

GIORGIO AGAMBEN. SOBRE LA POTENCIA DE UN PENSAMIENTO NUNCA ESCRITO

Manuel Ignacio Moyano¹

RESUMEN: En este trabajo realizamos una lectura en retrospectiva de la obra de Giorgio Agamben señalando cómo la importancia de la noción de “vida” en la saga *Homo sacer* viene a sustituir la noción de “voz” de un proyecto teórico que, en palabras del autor, “permanece obstinadamente no escrito”. Para ello, ponemos especial atención en la noción de “potencia inoperosa”, dado que consideramos que ella es la que permite vincular ambos proyectos. Finalmente, marcamos una distancia crítica respecto de las posiciones del autor en torno a las nociones de “vida” y “voz”.

Palabras clave: Vida. Voz. Potencia. Política.

GIORGIO AGAMBEN. ON THE POTENCY OF A NEVER WRITTEN THOUGHT

ABSTRACT: In this paper we make a retrospective reading of Giorgio Agamben’s work showing how the importance of the notion of “life” in *Homo sacer*’s saga replaces the notion of “voice” of a project that, in the author’s words, “remains obstinately unwritten”. For this, we put special attention on the notion of “potency inoperative”, because we consider that this notion allows to link both projects. Finally, we make a critical distance with the author’s positions around these notions of “life” and “voice”.

Key words: Life. Voice. Potency. Politics.

¹Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. **Vinculación Institucional:** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/Centro de Investigaciones y Estudios en Cultura y Sociedad (CIECS-CONICET-UNC)/Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon (CIFYH-UNC) E-mail: manumoyano@gmail.com

I. LAS OBSESIONES DE LA BIOPOLÍTICA

El 20 de marzo de 2002, en el transcurso del seminario intitulado *La bestia y el soberano* dictado en la École des hautes études en sciences sociales², un avispa Jacques Derrida sobrevuela la obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* perteneciente a un nombre que desde 1995, año de publicación de la obra en cuestión, signa los comentarios de lo que se da en llamar la “filosofía contemporánea”. El nombre, Giorgio Agamben, señala cierta incomodidad demasiado cómoda de la época, tal como se ha escrito: la incomodidad-cómoda de “una ligazón aparentemente imposible de desatar entre la historia, la vida y la política”.³ Para el argelino, sin embargo, no es esta ligazón lo problemático del gesto agambeniano, sino el *modo* en que allí se anudan las temáticas en cuestión. Y es ese modo precisamente el punto de conflicto con una estela de pensamiento y análisis que ha explotado sus propias canteras hasta el hartazgo. Nos referimos, sin rodeos, a la *biopolítica*. Desde aquellas iniciáticas formulaciones de Michel Foucault en su seminario *Defender la sociedad* y el primer volumen de *Historia de la sexualidad. La voluntad de poder*, las cuales retoman, como se ha mencionado, un viejo término articulado originariamente por Rudolf Kjellén en una perspectiva absolutamente diferente⁴, hasta las numerosas escaladas que el término ha exhibido en analistas y pensadores de los signos más diversos, la biopolítica no ha dejado de mostrar su productividad teórica y analítica. Quizás todo este universo de estudios e investigaciones se deba a la ambivalencia que desde el inicio está inscrita en el término. Como ha señalado Roberto Esposito⁵, desde la torsión que Foucault inscribe en el término, éste ha quedado preso de una bipolaridad irresoluble (más allá de todas las tensiones semánticas que puedan encontrarse en los términos que componen la noción tomados por separado, esto es, la “vida” y la “política”), referida a un dúplice movimiento hermenéutico inscrito en el concepto: o bien la biopolítica señala toda una serie de mecanismos y dispositivos que toman como objeto a la vida

²DERRIDA, J. *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 2010.

³LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián J. *Más allá del principio antrópico*. Hacia una filosofía del outside. Buenos Aires: Prometeo, 2012, p. 21-22.

⁴Cf. CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas*. Una historia conceptual de la biopolítica. Buenos Aires: UNICEP, 2011, cap. 1.

⁵Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011, cap. 1.

para actuar positivamente sobre ella ampliando sus propias potencias, o bien muestra cómo una política enteramente dedicada a la vida no puede dejar de resolverse en su reverso, esto es, en una *tanatopolítica*. Toda una gama de pensadores desfilan entre ambas opciones, algunos más conocidos, otros menos. No nos interesa en este trabajo cartografiar ese vastísimo campo, sin duda muy fructífero, sino señalar el detalle más evidente y con ello más complejo que Fabián Ludueña Romandini ha expuesto sobre el tema: la política ya no es pensable, y acaso desde los inicios de Occidente nunca lo fue, sin una *obsesiva referencia a la vida* –en cualquiera de sus variantes filosóficas y/o científicas: animalidad, deseo, pulsión.⁶ Pero es necesario recalcar que esa obsesión de la política por la vida no deja de ser al mismo tiempo y en la misma intensidad una obsesión por *la muerte*, o, para ponerlo en los términos de Derrida, por “la-vida-la-muerte”.

II. “DOS VECES EL PRIMERO”

Desde esta breve indicación, quisiéramos interrogar el recorrido filosófico-político de Giorgio Agamben. Para ello, y sólo con los fines de diagramar el terreno de intervención, es necesario retomar la crítica derrideana a éste último. Podríamos afirmar que la misma se articula en un movimiento de tres tiempos.⁷ En primer lugar, el ataque se dirige hacia la supuesta distinción que Agamben, desde una interpretación arendtiana, encuentra en los griegos, y en Aristóteles principalmente, entre los términos *bíos* y *zoé*.⁸ Mientras el primero se referiría a la simple vida natural que impera en el *oikos*, el segundo señalaría una forma de vida cualificada propia de la *polis*. Afirma Derrida, comentando intensamente la famosa y siempre reprochada *Introducción de Homo sacer I*:

Toda la estrategia demostrativa de Agamben, aquí y en otros sitios, apuesta por una distinción o por una exclusión radical, clara, unívoca, en los griegos

⁶Los dos libros recientes de Ludueña Romandini donde se delinear los inicios de esta tesis que asombra en su sencilla lucidez, y parece bosquejar un proyecto mucho más amplio, son *Más allá del principio antrópico... Op. Cit. y H. P. Lovecraft. La disyunción en el ser*. Buenos Aires: Hecho Atómico, 2013.

⁷Para una reconstrucción clara y detallada de la misma, cf. REGAZZONI, Simone. **Derrida. Biopolítica e democrazia**, Il nuovo melangolo, Genova, 2012.

⁸Una extensión de este primer tiempo de la crítica, con un análisis pormenorizado de los textos platónicos y aristotélicos, se encuentra en LUDUEÑA, Fabián. **La comunidad de los espectros I. Antropotecnia**, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, primera parte, cap. 1.

y, sobre todo, en Aristóteles entre la vida desnuda (*zoé*), común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses) y la vida calificada como vida individual o vida de grupo (*bios*: *bios theoreticos*, por ejemplo, vida contemplativa, *bios apolaustikos*: vida de placer, *bios politikos*: vida política). La desgracia es que esta distinción nunca es tan clara ni está tan garantizada, y que Agamben ha de admitir, a su vez, que hay excepciones [...] ⁹

Y precisamente esas excepciones son las que señalará Derrida y le permitirá articular el segundo tiempo de su ataque. Si la distinción entre *bios* y *zôê* es imposible de sostener en la antigüedad griega, también se vuelve imposible definir a la modernidad como “una zona de irreductible indiferenciación”¹⁰ entre ambas. Aquí la crítica revela su intención: si no hay una distinción radical entre dos modelos de vida en los griegos, la “especificidad” moderna de la biopolítica en tanto hibridización entre ambos se diluye. Así, cualquier *periodización histórica* entre lo antiguo y lo moderno afincada en esta distinción semántica se vuelve imposible. Y es aquí donde la deconstrucción se desplaza de Agamben hacia Foucault y retoma una vieja disputa: la cuestión de las periodizaciones para definir la especificidad de lo moderno. Sin embargo, como es sabido para la mayoría de los foucalteanos escépticos respecto de la obra de Agamben, este último afirma la especificidad moderna de la biopolítica en cuanto indiferenciación del *bíos* y la *zôê* y *al mismo tiempo* la entiende tan antigua como los arcanos de la soberanía:

*Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación orginial del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbito más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*.¹¹*

Es sobre esta tensión y continuidad entre lo arcaico y lo moderno, insoportable para los foucalteanos de pura cepa, donde Derrida concentra ahora sus esfuerzos deconstructivos. Así, si Agamben afirma que “en cualquier caso, el ingreso de la *zôê* en la esfera de la polis, la politización de la nuda vida como tal, constituye

⁹DERRIDA, Jacques. **La bestia y el soberano...** Op. Cit., p. 369.

