons-

³² Ibid., p. 139.

³³ Ibid., p. 141.

³⁴ Hiu Lui Ng fue un neoyorquino de nacionalidad china, casado con una ciudadana estadounidense y con dos hijos nacidos en el país, que fue arrestado durante el proceso de su entrevista final para la obtención de su permiso de residencia sobre la base de haber permanecido en suelo norteamericano después de que su visa hubiere expirado. Fue detenido y conducido por

cárceles y centros de detención diversos durante varios meses, y se le negó asistencia médica urgente y necesaria hasta que murió en custodia después de tremendos padecimientos físicos. La negación de asistencia médica es otro aspecto de la administración tecnopolítica de la vida, especialmente en relación con gente considerada no-persona o menos-que-persona. Véase, Nina Bernstein, “Ill and in Pain, Detainee Dies in U.S. Hands.” *New York Times*, 13 de agosto, 2008, A1; A16.

trucción y biopolítica como central para el pensamiento del presente. Por supuesto Esposito terminará reclamando una posición en el punto de mediación de ambas perspectivas³⁵, pero es un extraño punto medio en la media en que también dice que una biopolítica afirmativa ya no puede compartir el paradigma postheideggeriano de la deconstrucción³⁶. Comoquiera, el conflicto central de *Da fuori* es el conflicto entre biopolítica y deconstrucción. Esposito coloca a la deconstrucción del lado de la “teoría francesa,” mientras que la biopolítica pertenecería a la esfera del “pensamiento italiano,” en una gigantomaquia en la que el tercer puesto correspondería a la “filosofía alemana,” un poco desastrada pero reconocida, particularmente en su avatar adorniano, como la ocupante del lugar estructural de la negatividad. La negatividad alemana habría sido vencida históricamente por la “neutralización” impolítica de la deconstrucción (a la que se suman pensadores tales como Jean-Francois Lyotard y aspectos no demasiado fructíferos de la obra de Deleuze y Foucault). Un pensamiento italiano del afuera habría venido a hacerse cargo de las cosas desde la neutralización francesa a partir, o a través, de una afirmación radical, que es la posición simbólica donde Esposito se autoinstala, ayudado por lo que hemos visto ya que son desarrollos explícitos de Deleuze y Foucault en clave genealógica nietzscheana.

Esposito torna compleja su propia posición dentro del pensamiento italiano (como categoría clasificatoria: “Pensamiento Italiano”) al rechazar en última instancia el legado de la teología política cuya investigación ha caracterizado tanto de la mejor reflexión italiana contemporánea (Mario Tronti, Massimo Cacciari y Agamben entre otros). La biopolítica afirmativa que Esposito abraza o predica busca una destrucción de la teología política. Esposito pregunta, y deja implícita la respuesta, si la destrucción de la teología política supondría inmediatamente el fin de la política, es decir, la neutralización impolítica de la política. Pero a estas alturas la apuesta de Esposito ya no es la impolítica ni pensar el fin de la política, sino querer una politicidad militante, ejemplificada en *Da fuori* en su propuesta de una política concreta para Europa en sus dilemas del presente. Lo llama “gran política: “Nunca como ahora, en un presente en fuga continua hacia un futuro incierto, ha habido tal necesidad vital de lo que fue una vez definido como “gran política”³⁷.

³⁵ Roberto Esposito, *Da fuori: una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016, p. 180.

³⁶ *Ibid.*, p. 171.

³⁷ *Ibid.*, p. 226.

Diversos intentos de redefinición de Europa como “poder civil” en la jurisprudencia italiana son reconducidos por Esposito hacia la noción de un “poder popular,” con base en el pensamiento de Maquiavelo y de Gianbattista Vico. Si, para Maquiavelo, los grandes buscan oprimir y el pueblo busca no ser oprimido, también para Vico la gente, lejos de formar un conjunto de individuos indiferenciado y homogéneo, queda constituida en el conflicto mismo, “una clase social opuesta a otra clase” que la antagoniza³⁸. Como poder popular Europa pensaría en su gran política como ordenada hacia la formación de un pueblo, entendida como la formación de una clase que rehúsa ser oprimida y que se constituye como antagonista a la clase opresora: “el proceso europeo de unificación política... será el resultado de una dialéctica política real. Ya no responderá a la máquina político-teológica que aprisiona nuestras vidas, sino que trabajará en su desmantelamiento”³⁹. Sí, este es un proyecto de gran política para Europa, pero al mismo tiempo su componente biopolítico afirmativo se atenúa: es más dicho que mostrado. Volveré a esto. En última instancia, como veremos, la noción de pueblo en la gran política de Esposito se resuelve en un neocomunitarismo de carácter inevitablemente reactivo.

No hay intereses nacionalistas en lo que dice Esposito sobre el Pensamiento Italiano. Cualquier interés nacionalista querría inmediatamente minado por la tematización del afuera que Esposito postula como la instancia privilegiada del pensamiento en el último siglo. Si la biopolítica está hoy en el centro, es porque puede instalarse en el afuera afirmativamente, y desde una perspectiva de eficacia política, que es lo que ni la Filosofía Alemana ni la Teoría Francesa pudieron hacer. La negatividad frankfurtiana es tan políticamente ilusa como la neutralización francesa, que se mueve siempre hacia una maximalización impolítica. La biopolítica afirmativa estaría en posición de clausurar con éxito, esto es, de forma productiva, la gran crisis de pensamiento anunciada por Husserl y Heidegger, Valéry y Ortega, Wittgenstein y Spengler. Pero esto puede parecer excesivamente ambicioso.

En su avatar mundial (esto es, en su importación a universidades anglosajonas, y más allá) la Teoría Francesa, que ya era una reacción a la filosofía alemana, se liquida, según Esposito, en una “literaturización” del

³⁸ Ibid., p. 237.

³⁹ Ibid., p. 238.

pensamiento que la priva de la posibilidad de antagonismo con todas las formas de lo real. Se trata de un problema que se acentúa con la recepción norteamericana. Literaturización significa impolitización, de forma compleja. En referencia a Derrida, Esposito dice que, por un lado, “la política implícita en su texto nace, no tanto de una teoría de la política, sino más bien desde una especie de resistencia en sus comparaciones y confrontaciones—desde una especie de alergia a cualquier filosofía normativa. En ese sentido no es posible hablar de la despolitización de un discurso que, como el de Derrida, está dotado de politicidad inmanente, implicada en las prácticas deconstructivas”⁴⁰. Por otro lado, no deja de añadir Esposito en lo que aparece como su verdadera tesis, “tampoco es posible sostener que la investigación filosófica de Derrida sostenga un gesto político efectivo”⁴¹. Es decir, para Esposito, por un lado, la politicidad de la deconstrucción es inmanente al gesto deconstructivo que rechaza toda politicización normativa. Por otro lado, no puede alcanzar politicidad efectiva. Se queda, cuando todo está dicho y hecho, en mera literatura.

Esposito está castigando a la deconstrucción con una noción de política que la deconstrucción habría dejado desde siempre atrás por obsoleta e inadecuada. La noción de lo impolítico que Esposito usa, que refiere por supuesto al libro del mismo Esposito de 1988, *Categorie dell'impolitico*, es más que insuficiente. Cuando Esposito anuncia que “los más recientes trabajos [de Derrida]... permanecen tan impolíticos como los primeros. Y eso a pesar de los esfuerzos evidentes del autor... de asumir como su objeto categorías políticas, tales como la de democracia”, ya está empezando a formar su argumento a través de una contradicción en su caracterización, que parecería reducir toda politicidad a un principio de acción efectiva, y que por lo tanto solo puede resolverse en la condena a Derrida, y a toda la Teoría Francesa, por insistir en una “lógica de neutralización” de toda decisión práctica⁴². Esto significa, según Esposito, que la Teoría Francesa está fijada en una lógica que excluye el conflicto y que busca permanecer siempre “a este lado de la línea de la política”. Pero con tales afirmaciones Esposito se entrega a una reducción retórica que excede sus presuposiciones. Dice que en Derrida o desde Derrida “uno no puede ya distinguir amigo de enemigo, o poner en práctica vínculo alguno que no esté de antemano roto”⁴³. A la “política de la separación” que Derrida

⁴⁰ Ibid., p. 135.

⁴¹ Ibid., p. 131.

⁴² Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, Il Mulino, 1988, p. 131.

⁴³ Ibid., p. 131.

invoca en *Politiques de l'amitié* (1994) Esposito opone una “separación de la política”, lo cual no deja de ser un gesto ilegítimo que el texto de Derrida no refrenda. Obviamente hay que leer este análisis retrospectivamente, desde el fin de *Da fuori*, en donde se explicita el acercamiento *gran-político* de Esposito, para entender que Esposito está entregándose a una denuncia de cualquier posibilidad de que la deconstrucción pueda establecerse políticamente dentro del universo maquiavélico-viquiano de conflicto a favor de un poder popular que pueda rechazar o resistir la opresión. Esto es arbitrario. Para Esposito, la deconstrucción no puede tomar partido, y queda suspendida en un limbo neutralizante.

Pero no hay separación de la política en la política de la separación. Podría incluso decirse que la política de separación conjura una hiperpolitización, es en sí misma una repolitización, aunque bien distante y con signo distinto al de cualquier presuposición teológico-política, incluida la corriente sustitución del concepto de voluntad general por el de hegemonía efectiva. Una política de la separación, en el sentido derrideano, es necesariamente poshegemónica también en su rechazo de la sumisión del existente singular a cualquier instancia de orden y a cualquier demanda comunitaria que es, en cuanto tal, siempre ya autoinmunitaria. En nuestro presente, en lugares donde una “nueva” política se hace potencialmente presente, o dice hacerse, el peligro es todavía el que siempre ha habido: la constitución de una comunidad de militancia cerrada en torno al líder. Pero la constitución de una comunidad de militancia —nada en la “gran política” de Esposito permite pensar que haya meditado este problema— coloca siempre a la comunidad en un predicamento autoinmunitario en el que la comunidad empieza a funcionar hacia su propia destrucción. En la clausura comunitaria a favor de la unidad de posiciones, a favor de la constitución hegemónica, la política se suspende y sólo se afirma la fe. Contra ello está la política (derrideana) de separación, no sólo bajo condiciones de poder constituido, en las que se pide el silencio y la conformidad desde lugares institucionales ya formalizados, sino también bajo condiciones constituyentes, en las que la adhesión incondicional a la dirigencia lleva consigo la promesa de la suspensión militante de la política, y así mina radicalmente la promesa de una emancipación efectiva del poder, incluso si el poder puede ser redefinido ahora como poder contrahegemónico, poder comunal, poder popular, poder de la multitud. No hay literatura en esta crítica, y estar en contra de ella tampoco es meramente literario. Pero lo que está en juego, en la política de la separación que la deconstrucción propone,

es una hiperpolitización no-impolítica, sustraída de condiciones teológico-políticas de existencia, y por cierto bien apartada de cualquier biopolítica afirmativa que busque celebrar la vida comunitaria en cuanto tal, que busque, en suma, la comunión como procedimiento político.