¹⁰AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.** Valencia: Pre-textos, 2003, p. 19.

¹¹Ibíd. p. 16.

el acontecimiento decisivo de la modernidad”¹² y a su vez, como se desprende de la cita anterior, “la biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana”¹³, lo que sucede es que Agamben “*quiere ser dos veces el primero*”¹⁴: el primero en anunciar la especificidad de lo moderno en cuanto biopolítico y el primero en anunciar su irreductible antigüedad. Para ponerlo en otros términos, el primero en señalar una ruptura (aunque en realidad ese habría sido Foucault al analizar el caso del hombre moderno “en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”¹⁵) y el primero en señalar una continuidad (a pesar de que en verdad ese habría sido no otro que Heidegger al estudiar el modo en que “la metafísica piensa el hombre a partir de la *animalitas*, no piensa en dirección de su *humanitas*”¹⁶). En este sentido, Agamben, sin dejar de ser foucalteano y heideggeriano a la vez, es el primero, o quiere serlo, en repetir en concomitancia dos enunciados contradictorios.

Habíamos afirmado que podríamos tomar la crítica derrideana como una articulación en tres tiempos. Aún resta por considerar el tercero. Ahora bien, podríamos sostener que éste se presenta más bien como un suplemento a los anteriores (la crítica a la distinción griega *bíos/zôê* y la crítica a la tensión entre la especificidad moderna y la antigüedad de la biopolítica), algo así como un *entre-tiempo* que permite la articulación de los otros. El mismo se refiere a una de las ásperas excepciones que Agamben señala a la distinción griega entre *bíos* como vida cualificada y *zôê* en tanto simple vida desnuda: la importantísima e inagotable definición aristotélica del hombre como *politikon zoon*. Ya en la misma definición aristotélica se ve la cualificación política del viviente *zoon*. Sobre ella Agamben declara: “pero aquí [...] político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon* [...]”¹⁷ Este oscuro pasaje revela para Derrida la endeblez del discurso agambeniano: es imposible, o al menos en esa formulación no queda claro, distinguir “un atributo del viviente como tal” y “una diferencia específica que determina el género *zoon*”. ¿Cuál es, en última instancia, la

¹² Op. Cit. p. 13.

¹³ Op. Cit. p. 16.

¹⁴ DERRIDA, Jacques. **La bestia y el soberano...** Op. Cit., p. 385 (Las cursivas son nuestras)

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber**, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 100.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre el humanismo.**, Madrid: Alianza editorial, 2006, p. 27.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer...** Op. Cit., p. 11.

diferencia entre un *atributo* y una *diferencia específica*? La pregunta no es menor en tanto en ella se juega la especificidad del viviente humano respecto de otros vivientes (plantas, animales, dioses). Por lo tanto, si entre un atributo y una diferencia específica no hay diferencia, y lo político es tanto un atributo del ser vivo hombre como una diferencia específica que determina al género *zoon*, la *zôê* de los hombres como tal nunca es simple (como podría serlo en los otros vivientes) sino que ya está desde siempre atravesada por una *cualificación*. Como afirma Regazzoni, “qui no solo abbiamo una zoé qualificata, ma qualificata politicamente.”¹⁸ En efecto, siguiendo este recorrido, no sólo la distinción *zôê/bíos* como propia del mundo antiguo se derrumba, sino también la especificidad de lo moderno en tanto indistinción de dicha distinción. Por ello mismo, para Derrida la zoopolítica (como prefiere llamarla él, en vez de biopolítica) es “algo archi-antiguo y está vinculado a la idea misma de soberanía.”¹⁹ Pero esta vinculación con el tema de la soberanía no estará dada tanto por las rupturas y continuidades en torno a las acepciones de la vida, como pareciera indicar Agamben, sino por las rupturas y continuidades en la relación muerte-vida, o más bien “la vida la muerte”.

Como ha sostenido Regazzoni, si en Agamben la soberanía debe reentrar en escena para poder explicar lo que el paradigma foucauteano de la biopolítica no podía explicar, esto es, el poder de muerte o la torsión tanatopolítica de la biopolítica, para Derrida desde los inicios la zoopolítica está implicada en la soberanía bajo la aritmética de “la vida la muerte”.²⁰ Por ello mismo no hay especificidad moderna ni tampoco distinciones semánticas en torno a la vida, sino un campo de tensiones (¿pulsiones?) vitales-mortales que desde siempre reenvían la cuestión de la vida a las aporías de la soberanía. Ahora bien, cuando la soberanía vuelve a aparecer en Agamben no sólo tiene que ver con la explicitación del carácter tanatoplítico de la biopolítica sino también y en la misma medida con la afirmación de la *antigüedad de la biopolítica*. Todo pareciera indicar como si el choque entre los paradigmas de la biopolítica y de la soberanía en Agamben hayan producido una serie de tensiones irresolubles (¿acontecimiento fundacional de la modernidad o

¹⁸ REGAZZONI, Simone. *Derrida... Op. Cit.*, p. 39.

¹⁹ DERRIDA, Jacques. *La bestia y el soberano... Op. Cit.*, p. 385

²⁰ Cf. REGAZZONI, Simone. *Derrida... Op. Cit.*, p. 21. Sobre todo su análisis sobre la economía del sacrificio en Derrida como una forma en que la muerte funciona productivamente en función de la vida.

arcana imperii?, ¿biopolítica o tanatopolítica?) que minarían por entero el edificio teórico de *Homo sacer*.

Sin embargo, es posible sostener que todas estas tensiones encontrarían cierta resolución, o más bien, cierto *des-pliergue* teórico en lo que la crítica derrideana ha callado a pesar de la importancia que podría haber tenido para su desarrollo. Nos referimos al capítulo central de *Homo sacer I*, esto es, el capítulo 3 referido a la cuestión de la potencia y el acto donde se contiene una afirmación tan singular que cualquier gesto de honestidad intelectual no podría haber pasado por alto al tratar de temas tan cercanos a los que interesan, esto es, la soberanía y la vida. Ella reza: “Al describir de este modo la naturaleza más auténtica de la potencia [como un conservarse y un darse a sí misma de la potencia], Aristóteles ha proporcionado, en realidad, *el paradigma de la soberanía* a la filosofía occidental.”²¹

Es precisamente allí, en el campo de la potencia, donde quizás puedan encontrar alguna explicación las aporías del discurso agambeniano en torno a la vida y al mismo tiempo abrir, como intentamos hacerlo en este trabajo, la lectura de esa obra nunca escrita en el italiano.

III. POTENCIA INOPEROSA

Quien quizás haya escrito uno de los mejores comentarios a la obra agambeniana, Andrea Cavalletti, distingue del siguiente modo la *désœuvrement* agambeniana de aquella que de algún modo continúa en las líneas Bataille, Blanchot, Nancy:

La inoperosidad de Agamben desactiva este dispositivo [de la gloria] y abandona su siniestro júbilo [la alegría frente a la muerte], se sustrae al *contagio* de las pasiones (Bataille) y a las fiestas solitarias de Blanchot, ya que se mantiene «más acá y más allá» de toda obra separada por su ausencia, de todo acto separado de su potencia.²²

Lo que interesa retener de la cita es precisamente la inseparabilidad entre la obra y la no-obra, el acto y la potencia. Interesa porque es precisamente allí donde se juegan las posibilidades de un pensamiento que trata de circunscribir la política y

²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... *Op. Cit.*, p. 64 (Las cursivas son nuestras)

²² CAVALLETTI, Andrea. “El filósofo inoperoso” en *Deus Mortalis. Cuadernos de Filosofía Política*. Dossier: Giorgio Agamben, s/d editorial, pp. 51 a 71.

la ética en una región donde las *particiones* con que el poder ejerce su dominio ya no tienen asidero. Es necesario detenerse con cuidado, cuidar de estas líneas, porque en ellas están contenidas las astillas intempestivas con que la obra agambeniana debe enfrentarse una y otra vez a su propio “no-dicho”²³ y nosotros a sus papeles nunca escritos.