Al discutir la “perspectiva mesiánica” de Agamben, y al compararla con la “perspectiva escatológica” de Tronti o la “perspectiva katechónica” de Cacciari, al preguntarse si el fin de la teología política implicará necesariamente un fin de la política, Esposito alude a pasajes en *L'uso dei corpi* en los que Agamben renuncia a la polaridad poder constituyente-poder constituido, denunciándola no solo como intrínsecamente teológico-política sino también como condenada a la ineficacia (dice Agamben que todo lo constituyente deviene en constituido, todo lo abierto se cierra, todo lo liberador acaba oprimiendo, y que todo esto es función de la llamada a la constitución del nuevo poder). Dice Agamben: “sobre el poder destituyente es necesario pensar estrategias enteramente diferentes, cuya definición es el fin de la política que viene. Un poder que ha sido vencido sólo por una violencia constituyente resurgirá de otra forma, en la dialéctica desolada, invencible e incesante entre poder constituyente y poder constituido, entre la violencia que pone en su sitio al orden jurídico y la violencia que lo preserva”⁴⁴.

El “potencial destituyente” que busca Agamben para su “figura diferente de lo político”⁴⁵ está para Esposito, sin embargo, todavía dentro del dispositivo teológico-político en su misma fuerza mesiánica⁴⁶. Se hace necesario, según Esposito, dar otro paso hacia afuera de la teología política que no puede darse desde la categoría subordinada, todavía interna a la teología política, de secularización, ni desde ninguna de sus variantes (desencanto o profanación): la “resolución”, en el sentido literal del término, de la teología política no pasa por la categoría de secularización, igual que no cruza las categorías de desencanto o profanación, desde el momento en que las últimas se sitúan en el envés de lo que dicen rechazar. Es decir, están necesariamente atrapadas en la dialéctica que las une, negativamente, al encantamiento y a lo sagrado. Contra la posición mesiánico-secularizadora de Agamben, Esposito pide un nuevo paso crítico, entendiendo que la mera transgresión, como Georges Bataille

⁴⁴ Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, Stanford, Stanford University Press, 2016, p. 266. La traducción al castellano es mía.

⁴⁵ Roberto Esposito, *Da Fuori: una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016, p. 193.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 193.

mostró en su propia obra, no destruye la ley sino que la mantiene y la confirma. Pero parece difícil suponer que el mismo Agamben hubiera sido ciego a este argumento. Si no se le escapó, entonces sería fácil concluir que Agamben nunca tuvo la intención de llevar la teología política hasta su fin. La necesita. No sé si un caso similar podría ser aducido en lo que respecta a Cacciari o a Tronti, pero es posible que sí. Esposito afirma su libertad de tal problema, pero no puede evitar hacerlo contra la supuesta neutralización literaturizante de la deconstrucción impolítica.

El *hos me* (“como si no”) paulino, que para Agamben cifra su posición destituyente, dado que des-trabaja la ley en la fe y abre una nueva figura de lo político en versión profana y secularizada, es para mí efectivamente inadecuado como figura de la política, por ende y a fortiori como figura de una “nueva” política. Agamben yerra en su insistencia en la formación de una nueva política a partir de sus categorías críticas, pero ¿no es ése también el problema de Esposito, aunque en modo diferente? En el capítulo dedicado al Pensamiento Italiano Esposito propone como tesis central la noción de que el pensamiento italiano es “el intento de conferir forma política” sobre lo que, en la dialéctica negativa de Adorno, en la “dinámica entre el poder y la resistencia” que teorizó Foucault, o en la “dicotomía entre lo ‘molar’ y lo ‘molecular’” en Deleuze, para no hablar del excesivo énfasis en la muerte del paradigma derrideano, para el que la vida es esencialmente sobrevida, “permanece en un plano inevitablemente impolítico”⁴⁷. La materia del discurso filosófico italiano no será ya lo social, la escritura o “el circuito neutral de una equivalencia entre fuerzas”, sino más bien “lo político aprehendido en su dimensión inevitablemente conflictiva”. En la reflexión italiana contemporánea, nos cuenta Esposito, hay tres bipolaridades conceptuales que llevan al pensamiento hacia su radical politicidad y politización. Las dos primeras refieren al trabajo temprano de Mario Tronti sobre los trabajadores y el capital y a la meditación de Antonio Negri sobre el poder constituyente. Pero la tercera remite a la obra misma de Esposito: a sus nociones de comunidad e inmunidad. Para Esposito, el sentido de la comunidad registrado en su obra más temprana no reside en noción alguna de identidad, sino más bien en una “alteridad constitutiva” que reenvía a una “exteriorización” y a una “contaminación recíproca”⁴⁸. El énfasis

⁴⁷ Ibid., p. 170.

⁴⁸ Ibid., p. 179.

sis de Esposito en *munus*, sin embargo, más que en el *cum* que el tipo de expropiación deconstructiva de la comunidad aparente en Jean-Luc Nancy, por ejemplo, enfatiza, habría permitido a Esposito radicalizar el pensamiento de la comunidad hacia su exacerbación política. El *munus* es común a la comunidad y a la inmunidad: “Si *communitas* vincula a sus miembros en una búsqueda recíproca, *Immun* los exonera de tal deber. Del mismo modo que la comunidad remite a algo general, la inmunidad, por el contrario, remite a la particularidad privilegiada de una condición sustraída de la obligación comunitaria”⁴⁹. Y esto último constituye un problema. Hoy, para Esposito, habríamos sobrepasado ampliamente la necesidad inmunitaria moderna, nos habríamos pasado del límite ante el cual la inmunidad todavía puede proponérsele al pensamiento como eficientemente política, y habríamos llegado a un estadio en el que la inmunidad, y con ella todo tipo de énfasis inmunitario, se habría convertido “en no más que una jaula donde no sólo la libertad se consume a sí misma sino también el sentido mismo de la existencia —esa apertura al afuera al que se le ha llamado comunidad”.

Con esas frases, con ese rechazo de toda deriva inmunitaria contemporánea a favor de una vuelta al prudente reducto comunitario que nunca debió haberse abandonado, alcanzamos el lugar donde se juntan todos los hilos de mi crítica a la biopolítica afirmativa de Esposito. Acabamos de ver —retrospectivamente, podía verse ya en las últimas páginas de *Tercera persona*, que la comunidad llega a ser entendida como el lugar esencial y central de la política de nuestra época. La comunidad guarda incluso la promesa de un vencimiento epocal del nihilismo inmunitario. Hoy, para Esposito, “lo común se ha convertido en la forma de resistencia real y simbólica al exceso de inmunización que captura sin final”⁵⁰.

No deja de sorprender, después de todo, que el Pensamiento Italiano venga a ser definido, en su apex, como pensamiento comunitario, desde un entendimiento de la comunidad como fuerza activa respecto de la cual la inmunidad es reactiva —y no me sorprendería que Nietzsche tuviera ganas de dar un par de vuelcos en su tumba. Pero desde ahí puede entenderse la historia de la reflexión que produce Esposito, según la cual la reflexión moderna es la elaboración y circulación de “una serie de narrativas orientadas a proporcionar respuestas inmunitarias creciente-

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 181.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 181.

mente efectivas contra los riesgos, reales e imaginados, de las relaciones humanas. Lo político moderno no se caracteriza en cuanto tal por la norma de la excepción, por la inclusión o la exclusión, sino por la inmunización de una vida privada de protección trascendente y librada a sí misma”⁵¹. La biopolítica afirmativa, comprometida a una reactivación comunitaria, debe sin embargo confrontar la ausencia de jurisprudencia sobre la institución de lo común, la ausencia de léxico sobre lo común, y la ausencia de categorías conceptuales para pensar lo común, dado que durante muchos siglos el paradigma inmunitario y su “lenguaje político-teológico” han organizado nuestro mundo. La práctica del afuera, que en el pasado puede haber consistido en lo diametralmente opuesto, es hoy, siempre según Esposito, una práctica comunitaria. Ha de entenderse como la búsqueda de la desactivación de prácticas inmunitarias tales como las dependientes de los privilegios de las clases altas, que solo pueden resolverse en la opresión de aquellos que preferirían no ser oprimidos. Esta es, en última instancia, y al final del trayecto, la propuesta de Esposito de una gran biopolítica afirmativa, contrainmunitaria y pro-comunitaria, que reformula en sus términos y orienta la posición maquiavélica (el pueblo será el pueblo que busca comunidad; los ricos serán aquellos que buscan inmunidad) y prepara, no realmente un programa de acción, pero sí una justificación de él (de corte populista, podría añadirse, pero esa es otra discusión.)

Volviendo por fin a la escisión entre deconstrucción y biopolítica que organiza el punto crítico de partida de *Da fuori*, falta examinar hasta qué punto la deconstrucción sólo puede ser leída en clave inmunitaria y contracomunitaria (este es el sentido de la crítica de Esposito). Esposito coloca a la deconstrucción como enemiga favorita porque la percibe como la tendencia alternativa de pensamiento que ha dejado atrás limpiamente el lenguaje de la teología política, como Esposito postula de su propia teoría. Si fuera correcto decir que la deconstrucción y la biopolítica afirmativa son, para Esposito, las únicas dos instancias visibles de pensamiento en las que la arquitectura político-teológica ha sido demolida, entonces cobra gran importancia eliminar el residuo inmunitario y neutralizante de la deconstrucción —es decir, en la intención de Esposito, eliminar la deconstrucción como residuo inmunitario y neutralizante en pensamiento y política.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 183.

El pensamiento comunitario que Esposito reclama encuentra su punto de partida en un rechazo fundamental e incondicional de la posición infrapolítica, que no impolítica, básica, que *Da fuori* presenta en unas palabras de Nancy: “El pensamiento no dicta y no garantiza lo que debe ser decidido o que está decidido. Esa es su archi-ética y su responsabilidad específica”⁵². Una elaboración no hostil de lo que existe tras tales palabras desmentiría la noción de que la deconstrucción deba pensarse como contenida enteramente en el paradigma inmunitario. La deconstrucción es, más bien, una sustracción de lo que Esposito llama un tanto arbitrariamente la “precedencia lógica” de la comunidad respecto de la inmunidad. No que quiera invertir la precedencia: la sustracción es sustracción de la misma opción entre las dos, de la opción que dicta tal decisión obligatoria, y de sus dictados y garantías. En el paradigma biopolítico afirmativo, la comunidad debe regir hoy sobre cualquier intento de activación inmunitaria. Pero la pregunta obvia es: ¿hasta cuándo? Si la modernidad puede definirse como una historia de excesos inmunitarios contra la comunidad, ¿en qué punto de una nueva política efectiva nos vamos a sentir obligados a decir que el exceso comunitario desbordará, o ha desbordado ya, el límite aconsejable, y amenaza ahora catastróficamente la inmunidad necesaria del existente singular, sin la cual no sólo no habría libertad, ni siquiera habría ya sentido alguno para la existencia (excepto el de los borregos)? ¿En qué momento la lucha comunitaria contra el privilegio deviene en un mandato de homogeneización equivalencial total y sin residuo?

Da fuori no alcanza a arruinar la deconstrucción. Al contrario, la deconstrucción sobrevive como límite efectivo, hiperpolítico y cualquier cosa menos neutralizadora, y precisamente por esas razones también *infrapolítico*, ante un llamamiento político que, al margen de lo grande que desee ser, todavía no puede dar cuenta adecuada de sus propias condiciones de enunciación, todavía no puede conjurar la catástrofe que él mismo explicita⁵³. En el libro que precede a *Da fuori*, un opúsculo realmente, *Le persone e le cose*, Esposito termina metiéndonos en una pesadilla sin final⁵⁴. Si, para Esposito, el fenómeno político fundamental de nuestro tiempo es el hecho de que “masas inmensas se multiplican en las plazas de medio mundo” y “sus palabras encarnan en cuerpos que se

⁵² Jean-Luc Nancy citado por Esposito. *Ibid.*, p. 133.

⁵³ Sobre la noción de infrapolítica, véase, Alberto Moreiras, “Infrapolítica –el proyecto”, *Papel Máquina*, núm. 10, Santiago de Chile, 2016, pp. 53-64 [el número íntegro está dedicado a Infrapolítica].

⁵⁴ Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi, 2014.

mueven al unísono, con el mismo ritmo, dentro de una ola afectiva única,” si “todavía privados de formas organizacionales adecuadas, cuerpos de hombres y mujeres presionan sobre las fronteras de nuestros sistemas políticos, pidiendo transformaciones irreducibles a las dicotomías que han producido durante tanto tiempo el orden político moderno”, esa llamada “novedad radical” del “cuerpo viviente de las multitudes”⁵⁵ (hay que recordar aquí la noción de “persona viviente” en la que concluía *Tercera persona*) no solo pide un nuevo léxico comunitario sino que está también bajo el imperativo urgente de interrumpir el vínculo excluyente entre política y comunidad –a comunidad concluida es el fin de la política. ¿No será la biopolítica afirmativa, a pesar de todo, también un fin teológico-político de la política? Pero evitar ese fin es la función de la política de la separación que pedía el Jacques Derrida de 1994.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 111.

Tres motivos para la inclinación

Alejandra Castillo*

* Profesora titular
Departamento de
Filosofía, Universidad
Metropolitana de Ciencias
de la Educación (UMCE).

Esta relación del deseo con la locura tiene lugar de forma privilegiada en la relación con la madre (...) Deseo loco, esta relación con la madre, ya que constituye “el continente negro” por excelencia”. Permanece en la sombra de nuestra cultura, es su noche y sus infiernos.

Luce Irigaray, *Le corps-à-corps avec la mère*.

Nombrar el cuerpo en lo que éste puede en su “uso” no deja de ser complejo. No obstante aquello, es, precisamente, en esa complejidad, donde Giorgio Agamben sitúa la discusión en torno al cuerpo¹. Habitualmente el cuerpo se describe en la total exposición (en la apertura hacia el otro), y por ello en su materialidad; o, por el contrario, se le presenta en la sustracción (en la vuelta a sí), y por ello en su interioridad. Descripción dual que parece narrar el cuerpo siempre de manera doble, ya sea en la mostración o en el ocultamiento. Para el filósofo italiano el “uso” permitiría salir de aquella escena dilemática por cuanto neutralizaría la oposición entre potencia y acto, entre ser y obrar, entre materia y forma, entre sueño y vigilia, entre lo vivo y lo muerto.

¹ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Verona, Neri Pozza Editore, 2014.

Sin embargo, no parece ser propio de los sujetos el hecho del desdoblamiento: el hecho de salir de sí para mirarse desde fuera como si se fuese un objeto, un cuerpo. La definición cosificada requiere de la mediación de alguien más. Esto lo sabe Agamben y en razón de ello sitúa el cuerpo en la relación del amo y el esclavo, en la orden y la obediencia. En este sentido, y repitiendo la fórmula, no parece ser parte del reconocimiento que el sujeto se narre en la externalidad pura que supone el “uso”. Tal vez lo que complica del “uso de sí” sea, precisamente, la lógica de comando y orden que despliega. Quizás este comando no pueda ser subvertido en la inversión, haciendo de la posición del esclavo el lugar del desajuste del mecanismo de dominio. Ya antes que Agamben, Alexandre Kojève había avanzado por este camino suponiendo la libertad en el trabajo del esclavo de quien depende, en última instancia, la subsistencia del amo². Agamben no piensa en la inversión, sino en la inoperatividad que introduce el uso, la obediencia³.

Distinto a aquello, me propongo pensar con Adriana Cavarero el cuerpo en la inclinación del comando. No me interesa tanto el desajuste de las categorías por la presencia, como la alteración de la presencia misma. En lo que se deja entrever en aquella afirmación, mi posicionamiento no será otro que el del desplazamiento y la representación: la imagen. Es en ese punto, en ese cruce de miradas, donde intentaré vincular cuerpo, inclinación e imagen. Este ejercicio lo realizaré en tres desvíos, tres figuras: la imagen, las parafilias y la ceguera.

La imagen inclinada

La rectitud es propia de la pose frente al lente de la cámara fotográfica. Mirar de frente, poniendo en escena la pose de la identidad tantas veces vista, tantas veces repetida. A pesar de las variaciones, lo propio de esta “pose de sí” es la rectitud. Con acierto advierte Cavarero sobre la particular geometría vertical que pareciera sostener, sujetar, al sujeto. Es por ello que su verdad y su decir autónomo, siempre se dirán rectamente, adoptando un *rictus*, posando un cuerpo pleno y erguido⁴. La rectitud de la pose, que en este espacio de escritura llamaremos la pose de la identidad, tiene en la figura de la inclinación su anverso re-

² Alexandre Kojève, *Dialéctica de lo Real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2010.

³ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, op. cit., pp. 25-37.

⁴ Adriana Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014.

pudiado. La línea recta define lo oblicuo, no lo olvidemos. La imagen fotográfica, en lo que tiene de anatomopolítica, no devuelve un reflejo de quien posa ante el lente sino que lo constituye en un sujeto. La iteración de la pose de la identidad que mira directo al lente, con el cuello erguido, la espalda recta y la mayoría de las veces de pie no hace sino trazar la línea recta de lo que es un sujeto. Así también lo indica Roland Barthes en *La Chambre claire*: “Yo me constituyo en el acto de “posar”, me fabrico instantáneamente otro cuerpo, me metamorfoseo por adelantado en imagen”⁵.

¿Qué viene a ser, aquí, la imagen inclinada? No parece ser el instante, irreplicable, atrapado por el dispositivo técnico, sino más bien la pedagogía corporal necesaria para describir qué cuenta como sujeto. Por mucho tiempo, si es que aún no es así, este sujeto se decía en las coordenadas impuestas por el orden masculino occidental. He, ahí, la rectitud del sujeto. La línea recta que allí se traza, describe también su decline. Este declinar no es un afuera de la imagen como se podría pensar. Sino, más bien, la construcción oblicua de sujetos-objetos de la mirada del orden dominante. Inclinación que bien podríamos llamar “femenina”, en tanto línea oblicua que se traza a partir de la verticalidad absoluta de una humanidad que se universaliza desde la figuración de lo masculino. De antiguo esta imagen de la autoctonía y el deseo de nacer de sí mismos ha rondado a la raza de los hombres. Recordemos, por un instante, aquél mito que habla de hombres que nacen de la tierra, erectos y guerreros. Este mito no es otro que el de los *erectoi*, los espartanos. Distinto a aquello, la pose de lo femenino habla de alteraciones, desorden, locuras, pasiones, apetitos, animalidad, naturaleza, cuerpo, maternidad, niñez⁶. Peculiares formas de un “fuera de sí”, esto es, no estar cabalmente sujetado, no ser propiamente un sujeto. La pose de lo femenino es por antonomasia la inclinación. Esto no quiere decir que esta inclinación implique un gesto corporal sin marco, por fuera de la iteración que toda pose porta. No olvidemos, en este punto, la poderosa figuración de lo femenino otorgada por la *pietá*, pose que pese a su inclinación no deja de ser, paradójicamente, una línea recta que hace proliferar otras inclinaciones diversas de lo “femenino-materno”. La inclinación siempre lo es en relación a una fijeza.

⁵ Roland Barthes, “Celui qui est photographié”, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Éditions de l'Étoile/Gallimard/Seuil, 1980, p. 25. La traducción al castellano es mía.

⁶ Adriana Cavarero, “Antigone”, en *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 17-55.

Parafilias

Un orden menor. Un orden que se dice en la desviación, en el equívoco. Las parafilias en su etimología más conocida nos remiten a una palabra doble. Distancia y afecto: lo que se halla cerca, junto —tal vez, acechando— al amor. La cuestión de las parafilias es una cuestión de la distancias, no cabe duda. Las parafilias se hallan en la abertura, máxima o mínima, que se instala entre la atracción y la repulsión. De ahí que las parafilias rememoren un movimiento de olas, de un ir y venir de marea. También evocan un retorno, una vuelta atrás. No sabemos aún cuál es este lugar que nos espera en el vaivén de un ir y venir. Quizás este retorno no sea más que un regreso, siempre diferido, siempre desviado, hacia un cuerpo. Un cuerpo que evita describirse bajo los signos de la linealidad, la rectitud y la eficiencia. Un cuerpo que se resta a la funcionalidad de la línea recta que no tiene otro desenlace que el amor. Por extraño que parezca la geometría del amor no parece ser otra que la línea, el trazo que va desde un punto hacia otro. Esta es la razón de la línea, de la rectitud. Es el dos de la relación que no deja de enmarcarse, una y otra vez, en el dos de la diferencia sexual. Es por ello que las parafilias no sean sino otro nombre para la detención del amor. En esta lejana cercanía, las parafilias toman lugar al lado, fuera de la línea que se traza entre un cuerpo y otro cuerpo, cuando estos se proyectan hacia delante, hacia el futuro. Las parafilias, no lo olvidemos, son también una detención a ese progreso llamado futuro. El movimiento de las parafilias nunca es, por tanto, el movimiento de la flecha. Al contrario, su movimiento es el vaivén, el regreso, la detención.

En una antigua disputa en el campo psicoanalítico cuyo nudo se halla en el texto “Tres ensayos sobre una teoría sexual” (1921) de Sigmund Freud, el psicoanalista húngaro Sandor Ferenczi volverá visible que la teoría freudiana de la sexualidad da primacía a la zona genital y, por ello, a la reproducción cuya metáfora maestra, como sabemos, no es otra que la del amor⁷. Hélène Cixous llamará a ésta, la “ordenación del falo”. Este peculiar modo de hablar de hombres y mujeres no es cosa distinta que la instalación de una monosexualidad fálica cuya afirmación no deja también de afirmar un femenino blanco, incorpóreo y transparente⁸.

⁷ Sandor Ferenczi, *Thálassa: una teoría de la genitalidad*, Buenos Aires, Letra Viva, 1983.