Una potencia inseparable del acto, una obra inherente a su ausencia: lo singular de estos sintagmas es que eliminan la *circularidad* propia de cualquier *excepción soberana*. Es precisamente sobre el modo en que se da la cuestión de la soberanía en su relación con la potencia tal como la entendió Aristóteles, donde debemos leer la labro agambeniana en distinguir el paradigma de la soberanía de aquél de *La comunidad que viene*.²⁴ Si, como mostrábamos en el apartado anterior, en *Homo sacer I* la soberanía había sido inaugurada a través del par potencia/acto por el mismo Aristóteles, en un sinnúmero de textos del italiano no menos importantes, es ese mismo par lo que permite desactivarla. Las preguntas son: ¿cómo opera, en el pensamiento agambeniano, el par potencia/acto en su conformación soberana y cómo en la desactivación de la misma? ¿Implican el mismo mecanismo? ¿O más bien son dos momentos de un mismo movimiento?

Los mejores comentarios han sostenido que el centro gravitacional sobre el que descansa la estrategia agambeniana no es tanto la vida sino más bien aquella vieja categoría sin sustancia de la metafísica, esto es, la potencia.²⁵ Como cualquier lector de Agamben sabe, ésta es leída a partir del pensador de mayor influencia (crítica) en su obra: Aristóteles. La singular característica de esta lectura es que se

²³AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum. Sobre el método**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009, p. 8.

²⁴Cf. Apostilla de 2001 a AGAMBEN, Giorgio. **La Comunidad Que Viene**. Madrid: Editora Nacional, 2003 (1990).

²⁵Cf. De la DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben. A Critical Introduction**, Stanford University Press, California, 2009, p. 4-7. Lo meritorio del libro de de la Durantaye es que traza las continuidades y rupturas en la obra de Agamben respetando “la ley del buen vecino” warburgiana, esto es, leyendo los libros no en sucesión cronológica ni en divisiones temáticas, sino en una línea de especulación que ante el enigma que presenta cada libro se continúa por medio de las preguntas, respuestas, contradicciones o refutaciones que presenta otro. De este modo, el libro vecino es el que proporciona los medios para desarrollar el centro no-dicho del libro anterior, y así continuar su desarrollo. Por otro lado, ya en su temprano texto dedicado al pensamiento de Agamben, Alfonso Galindo Hervás situaba su pensamiento como una *nueva* ontología de la potencia. Cf. GALINDO HERVÁS, Alfonso. *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid: Editora Biblioteca Nueva, 2005. p. 81-82. De acuerdo a Andrea Cavalletti, “[t]oda la reflexión de Agamben sobre la potencia puede parecer una continuación admirable o una interpretación radical del curso de Heidegger sobre el Libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles” CAVALLETTI, Andrea. “El filósofo inoperoso...” *Op. Cit.*, p. 62.

expone a la misma, a la potencia pura, como una *potencia negativa*. En este sentido, la “pureza” de dicha potencia está dada en cuanto no depende del acto, y por lo tanto no soporta ninguna determinación de éste. De este modo, son numerosas las referencias a lo largo de su obra donde se recupera esta cuestión de la potencia a partir del estagirita,²⁶ pero aquí recuperaremos una de las últimas versiones de esta lectura, ya que ha logrado afinar los conceptos a partir de una categoría –el *hábito*– que faltaba o aparecía poco en las anteriores lecturas: nos referimos a la exposición realizada en *Opus dei. Archeologia dell’ufficio*²⁷ publicado en 2011.

Dicho trabajo estuvo dirigido a desentrañar el modo en que la liturgia cristiana opera sobre la ontología clásica una torsión grandísima, a partir de la cuál lo que impera en el proceso gubernamental (de Dios en la medievalidad, de los hombres en la modernidad) no es tanto la obra en sí, es decir, los efectos conseguidos por medio de una serie de actos, sino la operación por medio de la cual se llega a cierto resultado, esto es, los medios por los cuales se alcanzan ciertos fines. Así, el gobierno del mundo no se regirá luego del cristianismo por las obras sino por las operaciones, constituyéndose de este modo una “ontología efectual” donde el ser de las cosas se regirá por su *devenir* cosa, y no por su posibilidad/potencia de serlo. Por vía de esta torsión, entonces, se llega al imperio del ser donde lo que es, es sólo el *devenir un sí mismo*.²⁸ ¿Qué se pierde aquí? Precisamente la capacidad de *no* devenir tal cosa, esto es, la posibilidad/potencia de no.

Es en este contexto donde Agamben realiza una detallada lectura de la teoría de la *héxis* aristotélica²⁹, cuya traducción latina, *habitus*, refiere a lo que comúnmente se entiende por hábito. Dicha teoría es expuesta en la *Metafísica* y en el *De Anima*, donde Aristóteles había tratado la escisión, y con ello el pasaje, entre potencia (*dýnamis*) y acto (*energeia*). De acuerdo al italiano, allí el ser se presenta dividido en

²⁶ Así, por sólo citar los principales referentes, cf. “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 351-368; “Bartleby o de la contingencia”, en *Preferiría no hacerlo*, Pretextos, Valencia, 2011, pp. 93-136; *Homo sacer I... Op. Cit.*, p. 56-67; *La comunidad que viene... Op. Cit.*, p. 23-26; “Sobre lo que podemos no hacer”, en *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009, pp. 63-65.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell’ufficio*, Homo sacer II, 5. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2012.

²⁸ La llegada de esta torsión a la modernidad se verificaría, para Agamben, en la ética a partir del deber kantiano, donde el ser para ser tal *debe* ser, y en la política a partir de la voluntad en Schelling, donde el ser originario está plenamente identificado con la voluntad dado que no hay nada que no sea *querido así*.

²⁹ Cf. AGAMBEN, G. *Opus dei... Op. Cit.*, pp. 108-115.

potencia y en acto, por lo cual habrá un elemento que permita el pasaje de la primera al segundo. Pero aquí Aristóteles inserta una diferencia dentro de la misma potencia: hay una potencia *genérica* –como la de los niños que *pueden* aprender a escribir o a tocar la cítara– y una potencia *específica* –como la de un escribiente en el momento que no escribe o la de un citarista en el momento en que no hace sonar su instrumento, es decir, de aquellos que tienen un *habitus*. Por lo tanto, el elemento que permitirá distinguir y llevar la potencia al acto es *también* el elemento que diferencia una potencia genérica y una potencia específica. Y este elemento es precisamente la *héxis*, esto es, el hábito.³⁰ Ahora bien, lo que el hábito permite no es sólo pasar de la potencia al acto sino también *tener* una potencia, esto es, conservarla: *habitus* es, en última instancia, el *modo* en que se tiene una potencia. Pero aquí se complejiza la cuestión dado que tener una potencia no es sólo tener una potencia de realizar un acto, sino también y en la misma medida tener una potencia de *no* realizar un acto. Por lo tanto, el hábito está constitutivamente en relación con una *privación* (*stéresis*, en el griego de Aristóteles): la privación del acto mismo. En otras palabras, si en el hábito se tiene una potencia en el modo de un no pasar al acto, esto significa a su vez tener una *impotencia*, es decir, una privación. Y la complejidad de este hallazgo se debe a que si el objetivo es pensar una potencia pura, esto es, independiente de cualquier acto (cualquier determinación actual), la única forma de entenderla es en este sentido negativo y restrictivo: como *potencia-de-no*. Así, sólo en el poder no hacer o ser tal cosa se tiene una potencia pura, en otras palabras, sólo en la *inoperosidad* se está en la potencia. Esto significa que el *habitus* es una relación *negativa* con el acto, pero es al mismo tiempo una relación *afirmativa* con la potencia, lo cual disuelve la dicotomía en la que parece anclarse la filosofía contemporánea entre negación y afirmación. Él es la potencia de la potencia, *potentia potentiae*, donde se experimenta la “capacidad” de “recepción” que define a la misma. Por lo tanto, la privación que define a esta situación del *habitus* no implica simplemente la ausencia de cualquier acto u obra, sino más bien la experiencia de *un acto de la potencia o una obra de la inoperosidad*. Y esto es,

³⁰Quizás aquí se lea la diferencia entre la potencia defendida por Agamben y la potencia presentada por su compatriota Antonio Negri a raíz del concepto de *multitud*. Quizás las complejidades de esta última se deba a que está pensadas desde un modelo de potencia genérica, lo cual complejiza su definición y con ello su concreción, lo que la aleja del materialismo que se hace eco en el resto del pensamiento de Negri. Cf. HARDT, M.; NEGRI, A. **Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

justamente, la pasión: *percibir la propia privación de la pasividad*. Allí la recepción coincide punto por punto con la potencia-de-no, padecer no es sino la potencia en el modo de su impotencia.