⁸ Hélène Cixous, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Paris, Galilée, 2010.

¿Tal vez como el agua? Cómo aquella que nos cobijaba, cual baño marino, en ese tiempo sin tiempo de la gestación. Es en esta metáfora blanca donde parece residir la cercanía y la distancia de los psicoanálisis de la diferencia materna con Freud. Un juego de avances y retrocesos que quizás no esté lejano de la lógica amatoria y, por esto, de un juego de mareas siempre ya constituido en el propio discurso de la monosexualidad fálica. Pese a ello, y sin siquiera intuir la secreta pasión que lo mantenía cercano, quizás demasiado cercano a Freud, Ferenczi se resiste a la linealidad de la geometría del complejo de Edipo, oponiéndole las ondulaciones de erotismos múltiples –pre-genitales y por ello no funcionales al orden reproductivo–, cuyo movimiento es la vuelta, el regreso. Un regreso a un tiempo anterior, a un antes de la diferencia sexual. Esta anterioridad tomará la figura de *Thálassa*, el mar, antiguo arquetipo de la madre: “océano, antepasado de todas las madres”, dice Ferenczi⁹.

Una madre marina. Más, explícitamente, en su contienda amorosa contra Freud, Ferenczi llegará a afirmar que los propios estadios del desarrollo de la sexualidad serían titubeantes e inciertas tentativas, cada vez mejor orientadas, tendientes a obtener el retorno al seno materno. Si bien la lectura de *Thálassa* interrumpe la linealidad masculina (reproductiva) de la sexualidad tal como la propone Freud, esta interrupción no hace sino poner de realce lo femenino-materno, es cierto. Sin embargo, en este juego de avances y retrocesos también afirmará –he aquí la verdadera distancia con Freud– que el mirar, el oír y el oler serían eróticos. En esta erótica de los sentidos habría siempre más de un cuerpo cuya funcionalidad no dejaría de restarse de la unicidad que compromete la relación entre el objeto y el fin sexual, relación que no es otra que la sexual reproductiva. Una distancia que en ese vaivén de marea hará posible la entrada de otros cuerpos y otras sexualidades. En esta distancia es donde se sitúan las parafilias como una madre marina, de agua y hielo. Este retorno al elemento líquido, aunque se describa mejor en las palabras de la transparencia y la liviandad, no buscará otra cosa que detener el mandato paterno del amor reproductivo. Una madre fría, sin duda. Madre marina que lejos de la calidez, el candor y el amor ofrece la humedad fría del agua desviando la línea que se traza entre el cuerpo y su objeto sexual. Una madre sin padre, sin duda. Una madre que no puede

⁹ Sandor Ferenczi, *Thálassa: una teoría de la genitalidad*, op. cit, p. 32.

figurarse en el marco previsto por la monosexualidad fálica: esto es, o bien pura transparencia, o bien pura oscuridad. Pero, entonces, ¿una madre de hielo es una mujer de verdad? No está de más la pregunta.

Ceguera

Que hay cuerpos que los ojos no perciben. No debería llevarnos esta afirmación, a pensar en cuerpos cuya materialidad solo podría invocarse en su abstracción. O peor aún, cuerpos alojados en la interminable interioridad de un alma tan insondable como incomunicable, quizás solo percibida por un rumor íntimo. No, no es mi intención. No es ese cuerpo el que me interesa. Volvamos entonces al inicio, repitamos la afirmación, quizás, en la reiteración, en la vuelta del gesto percibamos aquello que los ojos no ven. ¿Cómo podría un cuerpo, eso que se nos opone en su dureza, en su fragilidad, no ser visto? ¿Cómo pasar de largo sin notar un cuerpo? Un cuerpo siempre nos hace detener el paso, el obstáculo que su materialidad supone no podría sino que ser percibido. Tal vez deberíamos preguntar de otro modo, más bien posicionarnos de otro modo con el cuerpo. Un modo distinto que aquél que se establece en el espacio que se abre entre la visión y la ceguera. Un cuerpo lejano de la luz, la sombra y los claroscuros. Un cuerpo que se percibe, es cierto, pero no desde la luminosidad del día. Un cuerpo que se aprehende en la cercanía, en la calidez y en el roce. Un cuerpo, entonces, que se constituye en el tocar, en el tacto. Un cuerpo que no se percibe en la mirada, sino en la afectación. Un cuerpo cuya materialidad no sea otra que la leve hendidura que produce una mano sobre la carne.

144 |

Lo que constituye a estos cuerpos es algo que los ojos no perciben. Este “algo” que siempre escapa a la mirada es lo que los afecta, es el simple hecho de estar aferrados, aferradas. Tal vez esa huella invisible es la filiación. ¿Qué viene a significar aquí filiación? Al menos evoca dos sentidos. Uno que se da en el nombre, la linealidad y el dominio. El otro, reenvía a lo que la filiación tiene de corporalidad, del paso de un cuerpo a otro cuerpo.

Cuerpo materno, pura materialidad. O, quizás, sólo un gesto en el lugar del antes. Anterioridad fijada, tal vez, en un movimiento que nos aferra. Antes del antes que para Julia Kristeva no será sino la *chora* en tanto proceso de la significancia –“o sea, las pulsiones y operaciones semióticas pre-verbales (lógica, sino cronológicamente, anteriores al fenómeno del

lenguaje)”¹⁰. Gesto de aferrarse que en palabras de Kristeva se define como “un momento, un alto en el camino [...] excedido por el movimiento y amenazado por él”¹¹. Ahí el antes del antes, la *chora*, lugar móvil y receptáculo del proceso que ocupa el lugar del sujeto. De ahí que el antes del antes nunca nos remita a la cuestión de la madre sino que a un “gesto” que en el propio acto de aferrarse se instala en el desplazamiento continuo en tanto ruptura, en tanto separación. El aferramiento como *chora* no dice más que de una ausencia de soporte.

La mujer-madre no es otra cosa que la proyección del orden paterno. ¿Cómo entender la filiación en su inclinación entonces? En una formulación que revela el no-saber que constituye el saber psicoanalítico marchantiano, que señala un nombre propio como guía y destinación, que lo señala como dirección y erección de un pensamiento, Patricio Marchant cita a Georg Groddeck al momento de aprehender la lógica de esta filiación:

La mujer es la cruz del hombre; a este ser el hombre está crucificado. La situación se convierte enteramente en otra si se hace de la cruz algo viviente y si la cruz sufre de que ella deba portar al hombre, de que él muera en ella y de que ella deba continuar la tarea de llevarlo como cadáver y de mantenerlo pacientemente en reposo. Es una pesada tarea la cual la mujer satisface casi siempre; las mujeres que no la satisfacen son raras¹².

Aquí casi como un eco se vuelve a Luce Irigaray, a aquella descripción de sí y de las mujeres en la que afirma “mi experiencia de mujer como el análisis de las opiniones sostenidas por mujeres y hombres, me han enseñado que el sujeto femenino privilegia *casi siempre* la relación entre sujetos, la relación con el otro género, la relación de a dos”¹³. Se vuelve al *casi siempre* tiempo pleno de las mujeres en el que las mujeres son “madres” *casi siempre*. Tiempo pleno que se estructura en una caída, en una falta, en la rareza. Qué ocurre con la negación, con la sustracción, con la rareza, cuestión de la duda. Tal vez sea precisamente ahí en aquella suspensión, en la duda, en la rareza que implica la denegación continua del nombre, donde sea posible sugerir el gesto del antes del antes, gesto del aferrarse.

¹⁰ Julia Kristeva, “Le sujet en procès”, *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977, p. 99.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹² Patricio Marchant, “Preguntas”, en *Sobre árboles y madres*, Santiago de Chile, Gato Mur, 1984, p. 181.

He editado parcialmente la cita teniendo a la vista el libro de Georg Groddeck, *Conférences psychanalytiques à l'usage des malades*, Paris, Champs libre, 1981.

¹³ Luce Irigaray, “Les nocces entre le corps et la parole”, *Être deux*, Paris, Grasset, 1987, p. 27. La cursiva es mía.

¿Dónde empiezan, dónde terminan cada uno de esos cuerpos? ¿Dónde situar la inclinación de toda filiación? ¿Es la piel la frágil zona que los separa? Cabe indicar que esos cuerpos que no son percibidos por la mirada —a pesar que lo que tengamos frente a nuestros ojos no sean más que imágenes— se constituyen, empero, en la *co-presencia*, en el estar junto a otro cuerpo. Es en la “relación” donde está la afección, es ahí donde está el cuerpo. *¿Dónde empieza o dónde termina el cuerpo?* podríamos volver a preguntar. No lo sabemos, solo tenemos certeza que son cuerpos cuya materialidad es siempre huella de otro cuerpo. Es, precisamente, en esa huella donde se constituye su materialidad/maternidad. Huella que es tiempo, cicatriz y lazo. Es ahí donde toma lugar un cuerpo, lugar que, sin dudas, escapa una y otra vez a la mirada. Un cuerpo/imagen que, indudablemente, los ojos no perciben.

El cuerpo se afirma en su presencia. He ahí la dificultad. La presencia como señal descriptiva no está lejana de la mirada como orden de verdad. ¿Cómo afirmar el cuerpo sin sostener, a su vez, su presencia? Quizás en la imagen. ¿No volvemos aquí al punto inicial del cual partimos? ¿Puede ser la propia imagen la que perturbe la mirada? Tal vez. Si pensamos la imagen en su duplicación, en la prótesis que describe y en la inclinación.

El cuerpo de Electra: política y tragedia en Simone Weil

Cristina Basili *

* Investigadora
post-doctoral en la
Universidad de Bonn.

147 |

El presente trabajo pretende analizar el breve comentario a la Electra de Sófocles escrito por Simone Weil en 1936¹. En el texto, que proporciona una lectura política de la tragedia, el cuerpo de Electra representa tanto el médium a través del cual se manifiesta una radical crítica del poder, así como una herramienta de lucha y resistencia. El pequeño escrito revela, gracias a una cuidadosa selección de los pasajes comentados, la significación política del cuerpo de Electra que, en la interpretación de Weil, se transforma en figura o imagen de la opresión. Sin embargo, hay otra razón más por la que cabe analizar un texto en apariencia marginal dentro de la producción de su autora: una posible línea de investigación que trascendería el pensamiento de la propia Weil. Si se entiende que la tragedia se sirve de un cuerpo de mujer como vehículo de representación de la opresión violenta del poder, se puede afirmar que, desde el punto de vista femenino, el poder nunca ha sido otra cosa que biopoder: poder que ejerce su violencia

¹ Simone Weil, "Électre", *Oeuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 339-348.

sobre la vida². El ángel de la historia de Weil mira hacia el pasado y, asumiendo como suya la perspectiva de un cuerpo doliente y femenino, trata de rescribir una historia cuyo tiempo no esté marcado por el ritmo del poder, sino por el de su resistencia.