Pero, como señalábamos, esta figura de la potencia es compleja, de doble filo, ya que, condensando las oscilaciones del autor, es motor de la soberanía y del gobierno pero también de su desactivación. De hecho, se puede sostener que esta dúplice conformación del término ha llevado a algunos críticos foucaulteanos a querer situar el pensamiento de Agamben como una ontología del poder cuando en Foucault lo que habría sería una ontología de la libertad, lo cual haría imposible escapar o resistir al “círculo mágico” de la soberanía.³¹ Sin embargo, fácilmente se aclara que al situar la potencia en un rango ontológico, en ese gesto, poder y libertad son tratados en concomitancia. No hay poder y luego libertad, como tampoco hay libertad y luego un poder “che, rispetto a ciò che lo anticipa, è costretto continuamente a ridefinirsi e a mutar i propri assetti.”³² En el juego onto-político de la potencia agambeniana se afirman el poder y la libertad, o más bien, ni el poder ni la libertad: sólo una potencia-de-no.

Sin embargo, es necesario situar y distinguir la soberanía y aquello que la desactiva desde el juego de presencia/ausencia propio de la potencia. Para ello, el primer paso que debemos dar es diferenciar la lógica *presupositiva* de la soberanía de la lógica *expositiva* de la comunidad. Habría, en este sentido, una presuposición soberana de la potencia y una exposición de la misma en la comunidad sin soberanía. Esto es importante porque si en *Homo sacer I* la potencia perfecta, aquella que es potencia de ser o hacer como la que es de *no* ser o hacer, está plenamente asociada al bando soberano, también en dicho libro es la clave que permite comprender el otro de los términos fundamentales que permiten calibrar el alcance de la comunidad: esto es, la inoperosidad, el *désœuvrement*. Afirma Agamben,

Todo depende aquí de lo que se entienda por «inoperosidad». No puede ser ni la simple ausencia de actividad ni (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad. La única forma coherente de entender la

³¹ Cf. CHIGNOLA, Sandro. “Regola, Legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario” en **Revista Pléyade**, 12, Dossier “La ‘vida’ y la ‘política’: Una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo”, Santiago de Chile, 2013. p. 69-71.

³² *Ibid.* p. 69.

inoperosidad sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota (como la acción individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum*.³³

Es posible sostener, en la línea de Andrea Cavalletti, que la publicación en 2008 de *El reino y la gloria. Una teología económica de la economía y del gobierno*³⁴ viene a clarificar este punto. En primer lugar, como quedaba claro ya en *Homo sacer I*, la potencia-de-no y la inoperosidad son conceptos co-pertencientes que no pueden ser pensados por separado. Pero, y lo más importante se juega aquí, no son ajenos a los dispositivos del poder sino su “nutriente glorioso”³⁵. Así como la potencia-de-no definía la soberanía, en su cifra perfecta del “pensamiento del pensamiento”, ahora, en *El reino y la gloria*, la inoperosidad define a la máquina gubernamental. De lo que se trata en ambos casos, en la soberanía como en la gubernamentalidad, es de capturar³⁶ y conservar esa potencia-de-no y esa inoperosidad (divina). Y justamente esa captura se realiza como una *suposición*.

Esto significa que, ya lo podemos expresar como sintagma, la *potencia inoperosa* es aquello que el poder *no* produce en una suposición. Es lo que esconde y conserva en su centro bajo la forma de un aislamiento. Sin embargo, esto no implica entender al poder como un gesto ideológico de captura y encubrimiento respecto de una libertad previa o de algo ya constituido, o como una simple represión respecto de eso que ya es, sino más bien como la captura y encubrimiento de algo que se coloca entre la nada y el ser, precisamente, la potencia inoperosa. Es

³³AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... p. 83. Traducción modificada. Como ha señalado el propio Agamben en una entrevista reciente, el término *inoperosidad*, en italiano, parte de la tradición francesa del *désœuvrement* donde desfilan pensadores como Kojève, Queneau, Bataille, Blanchot y Nancy. Pero para el italiano, la inoperosidad no se trata simplemente de la ausencia de obra, como para la mayoría de dichos pensadores, sino más bien se trata “[...] de una praxis, de una operación que consiste en volver inoperosas todas las obras humanas.” Agamben, G., “Ouvrer/Désœuvrer: en quête d’un nouveau paradigme. Entretien avec Giorgio Agamben, préparé et présenté par Aliocha Wald Lasowski”, en *Agenda de la pensée contemporaine*, N° 16/ printemps 2010, Hermann, Paris, pp. 35-46. Traducción propia.

³⁴AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la gloria**. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010.

³⁵*Ibid.* p 429.

³⁶Recordemos que la captura es el *modus operandi* que para Agamben define a los dispositivos del poder. Cf. AGAMBEN, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?” Conferencia presentada en 2005 en Buenos Aires. En: <<http://profanacoes.blogspot.com/2007/10/qu-es-un-dispositivo-giorgio-agamben.html>>

decir, la consistencia particular de esta potencia –*el no ser algo sin ser la nada*³⁷– es lo que permite comprender no sólo el mecanismo del poder sino también su desactivación. La potencia, tal como la define Emanuele Coccia en su fundamental libro sobre el averroísmo, tiene una particular consistencia ontológica, dado que “[t]oda potencia se define por una especie de sustracción ontológica: ella puede lo que *no es*. Y viceversa, *no puede* lo que ella misma es: o sea, no se relaciona a cuanto ya es en el modo de la potencia.”³⁸, y esto la coloca en un campo *sustraído* a las aporías y a las turbias equivalencias entre el ser y el no ser. Por lo tanto, capturar y conservar eso que “puede lo que *no es*” y “*no puede* lo que es” implica sobre todo sub-poner –en el sentido de poner debajo– un algo indeterminado que puede *recibir* cualquier determinación actual. Allí se juega de lleno la *decisión* soberana y la *obra* gubernamental, precisamente en sus *determinaciones actuales* con que gobiernan y tornan económico al mundo. Pero principalmente implica que *todo es posible*, esto es, Auschwitz.³⁹

De este modo, la soberanía es una conservación de la potencia y para mantenerse como tal ha de mostrarse como la que *puede* todo, cuando en verdad puede todo en la misma medida en que puede *no* todo.⁴⁰ Si ella mostrara lo que en verdad es, esto es, potencia de sí como potencia de no, se *expondría en su impotencia radical y quedaría al desnudo el hecho de no ser más que un campo de absoluta receptividad*. Según Agamben, en una formulación decisiva para su pensamiento, el modo en que la soberanía oculta su desnudez, esto es, su

³⁷“Entre el padecer algo y el padecer nada, está la pasión de la propia pasividad.” AGAMBEN, Giorgio. “Pardes. La escritura de la potencia” En: **La potencia del pensamiento**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 462. En este ensayo, en el cual extrañamente Agamben relee la deconstrucción derrideana en una relación positiva con su propia tematización de la potencia, se aclara el lugar singular *entre algo y nada* que en su pensamiento tiene la potencia. “La pasión de la propia pasividad”, esto es, la potencia de *padecer* –algo o nada, poco importa– define el *habitus* aristotélico desde el cual es pensable una nueva teoría de la subjetividad. Allí, paciente y agente se identifican sin residuos. Cf. “La inmanencia absoluta” en *La potencia del pensamiento... Op. Cit.*, pp. 51-514.

³⁸COCCIA, Emanuele. **Filosofía de la imaginación**. Averroes y el averroísmo, Adriana Hidalgo, buenos Aires, 2008, p. 192.

³⁹ Cf. LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Torino: Einaudi, 2005.

⁴⁰Esto emparenta de manera decisiva la potencia agambeniana al no-todo de Jacques Lacan. Cf. LE GAUFEY, Guy. **El no-todo de Lacan**. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.

inoperosidad, su impotencia, su “trono vacío”, es precisamente exponiéndola de un modo particular: bajo un manto de *gloria*.⁴¹

En la página final de *El reino y la gloria*, retomando el *Tratado del libre albedrío* de Jacques Bénigne Bossuet, Agamben afirma: “*Dios ha hecho el mundo como si este fuera sin Dios y lo gobierna como si este se gobernara a sí mismo*”⁴² y unas líneas después, cuando “el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios, y contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se difuminan la una en la otra, aparece a plena luz el centro glorioso de la máquina gubernamental.”⁴³ Con este gesto, el italiano aclara la enorme singularidad y la estrategia de su arqueología de la gloria, esto es, que el nihilismo contemporáneo no es sino la consumación del proyecto teológico económico, que la trascendencia del poder se realiza en una perfecta immanencia y, lo que aquí más interesa, que la potencia inoperosa de un mundo sin Dios, o más bien de *un Dios hecho mundo*, sólo puede exhibirse como glorificación incesante, esto es, como un *espectáculo* que termina por licuar las experiencias de que las cosas podrían *no* haber sido como fueron y son. En otras palabras, la gloria –figura que precede a toda creación y que sucede a la salvación– es el modo en que la inoperosidad y la impotencia del poder (divino) se *exhiben* para diluir cualquier punto de fuga a la economía y a la historia. El modo en que el poder se expone y desnuda para reasegurar su soberanía y su administración del mundo, en una palabra, el modo en que el poder se pliega sobre sí mismo y se reactiva. Así, la gloria se constituye como el mecanismo del poder por medio del cual aquella potencia que no se agota en el *transitus de potentia ad actum*, que es precisamente la potencia que resta inoperosa, la potencia-de-no, reingresa en los engranajes de la máquina y la vuelve a poner en funcionamiento.⁴⁴ Es la celebración del poder, la demostración de su vacío constitutivo, como aquellas aclamaciones litúrgicas donde

⁴¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la gloria**... p. 428-438. Y también Agamben, Giorgio. “El cuerpo glorioso” en *Desnudez...* *Op. Cit.*, p. 150: “La gloria no es más que la separación de la inoperosidad en una esfera especial: el culto o la liturgia.”

⁴² *Ibid.* p. 497.

⁴³ *Op. Cit.*

⁴⁴ Por ello mismo, la gloria entendida de este modo explicita más claramente la auto-suspensión con que la soberanía rige, es decir, la excepción *soberana* alcanza con esta noción una aclaración liminar ya que si “[l]a norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella”, como se desprende de las iniciáticas formulaciones en *Homo sacer...* *Op. Cit.*, p. 30, ahora con la gloria se comprende el modo de ese desaplicarse y suspenderse: bajo una auto-referencia que aclama su propia potencia e inoperosidad. Así, el vacío que resulta de esta suspensión se vuelve “la figura soberana de la gloria.” AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la gloria**... *Op. Cit.*, p. 428.

se erige “un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda”.⁴⁵ De este modo, el *habitus*, el modo en que un sujeto se mantiene en una relación privativa con el acto primando el estatus de la potencia y su padecimiento, se resuelve en una glorificación inocua y repetitiva incapaz de desplazar los bordes del poder y su vacío. Por lo tanto, suponer una potencia, es decir, poner por debajo una inoperosidad sin esencia ni atributos significa *situarse en el límite exacto del propio poder para negar esta limitación en una autoreferencia*. De este modo,

[l]a soberanía es siempre doble, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia). En el límite, potencia pura y acto puro son indiscernibles y esta zona de indistinción es, precisamente, el soberano [...]⁴⁶

En otras palabras, el acto soberano por excelencia es actualizarse presuponiendo la propia potencia. Y esa potencia, en tanto también impotencia, es supuesta e inscrita en el corazón de sí misma para ligarse a sí en un nuevo acto, una nueva potencia. De lo que se trata con la exposición de la comunidad sin soberanía es justamente de *desligar* ese vínculo presupositivo de la soberanía gloriosa, o lo que en el ensayo sobre Benjamin y Schmitt, se designaba con la figura de la *deposición*.⁴⁷ En este sentido, exponer, esto es, *sacar fuera de sí*, la potencia e inoperosidad que anida en la economía del poder bajo su forma soberana y gloriosa implica ante todo *deponer* el círculo operativo que el propio poder mantiene con esas impropiedades de la potencia inoperosa. Si la potencia es una relación *privativa* con el propio acto, y de allí su receptividad e inoperosidad constitutivas, exponer ese vínculo no es sino cortar el nervio que lo liga al proceder de una máquina que intenta apropiárselo. Tal como en la mínima formulación de Bartleby que frente a cada demanda responde *preferiría no hacerlo*, mostrando con ello su potencia en el modo de su impotencia y abriendo en el mundo del cálculo y la planificación el destello de lo contingente que verifica un pequeño poder no hacer en toda voluntad y en todo

⁴⁵AGAMBEN, Giorgio. **El sacramento del lenguaje**. Arqueología del juramento, Homo sacer II, 3, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010, p 111.

⁴⁶AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer... Op. Cit.*, p. 65.

⁴⁷AGAMBEN, Giorgio. “Gigantomaquia en torno a un vacío” En **Estado de excepción**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p. 105.

deber. Así, la experiencia de Bartleby que puede no escribir, “se libera tanto del ser como del no ser, creando su propia ontología.”⁴⁸

Ahora bien, ¿qué implica esa nueva tierra ontológica de la potencia inoperosa en su relación a la temática de la vida y de la biopolítica en general? Podríamos afirmar que las respuestas a estas preguntas están contenidas en el libro que diagrama el “no dicho” agambeniano que aquí nos interpela, esto es, en *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*.⁴⁹

IV. LA VOZ DE LO NEGATIVO

Quisiéramos comenzar el presente apartado por medio de dos citas. La primera de Giorgio Agamben:

Quando Aristóteles define el *noûs* a través de su capacidad de pensarse a sí mismo, es importante recordar que ya aparecía un paradigma autorreferencial, como habíamos visto, a propósito de la vida nutritiva y de su poder de auto-conservación: el pensarse del pensamiento tiene, en cierto modo, su arquetipo en el conservarse a sí misma de la vida nutritiva.⁵⁰

Y, la segunda, de Fabián Ludueña Romandini:

El hombre se disuelve en la Vida como modo de preservar su importancia cósmica. Al menos en ella todavía puede conservar su importancia (¡nada menos que en la Excepción de la vida!) cuando en realidad habría que dar cuenta de que la vida tiene sólo una existencia cronológica reciente y que el Universo abiótico es infinitamente anterior a la vida y probablemente la sucederá.⁵¹

Si bien inoperancia e impotencia son términos ciertamente negativos, aun así en ellos hay algo así como *una afirmación constante* para no entrar en el mundo de la negatividad. Pero, ¿por qué en Agamben quedan circunscriptos una y otra vez al ámbito de la vida humana? ¿No se ve limitada y reducida precisamente la potencia que despiertan? ¿Por qué seguirlos imputando al mundo vital, inclusive en esa

⁴⁸ Agamben, Giorgio. “Bartleby o de la contingencia”... *Op. Cit.*, p. 119.

⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. **El lenguaje y la muerte**: un seminario sobre el lugar de la negatividad. Valencia: Pre-textos, 2008 (1982).

⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. “**La inmanencia absoluta**”... *Op. Cit.*, pie de pág., p. 517.

⁵¹ LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **Más allá del principio antrópico**... *Op. Cit.*, p. 63.

formulación anti-biologicista de la “forma-de-vida”⁵²? ¿Por qué si en el averroísmo del cual se hace eco la fórmula agambeniana⁵³, donde la potencia de pensar el pensamiento no puede ser adjudicada a ninguna forma (hombre, ser viviente o simple objeto⁵⁴) sin por ello regocijarse en las entrañas de la nada, el modelo cognoscitivo de Agamben para alcanzar esa potencia sigue siendo aquel de la vida nutritiva aristotélica y su fuerza de conservación? En una palabra, ¿es pensable la potencia inoperosa agambeniana no sólo más allá-acá del humanismo típico de sus formulaciones sino también más allá-acá del vitalismo lacerante de las mismas? Creemos posible dar una respuesta afirmativa a partir de aquellas páginas en blanco que revelan la inoperosidad del autor para pensar *sin* la vida. Esto no puede ser sino un *experimentum linguae* donde el comentarista ingresa en la afonía del pensamiento y de su imposible autor.

Puede considerarse que esas páginas en blanco padecen su potencia de escribir-se a partir de la crítica a la negatividad con que se articuló el seminario *El lenguaje y la muerte*. En efecto, allí se trataba de cuestionar la “facultad del lenguaje” y la “facultad de la muerte” como *lo propio* del hombre y de pensar por qué ambas implicaban una experiencia fundamentalmente negativa. Una de las primeras conclusiones es que las mismas están sostenidas en un *fundamento negativo*, es decir, *sin fundamento*, donde el ser emerge y tiene lugar. Para Agamben, eso es la metafísica, justamente “la tradición de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento negativo.”⁵⁵ El lugar donde se revela precisamente esa experiencia auto-fundadora (soberana) de la negatividad será, en los términos del seminario, la voz. Para alcanzar ese lugar, Agamben recorre intensamente los dos nombres emblemáticos de la filosofía alemana con que la negatividad alcanza su más alto apogeo, Hegel y Heidegger. Es necesario recorrer las frecuencias de

⁵²AGAMBEN, Giorgio. “Forma-de-vida” en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 18 y ss.

⁵³Cf. KARMY, Rodrigo. “**Potentia Passiva**. Giorgio Agamben lector de Averroes” en Karmy, Rodrigo editor, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago de Chile: Ediciones Escaparate, 2011.