Cuerpo y trabajo

El pequeño ensayo sobre la Electra, aunque muy sencillo en apariencia, permite arrojar luz sobre una fase de cambios sustanciales en el pensamiento weiliano. La filósofa empieza, en esa época, a delinear de manera cada vez más original su propio recorrido intelectual, influida en buena medida por su asidua lectura de los clásicos griegos. En el texto sobre la tragedia confluían, en realidad, escondidas detrás de la forma divulgativa, las reflexiones sobre el trabajo obrero que la pensadora había venido desarrollando desde el comienzo de los años 30³. La cuestión del trabajo es una constante en el pensamiento de Weil. Intérprete y crítica del pensamiento de Marx, la filósofa considera que la centralidad del trabajo es la gran conquista intelectual de su época y estima que una de las tareas filosófico-políticas fundamentales es su emancipación a partir de la superación de la fractura entre trabajo manual y trabajo intelectual. Para usar sus términos, cabe pensar en las condiciones gracias a las cuales el trabajo deje de ser una actividad servil⁴.

Para Weil, el trabajo es la principal herramienta a través de la cual el hombre llega a conocer el mundo: en la manipulación y en la modificación de la realidad llevada a cabo por medio del trabajo está encerrada la posibilidad de su emancipación, junto con el sentido auténtico de la libertad, puesto que la libertad no es lo contrario de la necesidad: más bien, es mediación, conocimiento, comprensión y aceptación de esta. Aquellos que se dedican al trabajo manual tienen, por tanto, que estar en condiciones de tomar conciencia del potencial liberador inscrito en su actividad: “Los trabajadores lo saben todo; pero fuera del trabajo no saben que han poseído todo el saber”⁵. De esto modo, el problema del trabajo y de los trabajadores se configura como el problema político fun-

² Chiara Bottici, “Rethinking the Biopolitical Turn: From the Thanatopolitical to the Geneapolitical Paradigm”, *Graduate Philosophy Journal*, núm. 1, 2015, pp. 175-198.

³ Simone Weil, Simone Weil, *La condición obrera*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010. Véase también Weil, Simone, “Intuitions préchrétiennes”, *Oeuvres Complètes IV*, Gallimard, Paris, 2009, pp. 156-161.

⁴ Simone Weil, “L’Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain”, *Oeuvres Complètes V*, Paris, Gallimard, 2013.

⁵ Simone Weil, “Ciencia y percepción en Descartes”, *Sober la ciencia*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, p. 90.

damental y, como consecuencia de esta centralidad, la filósofa piensa en una ontología basada en la idea de necesidad en tanto que ley del mundo material, natural y social⁶.

Si en este punto, se considera el análisis que Hannah Arendt desarrolla acerca de las actividades humanas y se utiliza como herramienta crítica para visualizar la posición de Weil, resultará más fácil detectar aquel elemento que une el trabajo al cuerpo y al nivel elemental de la vida biológica. Un ámbito que en el pensamiento de Arendt queda fuera de lo político y que en el de Weil se transforma en el centro de su representación del cuerpo dolido como imagen de la opresión⁷, lo que permite hacer visible cómo en Weil el cuerpo incluido en la categorización de la política —y esta es la hipótesis que se quiere desarrollar— funciona como dispositivo crítico de su representación moderna⁸. Para lo que aquí nos concierne, bastará con recordar brevemente cómo, en la obra *La condición humana* —cuyo título, como muchas veces se ha notado, podría evocar justo *La condición obrera* de Weil⁹— Arendt divide el ámbito de la actividad humana en tres grandes grupos: la labor (*labour*), el trabajo (*work*) y la acción (*action*). La labor, “la labor de nuestro cuerpo (*the labour of our body*)”¹⁰, resulta distinta de “el trabajo de nuestras manos (*the work of our hands*)”, en tanto que está relacionado con la esfera de la reproducción, mientras que la primera está relacionada con la esfera de la producción. Lo que caracteriza al trabajo es el hecho de estar relacionado con la dimensión corporal y con sus funciones: con el mantenimiento del nivel elemental, primitivo y biológico de la vida humana y, por tanto, de pertenecer a la dimensión de la necesidad, entendida como opuesta a la dimensión política de la libertad:

Los antiguos [...] creían que era necesario poseer esclavos debido a la servil naturaleza de todas las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la

⁶ Àngela Lorena Fuster, “Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt, lectora de Simone Weil”, en *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona, Icaria, 2013, p. 40.

⁷ En la utilización del pensamiento de Arendt como herramienta crítica para analizar el de Weil, seguimos la sugerencia que Roberto Esposito expone en el libro en el cual se ocupa de ambas pensadoras. Véase, Roberto Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli Editore, 1996.

⁸ La argumentación se basa sobre la idea de que la representación sea la categoría central de la política moderna o, dicho de otra manera, que la política moderna coincida con su representación. En este sentido, el

papel que ocupa la corporeidad en el pensamiento de Weil en tanto crítica del aparato conceptual moderno puede entenderse como crítica sublimada en la elección de una figura del mundo clásico, de su representación. Sobre el tema de la representación, véase Carlo Galli, “Immagine e rappresentanza politica”, *Filosofia politica*, núm. 1, Bolonia, 1987, pp. 9-29.

⁹ Àngela Lorena Fuster, “Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt, lectora de Simone Weil”, *Lectoras de Simone Weil*, F. Birulés y R. Rius Gatell (eds.), Barcelona, Icaria, 2013, p. 34.

¹⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 98.

vida. Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza. La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado¹¹.

En su concepción de la necesidad como fuerza natural y brutal que reduce el hombre a su fisicidad y, en consecuencia, a su animalidad, Arendt parece tener en mente las reflexiones del Weil sobre el tema. Sin embargo, en este punto los caminos de las dos autoras divergen de forma sustancial. A través de la distinción entre animal laborans (el hombre que se dedica al trabajo), homo faber (el hombre productor) y animal rationale (el hombre que se dedica a la actividad verdaderamente humana de la política), Arendt pretende separar el ámbito de lo político —concebido como aquella esfera en la que, a través de la acción, se ejerce la libertad— del ámbito de lo social, en el que se ejercen las actividades productivas y reproductivas relacionadas con la necesidad. La pensadora propone de tal manera una representación de la libertad como característica de la condición humana en cuanto distinta de una necesidad que vincula el hombre a su condición animal.

Dejando, por ahora, de lado el análisis arendtiano —sobre el que mucho se habría que añadir— lo que resulta interesante destacar es el hecho de que el trabajo (le travail) en la concepción de Weil reúne tanto las actividades del animal laborans, que tienen como objeto la reproducción de la vida biológica, cuanto aquellas del homo faber, dirigidas a la creación y a la fabricación de objetos cuyo destino va más allá de la urgencia metabólica del consumo. No obstante, el trabajo, para Weil, no se reduce exclusivamente a eso: instrumento de un auténtico contacto con el mundo, representa también la actividad que acoge el potencial transformador de la acción política. En el trabajo obrero, trabajo y obra coinciden y, en su coincidencia, posibilitan la acción en cuanto actividad propiamente humana y política. Weil recupera (marxianamente) la productividad política de lo social, mientras que Arendt vuelve justamente al mundo clásico para desechar esa posibilidad y, de esa manera, intentar

¹¹ *Ibíd.*, p.100.

superar la concepción moderna de la política. Desde el punto de vista arendtiano, Weil reproduce un defecto típico de la tradición filosófica occidental que niega la autonomía de lo político; sin embargo, esta exclusión es lo que le permite a Weil rescatar políticamente aquel cuerpo dolido, aquel hombre reducido a su animalidad, que el sistema moderno de la gran industria capitalista re-produce sin parar. Por lo tanto, el problema de Weil es el de encontrar la manera a través de la cual la acción política y el ejercicio de la libertad sean posibles a pesar del efecto devastador del trabajo sobre el cuerpo y sobre la mente. La lectura de un pasaje del diario de fábrica que Weil redactó durante su año de trabajo como obrera ayuda a comprender mejor su posicionamiento:

El agotamiento termina haciéndome olvidar las verdaderas razones de mi estancia en la fábrica, hace casi invencible para mí la tentación más fuerte que conlleva esta vida: la de no pensar más, una y la única forma de no sufrir. Solo los sábados por la tarde y los domingos retornan los recuerdos, fragmentos de ideas que me recuerdan que también soy un ser pensante. Un susto que me atrapa al notar mi dependencia de las circunstancias externas: sería suficiente para mí trabajar un día sin un descanso semanal, que después de todo siempre es posible, y me convertiría en una bestia de carga, dócil y resignada [...] no estoy lejos de llegar a la conclusión de que la salvación del alma de un trabajador depende ante todo de su constitución física¹².

Las observaciones de Weil se aproximan a las elaboradas por Arendt. El trabajo parece haber quedado reducido a la corporeidad, mientras que la corporeidad, subyugada a la necesidad, transforma al trabajador en algo como un animal de carga. Por ello, diría Arendt, los antiguos griegos consideraban la esclavitud como algo más que una condición y creían que implicaba un cambio en la naturaleza del hombre: lo que los hombres compartían con otras formas de vida animal no podía considerarse humano¹³. Weil pone el acento, asimismo, en la deshumanización de lo humano, el cual se transforma en el problema político central:

151 |

¹² Simone Weil, "Journal d'usine", *Oeuvres Complètes* II, Paris, Gallimard, 1991, pp. 192-193.

¹³ *Ibíd.*, p. 80.

La revuelta es imposible, excepto por un relámpago [...] Uno está solo con su trabajo, uno se puede rebelar contra él –trabajar con irritación, hacer un mal trabajo, y así morir de hambre [...] Somos como los caballos que se hieren tan pronto como tiran de la broca –y se desploman. Incluso perdemos la conciencia de esta situación, solo la experimentamos, eso es todo. Cualquier despertar del pensamiento es entonces doloroso¹⁴.

Weil se pregunta cómo sería posible una rebelión obrera, ¿cuáles serían las condiciones de libertad de aquellos que viven de tal manera? Y, ¿cómo emancipar a los que son esclavos del sufrimiento del cuerpo, a los que han quedado reducidos a dóciles animales de carga? ¿Cómo puede mejorarse el destino de aquellos que sufren en su propia piel las consecuencias del ejercicio obsceno del poder? La respuesta weiliana es la siguiente: “Creo que es importante comenzar por levantar la cabeza”¹⁵.

Cuerpo y tragedia

Puesto que para Weil una revolución comunista no solucionaría el problema de la opresión, su investigación se centra en la posibilidad de modificar el papel de los obreros en el sistema de producción: “La cuestión, por el momento, es saber si, en las condiciones actuales, es posible llegar a una fábrica de manera que los trabajadores cuenten y estén conscientes de contar para alguna cosa”¹⁶.