⁵⁴Cf. COCCIA, Emanuele. **Filosofía de la imaginación...** *Op. Cit.*, pp. 266-267. “La razón, el intelecto, no es una facultad sino un medio, o sea, el lugar donde una forma puede subsistir independientemente de la posibilidad de cambio y del atribuirse a este o aquel sujeto. De aquí, en el fondo, la imposibilidad de todo cogito: es decir, la imposibilidad de reconocer el medio del pensamiento y su sujeto en una forma cualquiera, ya sea esta un hombre, un ser viviente o un simple objeto.”

⁵⁵AGAMBEN, Giorgio. **El lenguaje y la muerte...** *Op. Cit.*, p. 10, nota 1.

intensidad que provee la lectura agambeniana de ellos para comprender cabalmente la distancia entre la potencia inoperosa con que ha pensado la política por venir y la negatividad como auto-fundamento propio de la metafísica y de la soberanía. Pero, primordialmente, es menester recorrer esa lectura para intentar cumplir el objetivo que aquí nos proponemos, esto es, estudiar la potencia agambeniana sin el vitalismo ontológico con el cual continuamente se la intenta domesticar. Para ello, haremos este recorrido en tres tiempos.

Heidegger. Si en Heidegger la posibilidad más propia del *Dasein* es su ser-para-la-muerte, y la experiencia de su “anticipación” constituye la dimensión más auténtica del mismo, esta no es sino una experiencia puramente *negativa* donde ningún contenido positivo se revela como propio. Esta muerte, no biológica sino ontológica, es constitutiva del *Dasein* y lo abre al mundo en que está arrojado a partir de la imposibilidad radical que implica aquella. En este sentido, ser-para-la muerte es en la misma medida ser-en-el-mundo. De allí que en esta experiencia de lo imposible se anide la cantera de posibilidades que define la *facticidad* del *Dasein*. Ahora bien, se pregunta Agamben, ¿de dónde le proviene al *Dasein* esta negatividad originaria de ser-para-la-muerte desde el momento en que ella misma es en igual medida ser-en-el-mundo? La respuesta será precisamente desde el *Da* del *Dasein*, donde el “ahí” del “ser-ahí” con que se traduce *Dasein* es justamente el mundo donde se encuentra arrojado. Así, “*Dasein* significa pues: *ser-el-Da*.”⁵⁶ Esto implica que el *Da*, el ahí mismo del mundo en que está arrojado, comporta una experiencia de fundamental negatividad ya que el mundo es en sí mismo una experiencia de la muerte (o de su anticipación) y ello se revela como la nada originaria a la cual el ser responde con su campo de continuas posibilidades. Sin embargo, el poder nulificante del *Da* que es el *Dasein* todavía allí queda impensado. ¿Qué asegura que ese *Da*, desde el momento en que es estrictamente un pronombre indicativo, pueda constituir una experiencia puramente negativa?

Hegel. Cuando en el primer capítulo de *La fenomenología del espíritu*, Hegel se enfrenta a la certidumbre sensible, entiende que ella sólo puede decir *esto es* sin poder explicitar bajo sus propios medios *qué es el esto*. Por lo tanto, en la medida en que la certidumbre sensible dice el esto (*das Diese*) y no dice qué es el esto, “tiene

⁵⁶ *Ibid*, p. 18.

entonces necesariamente que experimentar que cuanto creía poder asir inmediatamente en el gesto de mostrar es en realidad un proceso de mediación [...] que, como tal, contiene ya siempre en sí una negación.”⁵⁷ En este sentido, querer-decir el esto, desde el momento en que lo queremos decir *aquí y ahora*, ya comporta una negación desde que el ahora que es indicado con la indicación del esto es una *ahora ya sido*, un *ser-sido* y también un *aquí* que ya no es el mismo que el de *antes*. Por lo tanto, si el esto también puede ser aquello, *esto no necesariamente es esto*. Cuando decimos el esto decimos el no-esto y así el querer-decir esto, termina por no decirlo. De este modo, toda certidumbre sensible o conciencia natural al decir el esto dice el esto *ya sido* o el no-esto, y se vuelve necesariamente historia. El lenguaje, por lo tanto, no puede decir el esto o más bien lo dice *negando* el querer-decir esto. Así, el lenguaje quita cualquier propiedad sustancial al esto y lo aloja en una negatividad esencial por la cual es un esto *quitado*, o más bien un no-esto. Si bien lo quita, también lo conserva porque custodia su lugar inaccesible (de ahí el significado complejo del término *Aufhebung*, como un quitar y conservar al mismo tiempo, propio de la dialéctica hegeliana). En otras palabras, sólo porque el lenguaje es la mediación absoluta, no hay una inmediatez en la indicación del esto y por lo tanto esto, en la medida en que es dicho y en que sólo así puede presentarse para la certidumbre sensible, es también un no-esto. Este movimiento quita el esto pero lo conserva en su forma negativa, es decir, no dice el esto que quiere-decir pero así lo resguarda en lo indecible. Por lo tanto, todo decir es un decir lo indecible y eso le otorga al lenguaje su inigualable poder negativo. En este sentido, el comienzo es el final por el cual se llega al mismo lugar *ya sido* que es en definitiva un no-ser y así negatividad e historia así se implican mutuamente en el presente.

La voz. Ahí (*Da*), esto (*Diese*), ¿qué implican desde que en ellos la negatividad, en la facultad de muerte y en la facultad de lenguaje, se constituye como el horizonte último de la experiencia humana? Según Agamben, y aquí va su particular lectura, al ser *pronombres demostrativos*, tienen como función primordial *indicar*. Por lo tanto, en ellos el lenguaje acentúa no tanto su capacidad de significar sino aquella de *mostrar, señalar, indicar*. Ahora bien, si su función es pura y exclusivamente una indicación, ¿qué pueden indicar desde que en ellos no hay un

⁵⁷ *Op. Cit.*, p. 28-29.

contenido positivo –como queda claro en el análisis hegeliano del esto y en la hermenéutica existencial del ser-para-la-muerte del *Dasein*– más allá del gesto de indicar? Lo que en ellos se indica y refiere no es una instancia de discurso determinada, sino más bien el “acontecimiento de lenguaje mismo.”⁵⁸ Dicho de otro modo, se señala el hecho bruto del lenguaje, su tener-lugar. Y ello, que en la filosofía primera se denomina *ser*, implica la *trascendencia* del lenguaje respecto de cualquier determinación concreta del discurso. Sólo hay apertura al mundo y al ser, como quería Heidegger, porque el lenguaje es el acontecimiento que trascendiéndose respecto del habla, agrieta su interior y permite una apertura en su propia mismidad. Esa grieta es lo que se indica con los pronombres *Da* y *Diese*: esto significa que la negatividad que ellos comportan implican que el tener-lugar del lenguaje es cabalmente un movimiento negativo. Por lo tanto, ser el *Da* y asir el esto son experiencias en las cuales queda señalado el acontecer bruto del lenguaje, el hecho de que éste sea. Ahora bien, siguiendo la propia pregunta de Agamben, ¿cómo es posible que se produzca algo así como una indicación del lenguaje desde el momento en que este es estrictamente una negatividad? Es decir, ¿qué permite que el lenguaje como tal, y no como un determinado significante y/o significado, pueda ser *indicado*? Es precisamente aquí cuando Agamben se enfrenta con el centro capital de su obra no escrita: lo que permite indicar el acontecer del lenguaje es un presupuesto negativo que recorre la entera historia de la metafísica, esto es, *la voz*. Ella es lo que *necesariamente* debe *suponerse* para que algo así como un “ahí” o un “esto” puedan ser proferidos para que cumplan su función indicativa, demostrativa. Pero ella no es una nada amorfa, sino que es la fuerza del puro querer-decir. No es significado, pero tampoco es mero sonido. En ella hay una *intención de significar sin ser significado todavía*. Por lo tanto, la temporalidad en que se supone la voz es una particular dado que debe asumirse como *ya no* (sonido) pero *todavía no* (significado), y así su temporalidad es necesariamente negativa (*ni* sonido *ni* significado). Ahora bien, para que el discurso significante tenga lugar, la voz como tal debe desaparecer y dejarle el lugar al acontecimiento del lenguaje, así “*la Voz abre, a la vez, el ser y el tiempo.*”⁵⁹ Es precisamente ese *abandono* de la voz lo que constituye el lugar negativo en que adviene el lenguaje. De este modo, ella

⁵⁸ *Op. Cit.*, p. 51.

⁵⁹ *Op. Cit.* p. 66.

queda aislada y suprimida en una pura instancia negativa que *permite* el acontecer del lenguaje y de su motor significante. Por lo tanto, ser-el-Da y asir-el-esto son experiencias de la negatividad en tanto y en cuanto son experiencias de la supresión y conservación de una voz *supuesta* –como en la suposición de la potencia propia de la soberanía gloriosa que expusimos en el apartado anterior–que permite el tener lugar del lenguaje, del *ahí* y del *esto*. Por lo tanto, esta voz soporta una doble negación: en primer lugar, está supuesta como una voz *quitada* ya que en su articulación lingüística queda suprimida y, en segundo lugar, *no puede ser dicha* como tal sino sólo por una referencia puramente indicativa que señala su lugar negativo. Sin embargo, muestra Agamben, la negatividad heideggeriana parece dar un paso más y en torno a la “tonalidad emotiva” (*Stimmung*) trata de pensar el *Dasein* como una experiencia radical de la falta de voz, esto es, como una *afonía* donde ni siquiera el lenguaje puede ser la voz propia del hombre. Así, el *Dasein* sufre su arrojamiento en el mundo como una angustia dado que no encuentra su voz ni siquiera en esa experiencia límite y negativa del lenguaje. Esa negatividad, más originaria que la negatividad de la dialéctica con que Hegel pensaba la conciencia natural del asir el esto, es lo que le muestra al *Dasein* que lo más propio es una impropiedad radical. Ahora bien, si ello fuera así, señala críticamente Agamben, si el *Dasein* fuera una afonía radical, jamás podría pensar auténticamente la muerte dado que no podría señalar precisamente el *Da* desde el cuál le viene su ser-para-la-muerte. Por ello, Heidegger debe reintroducir *otra* figura de la voz, la voz que desde el silencio reclama, para que el *Dasein* pueda constituirse como una experiencia de la muerte y encontrar allí su autenticidad. Esa otra voz no es otra sino *la llamada del ser*.⁶⁰ De esta forma, el programa heideggeriano de pensar *sin* la voz queda contraindicado y resuelto en esa voz casi mística del ser cuya escucha le revela al *Dasein* su propiedad más impropia: esto es, su muerte. Allí, a pesar de haber descentrado al hombre de su voz negativa con que la metafísica diagramó su proyecto antropogenético, el mismo es vuelto a centrar a partir de una *única capacidad* de dejarse llamar por la Voz del ser. Esto será de fundamental importancia porque *es justamente sobre el fracaso heideggeriano de pensar sin una Voz donde Agamben señala brevemente aquellas páginas que deja sin escribir y*

⁶⁰ *Op. Cit.* p. 97 y ss.

que nos implican especialmente, esto es, las páginas donde lo afónico emerge en su blancura y potencia. Así, nuestra tarea ahora es articular esa ontología de lo afónico, para repensarla en la dirección de una potencia abiótica afincada en la figura de lo *nonato*.

V. LA AFONÍA DE NO HABER NACIDO

Quizás en una de las páginas finales del seminario trabajado hasta aquí, *El lenguaje y la muerte*, se contenga la reliquia atroz de ese no-dicho agambeniano que permita diagramar las páginas en blanco que nos siguen inquietando. En la octava jornada del seminario, en el momento en que el lector se encuentra con las líneas de más alto voltaje especulativo, reactivando las experiencias poéticas de Klee y Caproni, Agamben evoca por un instante “la dimensión más propiamente humana” como “un no haber nacido y no tener naturaleza” donde “la palabra [...] retorna a lo que no ha *sido* nunca y a lo que no ha dejado nunca y tiene, por lo tanto, la simple figura de un hábito”⁶¹. Las consecuencias que se extraen desde allí impactan de lleno en el desarrollo del seminario ya que por medio de ese *nunca sido* se habilita el lugar de la potencia por sobre el de la negatividad, por medio de la cual una y otra se intenta retornar a *eso que siempre se ha sido* –como en el viaje de la fenomenología hegeliana, donde el fin es el retorno al inicio–, mientras que en la potencia desde siempre no hay retorno posible o más bien un retorno imposible por cuanto se retorna a *eso que nunca se ha sido*.

Ahora bien, este primado de la potencia en su modulación de lo nunca sido implica un particular “trastorno ontológico” ya que se mueve *fuera del ser*, en la *sustracción* que conlleva todo no haber sido. Pero no sólo eso, sino también un particular “trastorno político” por cuanto se aloja *fuera de la vida*, en la *sustracción* de no haber nacido. Por lo tanto, podríamos afirmar que esa “dimensión más propiamente humana” evocada por Agamben implica una experiencia de la palabra donde el hombre se torna una instancia *abiótica* y el lenguaje ocupa el lugar donde nunca hubo algo así como una voz (humana). Esta es la experiencia que en el decurso del seminario se llega a circunscribir precisamente con el término de *afonía*,

⁶¹ Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte... Op. Cit.*, p. 156-157.

lo que implica que el lenguaje no tiene ni principio ni final, ni siquiera en esa forma extrema de la negatividad en la cual se comienza por el fin para retornar al inicio. Así, el lenguaje sería la línea intemporal que se da una vez que se suspenden la vida y la voz, y con ello también la muerte, y ya no un suplemento de politicidad en su (des)conexión con lo viviente. Extremando los términos, podríamos decir que desde esta lectura de Agamben, el lenguaje *es lo que el hombre tiene una vez que han sido suspendidas su vida, su muerte y su voz*. Con este acercamiento, el logos y la política ya no serían pensables en los términos aristotélicos de un pasaje de la voz al lenguaje y del vivir al vivir bien, donde la voz como la simple vida quedan apartadas en un estado de excepción permanente que permite la conformación de la comunidad lingüística, sino como la potencia inoperosa que se tiene sin por ello quedar atados a la voz, a la vida, la muerte. Quitando el diván de la-voz-la-vida-la-muerte, ya no habría ninguna plataforma desde la cual ejercer el salto del lenguaje y de la política sino un quedarse y aquietarse allí mismo, en las experiencias de lo afónico y de lo abiótico, habitándolos.

Sin embargo, todo ello supone dos grandes problemas. En primer lugar, esta serie de elucubraciones no quedan escritas en Agamben y se suspenden precisamente allí, en su *nunca sido*. Como afirmara el propio autor en una apostilla de 2001 a la edición de la Pequeña Biblioteca Einaudi de *Infancia e historia*, “[e]n efecto, en los años que median entre la escritura de *Infancia e historia* (1977) y *El lenguaje y la muerte* (1982), muchos escritos corroboran el proyecto de una obra que permanece obstinadamente no escrita.”⁶² Esa obra que “permanece obstinadamente no escrita” es absolutamente coherente con su pensamiento de la potencia y corresponde precisamente a la estructura de ese *nunca sido* en el cual capitulaba *El lenguaje y la muerte*. De hecho, podríamos afirmar que el proyecto de *Homo sacer* se inicia allí como un sustituto para la afonía de ese pensamiento, ya que luego de rozar las aguas de la potencia nunca sido, Agamben hace recaer todo el peso de su argumentación sobre la negatividad de la voz en el problemático “abandonar la desnuda vida natural”⁶³ que será el objeto crítico por excelencia de la saga *Homo sacer*. Ello lo llevará, muchos años después, a buscar el gesto inverso a esta bio-

⁶² AGAMBEN, Giorgio. **Infancia e historia**. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 213-214.