La primera condición para un trabajo no servil consiste en la estimulación del pensamiento y de la inteligencia, lo que es idéntico a tomar consciencia de la necesidad a la que se está sometidos: “Me parece que cualquier sufrimiento es menos abrumador, menos propenso a degradarse, cuando concebimos el mecanismo de las necesidades que lo causan”¹⁷. Con este espíritu, en 1936, Weil empieza una corta colaboración con Victor Bernard, ingeniero de las oficinas Fonderie de Rosières. La idea de Weil es proponer una serie de reformas a fin de mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. En sus propuestas, la filósofa empieza con la idea de que lo que degrada la inteligencia degrada a todo el hombre y que por ello: “le travail doit tendre, dans toute la mesure des possibilités matérielles, à constituer une éducation”¹⁸. Para que esto

¹⁴ Simone Weil, “Journal d’usine”, *Oeuvres Complètes* II, Paris, Gallimard, 1998, p. 193.

¹⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 223-224.

¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸ *Ibid.*, p. 237.

sea posible es necesario buscar una forma de despertar la inteligencia y la atención de aquellos a los que el trabajo mismo empuja hacia la pérdida de consciencia. La colaboración con Bernard, antes de interrumpirse de forma brusca, por la indisposición del ingeniero hacia las ideas políticas demasiado “subversivas” de la filósofa¹⁹, permite a Weil desarrollar algunas de sus ideas. Entre ellas, la pensadora trabaja en una serie de artículos para la gaceta fabril *Entre nous*, en los que presenta la tragedia griega al público de los obreros por medio de la traducción y el comentario de algunos textos y pasajes:

Felizmente me ha venido a la memoria un antiguo proyecto que me interesa muchísimo, el de hacer que las obras maestras de la poesía griega sean accesibles a las masas populares. Sentí, el año pasado, que la gran poesía griega estaría cien veces más próxima al pueblo, si pudiera conocerla, que la literatura francesa clásica y moderna. Comencé por Antígona. Si he logrado mi propósito, debe poder interesar y conmover a todo el mundo, desde el director al último peón; y este último debe poder penetrar en su interior casi sin preámbulo, y sin embargo sin tener nunca la impresión de ninguna condescendencia, de ningún esfuerzo realizado para ponerla a su alcance. Así es como yo entiendo la vulgarización. Pero ignoro si lo he logrado²⁰.

La filósofa comienza a trabajar en tres artículos respectivamente sobre Antígona, Electra y Filoctetes de Sófocles. Finalmente, sólo llega a publicarse el artículo sobre Antígona, mientras que el que redacta sobre Electra permanece inédito y el de Filoctetes se queda inacabado. A través de la presentación de historias de sufrimiento y de opresión en los antiguos dramas, Weil intenta, claro está, esquivar la censura de los dirigentes de la oficina: “Espero, sin embargo, que usted no vaya tan lejos como para considerar a Sófocles subversivo”²¹, le contesta Weil irónicamente al ingeniero Bernard. Sin embargo, remontarse a Sófocles no es solamente un truco determinado por las circunstancias, sino que apunta hacia una calidad intrínseca de la tragedia en general y de los dramas de Sófocles en particular que le permite instruir y educar a la vez que favorece una toma de conciencia por parte de los obreros sobre su propia dramática condición. Así Weil presenta las tragedias:

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 248-251.

²⁰ *Ibíd.*, p. 244.

²¹ *Ibíd.*, p. 244.

En cada uno de estos dramas el personaje principal es un ser valiente y orgulloso que lucha completamente solo contra una situación intolerablemente dolorosa; se dobla bajo el peso de la soledad, de la miseria, de la humillación, de la injusticia; su coraje se quiebra por momentos; pero aguanta y no se deja degradar jamás por la desdicha. Por eso estos dramas, aunque dolorosos, no dejan nunca una impresión de tristeza. Más bien se guarda de ellos una impresión de serenidad²².

Según la perspectiva de Weil, la tragedia es capaz de dialogar con las masas obreras porque el drama de la existencia humana se presenta en ella como el enfrentamiento aparente entre libertad y necesidad, un enfrentamiento que, aunque no tenga posible composición mundana, puede reflejar lo que el trabajo encierra como su esencia²³. La visión trágica que Weil ofrece de la condición obrera, y de la historia con ella, no coincide con una mera aceptación de las condiciones actuales: comprensión y atención, para la filósofa, nunca son sinónimos de resignación, ni tampoco de sumisión. Para Weil, se trata más bien de liberar el potencial de un elemento que no puede seguir siendo políticamente irrelevante. Si el trabajo animaliza al hombre, si el sufrimiento físico embota la inteligencia, la solución no puede ser la de la política moderna, es decir, no puede ser una práctica política orientada hacia el ejercicio de un poder que, por su naturaleza, siempre es cómplice de la opresión. Por medio del lenguaje de la tragedia, Weil busca una forma de comunicar lo que no puede ser comunicado a través del lenguaje político corriente, vinculado con la gramática del poder, e incapaz de expresar realmente el sentido último de la opresión²⁴.

En el artículo sobre la Electra, más que en los otros, se hace evidente este intento. La elección de la versión sofoclea del drama está determinada por aquellas características del texto que lo vuelven funcional al objetivo de la filósofa²⁵. En efecto, la tragedia de Sófocles presenta significativas

²² Simone Weil, "Antígona", *La fuente griega*, trad. José Luis Escartín y María Teresa Escartín, Madrid, Trotta, 2005, p. 57.

²³ Para una interpretación de las lecturas weilianas de las tragedias relacionada con los temas de la libertad y de la opresión, véase Simone Fraisse, "Oppressione e libertà: una lettura weiliana della tragedia greca", *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, A. Marchetti (ed.), Bologna, Pàtron, 1993, pp. 23-32.

²⁴ Véase, Carmen Revilla, *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Madrid, Trotta, 2003, p.153. Escribe Revilla: "La 'enseñanza' de los griegos no sólo le va a proporcionar

una experiencia que, plenamente asumida, es determinante respecto a problemas concretos; le proporciona también un 'lenguaje' que hace propio. En realidad, el lenguaje weiliano es suyo: habla desde sí mismo, y desde sí busca reordenar el mundo, tarea en la que las metáforas y los símbolos desempeñan una función específica". Sobre la corrosión del lenguaje moderno de la política, véase: Roberto Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli Editore, 1996.

²⁵ Cabe destacar que Weil, a lo largo de los años, no deja de leer las mismas tragedias volviendo a incorporar en

diferencias con respecto a la de Esquilo²⁶. En *Coéforos* de Esquilo Orestes mata a Egisto y Clitemnestra obedeciendo a un orden del dios Apolo. La necesidad de seguir el oráculo es lo que empuja al protagonista hacia el homicidio, a pesar del horror que inspira el matricidio. Por el contrario, Sófocles suprime el oráculo y de esta manera libera a sus héroes y los hace responsables por sus acciones. Además, Electra se transforma en la víctima de las humillaciones por parte de su madre. Herida en el orgullo y animada por el deseo de venganza, Electra odia a Clitemnestra y lanza gritos de júbilo a la noticia de la muerte de su madre. La Electra de Sófocles es una figura compleja, en la cual la sed de venganza se une con los rasgos de lo inhumano. Sin embargo, Sófocles trata el homicidio como un acto de justicia, determinado por la conciencia. La libertad y la responsabilidad de los personajes, el énfasis puesta en el sufrimiento físico, el tema de la conciencia de la propia condición y de la justicia son las características de la obra que atraen la atención de Weil. Electra dolida, herida, humillada, envejecida por las desgracias y las penas sufridas, es la heroína que la filósofa necesita para representar el destino del obrero, el esclavo moderno. Este contratiempo, este anacronismo interrumpe el recorrido lineal de la historia: la atención hacia el cuerpo que sufre traslada el punto de vista desde las condiciones materiales de la opresión hacia la desgracia de tal manera que la fuerza que oprime llega a presentarse como algo universal, como la otra cara de la necesidad natural. De tal manera, Weil puede presentar a Electra como a una hermana de aquellos que sufren las injusticias a diario en las oficinas:

Esta historia de Electra está hecha para conmover a todos aquellos que, en el curso de su vida, han tenido la ocasión de saber lo que es la desdicha. Por supuesto, es esta una vieja historia. Pero la miseria, la humillación, la injusticia, el sentimiento de que se está completamente solo, de que se está entregado a la desdicha, abandonado de Dios y de los hombres, esas cosas no son viejas. Son de todos los tiempos. Son cosas que inflige la vida todos los días a los desfavorecidos por la fortuna²⁷.

Con su lectura, Weil enfoca una de las características principales del drama de Sófocles: la importancia en la puesta en escena del cuerpo de Electra, verdadero protagonista de la tragedia. El cuerpo de Electra —cuya

ellas nuevos significados a medida que su reflexión va cambiando y orientándose hacia contenidos espirituales y religiosos.

²⁶ David Konstan, "Sophocles' Electra as Political Allegory:

A Suggestion", *Classical Philology*, N° 1, pp. 77-80.
²⁷ Simone Weil, "Electra", *La fuente griega*, trad. Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2005, p. 63.

vulnerabilidad lo transforma en símbolo de todos aquellos cuerpos que no pueden ser políticamente correctos y que, por lo tanto, disturbaban e inquietan los mecanismos simbólicos del poder²⁸— representa un cuerpo deshumanizado, objetivado en su reducción a encarnación somática del sufrimiento. El cuerpo de Electra es la sublimación perfecta de aquella fuerza que reduce los hombres a cosas y que Weil no deja de invocar como el origen de toda perversión de la justicia y, por lo tanto, resulta particularmente apto para representar una situación como aquella de la oficina en la que: “Las cosas hacen la función de los hombres, los hombres cumplen el papel de las cosas; es ésta la *raíz del mal*”²⁹.

La imagen del cuerpo de Electra tiene tanta importancia en el drama que se ha llegado a afirmar que: “Electra es un juego de trauma performativo, inextricablemente relacionado con el ‘significado’ del cuerpo como un sitio de poder y control en disputa”³⁰. El cuerpo opera en la tragedia de manera performativa, deslizándose entre subjetividad y objetividad. Por su medio, Electra construye su propia identidad: usando y abusando de las huellas dejadas por la desgracia y el sufrimiento. Las privaciones a las que está sometida, así pues, no representan solamente signos de pasividad, sino que se muestran también como símbolos de una silenciosa lucha, en la que el ayuno y la indigencia se transforman en sinónimos de resistencia, rigor moral, autonomía e integridad. De hecho, es lo que de inhumano hay en su condición lo que empuja Electra a la acción. De esta manera, Weil está autorizada a darle relevancia a la representación de una heroína desfigurada por las privaciones: el cuerpo deshecho muestra las plagas del hambre, de la malnutrición; el sufrimiento no encuentra consolación, ni solidaridad; la belleza se ha ido para siempre:

Ya la mejor parte de mi vida ha pasado,
transcurrida en la desesperación. No puedo más.
Privada de padres, la pena me corroe.
No hay hombre que me ame y me proteja.
Me es necesario como a la última sirvienta
trabajar en la casa de mi padre;

²⁸ Simona Forti, “Democratic bodies: Biopolitically Correct”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, N.1, 2015, pp. 145-158.

²⁹ Simone Weil, *La condición obrera*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 184.

³⁰ Jane Montgomery Griffiths, “The Abject Eidos. Trauma and the Body in Sophocles’ Electra”, en *Tradition, Translation, Trauma. The Classic and the Modern* (Eds. Parker y T. Mathews), Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 231.

vestida con estos harapos humillantes,
debo quedar de pie en torno a mesas vacías.³¹

El cuerpo de Electra, cuerpo sexuado, cuerpo femenino le parece a Weil —por otro lado indiferente en relación a la cuestión feminista, aunque consciente de la mayor opresión sufrida por las mujeres— especialmente adecuado para representar la violencia obscena de un poder que, en su capacidad de reducir aquellos que lo sufren a una condición subhumana, manifiesta su vínculo esencial con la violencia. Un vínculo que, en el pensamiento de Weil, transforma el poder en una fuerza universal. Una fuerza que no tiene historia, que atraviesa las épocas en cuanto ley del universo material y que la política renovada, entendida como búsqueda de la justicia y no como ejercicio del poder, puede llegar a romper: la justicia es real porque está presente en el corazón de los hombres³². Electra conserva su deseo de libertad y justicia, a pesar de todo. En tal modo se dirige Electra a su hermana que, por el contrario, ha tomado la decisión de someterse, apagando el corazón y la inteligencia:

Yo, no, nunca, en ningún caso, aun cuando se me debiera
conceder esos favores de los que estás tan orgullosa,
Yo no cedería ante esa gente. Para ti las mesas
ricamente servidas, para ti la vida abundante.
No envidio en nada tus privilegios.³³

Este pasaje permite una lectura política de la feminidad resistente de Electra, por contraste con la imagen sumisa de Crisótemis, portadora de una feminidad en línea con los estándares del tiempo³⁴, y permite también una lectura política de la tragedia en su conjunto, poniendo de relieve aquellos elementos que pueden favorecer su interpretación en términos de una alegoría de la situación política de la Atenas de la época: por ejemplo, la presencia, poco usual en la tragedia del sustantivo *eleutheria* para indicar la libertad en su sentido propiamente político de libertad desde la tiranía³⁵. Weil capta todos estos elementos y los reúne.

³¹ Simone Weil, "Lamentos de Electra y reconocimiento de Orestes", *La fuente griega*, op. cit., p. 49.

³² Simone Weil, "L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain", *Oeuvres Complètes V*, Paris, Gallimard, 2013, p. 347.

³³ Simone Weil, "Lamentos de Electra y reconocimiento de Orestes", *La fuente griega*, op. cit., pp. 49-50.

³⁴ Graham Wheeler, "Gender and Transgression in Sophocles' *Electra*", *The Classical Quarterly*, N.2, 2003, pp. 377-388.

³⁵ Konstan, David, "Sophocles' *Electra* as Political Allegory: A Suggestion", *Classical Philology*, N° 1, p. 79.

Su Electra se transforma en un himno a la resistencia: el héroe es aquello que, aunque esté a punto de doblarse, vuelve a encontrarse en el medio del sufrimiento. Al final de la tragedia: “la opresión es quebrantada. Electra es libre”³⁶. Este es el desafío que el pensamiento weiliano no dejará de ponerse a sí mismo en los años siguientes.

³⁶ Simone Weil, “Electra”, *La fuente griega*, op. cit. p. 71.

¿Una teología política de 1933?

Sobre *Epimeteo cristiano*

de Konrad Weiss*

Russell A. Berman**

En el ensayo “Religión en la esfera pública” publicado en el 2006, Jürgen Habermas, el filósofo de la razón comunicativa, hace un alegato importante sobre el discurso religioso. En lugar de extirparla de la esfera pública como asunto privado o denigrarla a cuestión ideológica, el filósofo le concede a la religión un lugar importante en el debate de la modernidad. “No sería racional” –nos dice Habermas con una claridad extraordinaria– “que rechacemos de antemano la conjetura de que las religiones han podido mantener un lugar central al interior del edificio de la modernidad dada su sustancia cognitiva la cual aún no pareciera haberse agotado del todo”¹. En otras palabras, sería equivocado asumir que las religiones ya no tienen nada que decirle a la modernidad. Esta afirmación, desde luego, tiene su premisa en el hecho de que el contenido de las religiones (entiéndase, su “sustancia cognitiva”), aún conserva un conocimiento valioso. Habermas rápidamente delimita las posibles ramificaciones de su afirmación: el “pensamiento postmetafísico”

159 |

* Texto inédito. Traducción al castellano por Gerardo Muñoz.

** Profesor de Literatura Comparada y Estudios Alemanes, Stanford University.

¹ Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, 14, 2006, p. 20.

debe permanecer “estrictamente agnóstico”, y por lo tanto cualquier sustancia religiosa en la esfera pública debe de ser comunicada de “manera accesible”, o sea, desde un lenguaje no-confesional. Sin embargo, es aquí donde el genio sale de la botella, en la medida en que la religión pareciera merecer reconocimiento en la cultura moderna: “las religiones cuyo valor potencial tiende a inspirar a la gente más allá de los límites de una comunidad específica de creyentes”. Contra la separación iglesia-estado, esos dos polos que el liberalismo convencional busca aislar con una muralla infranqueable, Habermas va más allá del sentido generalizado que solo ve en la religión una forma politizada (especialmente desde la Revolución Iraní). Al contrario, Habermas entiende que se trataría de pensar una convergencia constitutiva entre religión y política. En lugar de condenar la contaminación de la esfera pública por la sustancia sagrada, Habermas desafía los presupuestos de la modernidad y toma partido por una escucha de las tradiciones religiosas que guardan sus verdades ante las deficiencias del pensamiento postmetafísico. Puesto que la modernidad es un proyecto inconcluso por definición, en su interior se encuentra una laguna a la cual la religión quizás pudiera dirigirse. De manera que una modernidad post-tradicionalista y secular está en condiciones de beneficiarse de un diálogo directo con la teología política. Rechazar esta posibilidad implicaría que sólo una cultura secularizada y extirpada completamente de la religión puede ser exitosa. A Habermas esta conclusión le parece de índole irracional.

Mientras que hoy la pregunta por la teología política no puede ignorar la obra de Carl Schmitt, también es cierto que la discusión sobre Schmitt tiende a quedar paralizada en torno a su relación con nazismo y el antisemitismo; problemas importantes sin duda alguna, pero que llegan a obstaculizar otro debate central: el interés del propio Schmitt por la inestabilidad del Estado liberal y del liberalismo en general. ¿Cuándo es que el *Rechtsstaat* es incapaz de estar a la altura de sus normas? ¿Cuándo es que el Estado se encuentra incapaz de actuar políticamente? Estas

son preguntas que van más allá del mero interés historiográfico, puesto que reabren interrogantes sobre el colapso de Weimar, y la manera en cómo pudiéramos repensar ese momento histórico a la luz de nuestro presente. Sin duda que sería imposible reducir todas las posturas de Schmitt a argumentos monolíticamente organizados desde la teología política. Hacia el fin de la era de Weimar, la teología política convergió en una figura que fue decisiva para Schmitt: el Epimeteo cristiano, símbolo que tomó de la obra de Konrad Weiss, un escritor sobre el cual expresó una enérgica y duradera admiración. En efecto, Schmitt se autodefinió como un Epimeteo cristiano en su diario de posguerra *Ex captivate salus* y la vuelve a evocar una vez más esta figura en su reseña de *Meaning in History* de Karl Löwith². En este ensayo, me gustaría desarrollar algunas implicaciones de la figura del Epimeteo cristiano tomando en cuenta la posición de Weiss en la década del treinta. ¿Es posible una lectura teológica política del fin de Weimar? ¿Cómo pensar la historia de la salvación ante la crisis del Estado liberal? Finalmente, ¿está en condiciones la teología política de Weiss de decirnos algo sobre la relación entre religión, cultura, y democracia liberal?

Konrad Weiss (1880-1940) se entiende mejor si comenzamos diciendo que fue una de las figuras que protagonizó los debates sobre el ascenso del catolicismo en la Alemania de comienzos de siglo. Desde 1905, Weiss contribuyó periódicamente en la revista *Hochland*, de la cual luego sería el editor de la sección de arte. En 1920 participó en *Münchner Neueste Nachrichten*, donde colaboró con escritos sobre arte y arquitectura medieval. Sus escritos abogaban por la necesidad espiritual del arte moderno. Esto lo llevó a defender la obra de su amigo, el pintor Carl Kaspar. Este pintor ilustró uno de los libros

² Carl Schmitt, *Ex captivate salus: Experiencias de la época 1945-47*, Madrid, Editorial Trotta, 2010. También ver, Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

de poemas más exitosos de Weiss, *Die kleine Schoepfung* publicado en 1926 por Georg Müller. Su obra poética incluye varios volúmenes de difícil categorización, muchos de ellos de carácter litúrgico, y que a veces la crítica ha descrito como post-expresionista. En 1926, Rudolf Bochart se refirió a Weiss como el “verkannter Dichter” (“el poeta malentendido”), y como “dunkel aus Demut, undurchdringlich aus echter Bescheidenheit” (“oscuro en su humildad, pero impenetrable con una auténtica modestia”) en respuesta a una encuesta del *Neue Zürcher Zeitung*. Ahora sabemos que cuando Hugo von Hofmannsthal visitó Múnich en 1927 para la inauguración de *Der Turm*, intentó hacer una cita con Weiss. Sin embargo, hoy Weiss permanece completamente olvidado, a pesar de la nota elogiosa de Botho Strauss en *Die Zeit* en el 2004³. Solo en los últimos años algunos estudios académicos han comenzado a darle importancia a su obra, aunque es cierto que un poeta católico nunca será el mejor candidato para gran popularidad entre los lectores⁴.

Desde el punto de vista de la relación estética y política, la figura de Weiss es intrigante y enigmática. Armin Mohler lo sitúa en su catálogo de miembros de la revolución conservadora y representante de los “reichskatholische Dichter”, junto a Theodor Däubler, quien sería para Schmitt otro de sus “dichterischer Inspirator”⁵. En 1931, Weiss estuvo envuelto en una polémica con el arquitecto y reaccionario Paul Schultze-Naumburg. En 1928, Schultze-Naumburg había atacado sin piedad a *Kunst und Rasse*, y luego había ingresado en *Kampfbund fuer deutsche Kultur*, la institución que dirigía Alfred Rosenberg. En 1930 ya era miembro del NSDAP, y en 1932 interesaría al Reichstag luego de la victoria electoral de

³ Botho Strauss, “Eine nicht geheure Begegnung”, *Die Zeit*, 2003. p. 26.

⁴ Heiko Christians, “Und immer wieder nur das Wort: Konrad Weiss’ Sonett-Zyklus ‘Gesichte des Knechts auf Golgatha’ und der ‘Geist der Liturgie’”, *Euphorien*, 102, 2008, pp. 481-502.

⁵ Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

los nazis. Schultze-Naumburg fue sin lugar a dudas una estrella cultural del movimiento Nazi, como lo demuestra su conferencia programática “Der Kampf um die Kunst”, dictada en Múnich en febrero de 1931. Weiss recibiría críticamente esta charla en las páginas de *Neuesten Nachrichten*, argumentando que las políticas culturales nazis desatienden elementos religiosos católicos. El nazismo, según Weiss, se enfocaba exclusivamente en la raza, y por extensión permanecía en la misma deriva nihilista del materialismo moderno. En su crítica a las políticas culturales de Schultze-Naumburg, Weiss haría explícito su conservadurismo cultural que armonizaba el nacionalismo, el cristianismo, y la defensa del expresionismo contra lo que él percibía como un provincianismo que le daba la mano a una estética racial de ese espíritu decadente de la modernidad de Weimar. La apuesta de Weiss radicaba en defender la cultura católica conservadora que había sido completamente marginada.

En 1931, Weiss se situaría en un cuadro histórico muy complejo: por un lado, era crítico de la modernidad de Weimar, pero defendía el arte moderno; sentía orgullo por el nacionalismo, pero desdeñaba el nacional socialismo; pensaba que lo “germano” y lo “católico” podían reconciliarse por fuera de las trampas del antisemitismo científico. Es difícil hacer una reconstrucción de la trayectoria intelectual de Konrad Weiss, ya que carecemos hasta de los elementos biográficos más básicos. Pero sabemos que se sintió amenazado durante el Putsch de 1934, y en 1935 Gottfried Bermann-Fischer lo amenazó con echarlo del periódico por atreverse a publicar en “casas editoriales judías”. Su libro *Das Sinnreich der Erde* aparecería en 1939 con el sello Isel. Y efectivamente, en algún momento de la década del treinta, Weiss fue expulsado del periódico. Durante sus últimos años de vida, viajó en automóvil por toda Alemania visitando iglesias medievales que luego figurarían en los dos volúmenes de su libro *Deutschlands Morgenspiegel* (1950).

Un rasgo importante de su perfil político, sin lugar a duda, es su libro de 1933 *Der christliche Epimetheus*. El primer capítulo de este breve libro nos presenta con un dietario de la elección de 1932 en la que Hindenburg aparece como una figura central. Los capítulos dos y tres son una reflexión un tanto hermética de la política alemana a la par de la historia de la salvación. Weiss buscaba escribir una teología política del presente escrito desde un lenguaje religioso. El capítulo dos recoge los eventos de las elecciones en el Reichstag en marzo de 1933, y el tercer capítulo elabora la idea del Epimeteo cristiano. Es en este capítulo donde se encuentra una larga nota al pie sobre la importancia del pensamiento católico de Carl Schmitt. Sobre esto voy a volver más adelante.

En realidad, fue Schmitt quien recomendó a Weiss a Franz Schranz (1894-1961), un doctor de Sauerland, quien financió la publicación de *Der christliche Epimetheus*. Schranz era la fuerza motora de lo que se llegaría a conocer como el Siedlinghauser Kreis, un grupo de amigos artistas e intelectuales, críticos de la crisis de Weimar, aunque insatisfechos con el ascenso del nazismo. La fila de integrantes que viajarían a Siedlinghausen da cuenta de la complejidad de la revolución conservadora: Schmitt, los hermanos Juenger, Joseph Piper, Ernst Niekisch, y el artista Paul Weber. El mismo Weiss mantenía contacto con el intelectual católico anti-nazi, Theodor Haecker, a quien Weiss le dedicaría varios de sus poemas en *Tag und Nachtbücher*. Es este contexto el que hace que el tratado *Epimeteo cristiano* sea tan interesante para el momento político. El *Epimeteo cristiano*, un libro que trata sobre las transformaciones políticas entre 1932 y 1933, en realidad elabora una singular teología política, desde los esfuerzos de un intelectual católico por pensar la crisis de Weimar bajo un signo mitológico. Pero, ¿quién es el Epimeteo cristiano? ¿Qué tipo de pensamiento histórico evoca? ¿Y de qué manera lo reapropia Schmitt unos años más tarde? *Epimeteo cristiano* es un texto difícil, por lo que debo limitar mi comentario a solo unas cuantas observaciones puntuales: en primer lugar, la posición de

Weiss ante la crisis política de Weimar, y, en segundo lugar, a una consideración paratextual en torno a Schmitt sobre lo que supone la perspectiva epimetéica.

No es sorprendente encontrar en Weiss la tesis sobre el vacío de legitimidad en el estado de Weimar, una lectura que, como sabemos, no se reduce a los círculos de intelectuales conservadores. De cara a las disputas políticas de febrero de 1932, Weiss escribe: “La injusticia que se ha generado en la actualidad del estado alemán continúa autoalimentándose, y los principios de la legalidad no puede ofrecer un intervalo para la coexistencia [...]”⁶. El desencanto con Weimar, sin embargo, está lejos de encontrar su indemnización en el milenarismo del Tercer Reich o en las nostalgias por el pasado wilhemiano. El Estado alemán solo puede estar en condiciones de legitimidad si encuentra una relación con el destino del pueblo en un sentido religioso (aunque no desde una religiosidad convencional). ¿Pero podía Weiss salvar a Hindenburg de sus adeptos?

La caracterización que Weiss dibuja de la inteligencia democrática como cenáculo insípido no llega a los niveles vitriólicos que encontramos en los ataques por parte de los católicos de Weimar contra los paradigmas humanísticos y liberales del momento. Así, Weiss pedía distinguir entre una crítica contra el nacional-socialismo desde el *ethos* liberal, y el de un conservadorismo espiritual artístico: “Si uno asume la ley estética como un plan interno de Dios en la historia, entonces puede dejar atrás la autonomía substituta del humanismo y la fuerza interna puede oponerse a las teorías nacionalistas que, al situar el arte en función de una naturaleza positivista, solo pueden llevar a resultados de gruesas fibras autoritarias”⁷. En otras palabras, el catolicismo podía ofrecer una crítica aún más fuerte al racismo nazi de las que podían articular

⁶ Konrad Weiss, *Der christliche Epimetheus*, Berlin, Edwin Runge, 1933, p. 45.

⁷ *Ibíd.*, p. 18.

sus opositores liberales. A lo largo del libro, Weiss sitúa al liberalismo humanista y a las estéticas *völkisch* como espejos opuestos que más allá del positivismo y del secularismo, no podían percibir las condiciones criaturales de la existencia. Todo se jugaba en la apuesta por “la verdad interna al arte contra la orden de lo incomprensible”⁸. La pérdida de la historia suponía necesariamente la pérdida de la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*) cuyo resultado solo podía ser degradante: “Olvidar la historia de los sentidos y de la salvación solo tiene como destino una memoria infértil que hoy aparece evidente en la posición biológica”⁹.

Esto demuestra cómo Weiss se situaba simultáneamente en un registro anti-nazi y anti-liberal. Ahora me gustaría pasar a comentar la referencia a Schmitt. En un momento muy importante del ensayo, Weiss discute las dinámicas entre los movimientos de izquierda y derecha en relación con la figura de *Reichspräsident* como unidad del poder político, cuya autoridad depende de un decisionismo jurídico¹⁰. Es aquí donde Weiss introduce al jurista católico Carl Schmitt, cuya obra integraba elementos prácticos y místicos capaces de transformar al humano “guiado por la lógica” en un hombre “político guiado por un sentido histórico”. En Schmitt se podían percibir las inversiones del derecho positivo a las masas (“masse”), pero también de la técnica (“technik”) a la naturaleza de la criatura (“kreatur”). La dialéctica schmittiana ponía en práctica lo que Weiss llamaba una “forma católica específica del presente”, cuya estructural integral era paralela a las formas arquitectónicas medievales. Lo que estaba en juego en la identificación católica de Weiss era la búsqueda de una coherencia interna, así como la justificación de un orden (“ordo”). Esta apuesta podría ser contrastada con la observación de Heinrich Meier, para quien Schmitt en 1933

⁸ Ibid., p. 18.

⁹ Ibid., p. 103.

¹⁰ Ibid., p. 81.

¹¹ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, op. cit., p. 146.

se comportó como un “protestante, incapaz de encontrar las mediaciones duales de la representación, y por lo tanto favoreciendo la lógica kierkengardiana del “lo uno o lo otro”¹¹. Ya meses antes del triunfo parlamentario del nazismo, Weiss evocaría a Schmitt para conceptualizar una salida política de la crisis a través del integrismo y del poder del ejecutivo. Aún hoy debemos preguntarnos si acaso podemos leer la decisión personal de Schmitt en 1933 como una forma confesional de su teología política.

Después de la guerra, Schmitt leerá el *Epimeteo cristiano* de Weiss como una figura testimonial de su propia situación existencial. Lo cierto es que la imagen de Weiss ofrece una dimensión histórica que va más allá de una apropiación nostálgica por un pasado incumplido. Weiss contrasta a Epimeteo a Prometeo, aunque desde una inversión cristiana de valores. En lugar de acentuar el mito rebelde frente a la humanidad, Weiss sugiere que el segundo representa los positivismos destructivos de la modernidad, una escatología temporal que carece de legitimidad. En cambio, Epimeteo haría posible una retrospección que daba lugar a una misión histórica heredera del saber cristiano de la creación y de la crucifixión capaz de abrir la posibilidad de redención. Por eso Weiss escribía: “La salvación es el sentido central de la historia contra todo concepto. No se trata de mejorar la naturaleza humana universal, sino de afirmar el testimonio epimeteico que la precede [...] los dones de la lucha contra las deudas de la historia anuncian una esperanza interior que le ofrece al mundo los sentidos de un ‘complejo de oposición’ que jamás nadie podrá entender desde meros conceptos raciales”¹².

En *Epimeteo cristiano*, Weiss daba forma a la angustia del conservador revolucionario ante la situación de Weimar. Pero como hemos visto a lo largo de este ensayo, Weiss también tomaba distancia del Nacional Socialismo.

¹² Konrad Weiss, *Der christliche Epimetheus*, Berlin, Edwin Runge, 1933, p. 48.

La historia de la salvación era la única posibilidad para construir una temporalidad de redención (un tiempo de anticipación) —que sería homologable a las formulaciones de Benjamin y Adorno, así como al catolicismo existencial de la teología durante los primeros años de la República Federal. En cuanto meditación en torno al pensamiento al interior de un momento de profunda crisis epocal, la espiritualidad histórica de Weiss aparece como una alternativa al estado total. La fe nos guía a la historia —y aquí encontramos su crítica al protestantismo— contra todo el apego de las obras. La negatividad al interior del cristianismo evitaba la dinámica integral entre sociedad y Estado.

El presente número de
Papel Máquina se publicó en diciembre
de 2018 en la ciudad de
Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías
Garamond y Aspira.



Editorial

Gerardo Muñoz

Inoperosidad

Emanuele Coccia

Rodrigo Karmy

Elettra Stimilli

Campos de batalla

Giorgio Agamben

Diálogos

Giorgio Agamben

Gerardo Muñoz

Resonancias italianas

Alberto Moreiras

Alejandra Castillo

Cristina Basili

Traslaciones

Russell Berman

redazione_

maestranza_

gramsci_