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. **El lenguaje y la muerte**... Op. Cit., p. 170.

tanato-política en una “forma-de-vida” propia de una comunidad sin soberanía e ingobernable. Así, se termina por obliterar y esconder las preciosas astillas de aquella afonía, claramente abiótica y desnada, que se presentaba como la morada más propiamente humana, para buscar las antípodas de la biopolítica en un vitalismo aunque no biológico, sí ontológico. De ese modo, la potencia agambeniana encuentra un cauce en la vida y con ello se diluye la posibilidad de pensar en el hombre *su* no nacimiento, o más bien la morada abiótica en la que se habita el lenguaje. A pesar de que en dicho seminario Agamben no utilice la expresión “abiótico”, aquí la empleamos como una posible analogía respecto de aquella que sí utiliza, esto es, “afónico” dado que entre la vida desnada de la saga *Homo sacer* y la voz de aquella obra que permanece obstinadamente no escrita existe una analogía estructural en cuanto a su topología. En este sentido, la crítica de la política de la vida cuyo *modus operandi* es producir un cuerpo biopolítico bajo la forma de una suposición de una vida desnada es análoga a la crítica de la metafísica de la negatividad que produce un lenguaje suponiendo una voz sin más. En otras palabras, en Agamben lo que define el rasgo central de la política es el mismo que define el del lenguaje: la producción de un sustrato supuesto, la vida desnada/la voz, que una vez abandonado permite el lenguaje y la política. Esto constituye el *fundamento negativo* de la política y del lenguaje. Pero la diferencia es que en aquel entonces la torsión respecto de la metafísica se buscaba por el lugar de una afonía constitutiva en la cual era pensable el *habitus* y la morada del hombre como una experiencia del lenguaje que lo enfrenta a su *no haber nacido*, mientras que ahora con la saga *Homo sacer* la fuga respecto de la soberanía biopolítica se busca en una “forma-de-vida” que, invirtiendo los términos, busca hacer de la vida desnada lo inmediatamente político y ya no lo que debe ser politizado continuamente.⁶⁴ En este sentido, la potencia, o más bien el *habitus* de tener una potencia, es identificado en

⁶⁴AGAMBEN, Giorgio. “**Forma-de-vida...**” *Op. Cit.*, pp. 19-20. Inclusive allí, Agamben identifica la potencia del pensamiento con la forma-de-vida que al no aislar una vida de sus formas, no puede ser sino común. Sin embargo, así queda contraindicado el averroísmo del que se hace eco, donde el pensamiento como puro medio no puede reconocerse “en una forma cualquiera, ya sea esta un hombre, un ser viviente o un simple objeto.” Cf. COCCIA, Emanuele. **Filosofía de la imaginación...** *Op. Cit.*, p. 266-267. Esto significa que el pensamiento, como lo abiótico, es lo sin forma, o mejor, lo que adquiriendo cualquier forma conserva su potencia de recepción de las formas. En otras palabras, la potencia del pensamiento es ontológicamente anterior a la forma-de-vida y por ello es necesariamente abiótica.

una vida y eliminada de este modo cualquier relación con lo no vital, lo abiótico. La potencia es, así, confiscada a la vida.

Pero, en segundo lugar, esa experiencia de *no haber nacido* que por un instante brilla en el devenir agambeniano, donde es posible leer una experiencia abiótica y afónica de la potencia y del lenguaje, queda presa de los ecos heideggerianos ya que, a pesar de ser una impropiedad radical, constituye “la dimensión más propiamente humana”. La potencia inoperosa que abre las puertas de la comunidad que viene no sólo queda confiscada a la vida con la saga *Homo sacer*, sino que en aquellas páginas blancas de lo afónico reintroducen al hombre como el lugar de un acontecimiento imposible para él: no haber nacido. Con ello queda inaugurado un nuevo humanismo⁶⁵ cuando en verdad la potencia de *no haber nacido* implica ante todo incrustar el Universo abiótico en el corazón de todo humanismo para hacerlo estallar en pedazos. No haber nacido, antes que una antropogénesis, implica más bien una exterioridad radical que no puede alcanzar a ningún hombre. De este modo, Agamben atasca doblemente lo que habría *podido* señalar con esa figura del no nacer, bajo un vitalismo y bajo un humanismo, que terminan por diluir la potencia inoperosa y afónica, esto es, *nunca sida*, que tan finamente le había arrebatado a la metafísica.

Ahora bien, si la experiencia de *no haber nacido* es una fuga respecto de la experiencia de vivir, y en la misma medida una fuga respecto de la experiencia de muerte (o de su anticipación), ¿por qué no puede ser precisamente por ello *la experiencia de la potencia inoperosa con que una y otra vez se trata de pensar la comunidad que viene?* ¿No habría sido más justo postular lo abiótico como el paradigma de la potencia nunca sida antes que una vida inseparable de sus formas? ¿Por qué no buscar la resistencia a la biopolítica en una política abiótica? En última instancia, si lo afónico es la experiencia del lenguaje como aquello que suple la falta

⁶⁵Como ya señalara Rodrigo Karmy, “Por un lado, Agamben insiste una y otra vez sobre el carácter ontológicamente potencial de la vida y, por tanto, sobre la dimensión múltiple de la vida en la medida que no está sometida a una forma pre-determinada. Por otro lado, [...] Agamben subraya que dicha vida vendría a definir a una ‘vida humana’ propiamente tal. Pero ¿no implicaría esto la presuposición de una forma ‘humana’ a esa vida radicalmente inoperosa y potencial [que postula como eje de la política que viene]? En otras palabras, si la vida es un ser de potencia ¿por qué atribuirle a ésta una ‘forma’ específicamente humana? Más bien, ¿no constituye esa vida el límite a toda forma, incluso cuando ésta se proponga como ‘humana’?” KARMY, Rodrigo. “Potentia Passiva. Giorgio Agamben lector de Averroes...” *Op. Cit.*, p. 169. Sin embargo aquí tratamos de dar un paso más allá de esta crítica ya que buscamos pensar lo inoperoso y potencial más acá-allá de cualquier forma, incluso de la forma-de-vida.

de una voz propiamente humana, ¿por qué lo abiótico no puede ser en la misma medida la experiencia de la política como aquello que suple la falta de una vida propiamente humana? Si el lenguaje es pensable en términos afónicos, ¿es la política pensable en términos abióticos?

VI. HACIA UNA TOPOLOGÍA DE LAS POTENCIAS ABIÓTICAS

Por todo lo escrito, podríamos sostener que en Agamben conviven dos Agamben, lo cual nada tiene que ver con un “joven Agamben” y un “Agamben maduro”, sino con una bipolaridad constitutiva de su pensamiento. Quizás de tanto jugar con las paradojas bipolares, Agamben mismo se convirtió en una de ellas. Y ambas son un derivado de la obra de Aristóteles: un Agamben de la potencia inoperosa y un Agamben de la vida y sus formas. El siguiente pasaje testimonia la lectura dúplice –lo cual no significa dicotómica– que el italiano ha realizado en toda su obra, incluso la no escrita, del legado aristotélico:

La determinación aristotélica de la obra del hombre implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) en tanto se define en relación a un *érgon* [obra], la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *érgon* es, sin embargo, en último término “una cierta vida”, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.⁶⁶

Así, dos son las salidas posibles a este legado: en primer lugar, contra la operosidad y el acto, afirmar la potencia inoperosa, o la inoperosidad de toda potencia y, en segundo lugar, contra la exclusión de una vida desnuda para defender “cierta vida”, afirmar la forma-de-vida como una vida inseparable de sus formas. La resolución casi dialéctica con la cual Agamben logra su cometido de desdicotomizar un campo recorrido por tensiones bipolares, estará dada en el gesto de *imputar* la potencia inoperosa a esa forma-de-vida para pensar allí la vida-en-común de los hombres.⁶⁷ Sin embargo, nuestro objetivo en este texto ha sido *poner en guerra* al

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. “La obra del hombre” en *La potencia del pensamiento... Op. Cit.*, p. 472.

⁶⁷ La imputación como un gesto jurídico *par excellence* torna absolutamente problemática esta asunción de la forma-de-vida como el suelo de la potencia inoperosa. Sin embargo, para ser justos habría que decir que antes que una imputación lo que Agamben realiza en su pensar es una identificación punto por punto entre la vida y el pensamiento, para obtener la fórmula forma-de-vida. Pero el problema allí, ahora no sólo ontológico sino también político, es la limitación al mundo de la vida de aquello capaz de recepción absoluta como lo es la potencia inoperosa.

primer Agamben, el de la potencia, con el segundo, el de la vida. Para ello, en una práctica que reivindica el comentario como el medio por el cual se trabaja la potencia de un autor que como tal lo desautoriza y lo vuelve legible más allá de él mismo⁶⁸, hemos intentado leer la obra que Agamben prefirió *no* escribir. Esa obra, absolutamente coherente con sus premisas sobre la potencia inoperosa, queda para nosotros indicada con la figura de lo *no nacido* y hacia ella hemos ido a los fines de pensar una potencia que para escapar a las pinzas de la bio-tanato-política ha de ser implicada de modo radical en el Universo abiótico. Lo no nacido como aquello que nunca precedió ni continuará las especies del mundo, nos ha abierto las puertas de las potencias abióticas. En ellas tratamos de desanudar la trenza umbilical entre vida, historia y política que aún rige en el pensamiento de Agamben, y para ello hemos querido mantener su figura específica de la potencia inoperosa.

Si Derrida ha atacado fervientemente las tesis del segundo Agamben, no ha enfrentado las del primero. Este primer Agamben es el que reivindicamos aquí para repensar aquella vieja obsesión de Occidente: *la política*. En este sentido, es posible sostener que los herederos del pensamiento francés de mayo del 68, tal como es el mismo Agamben, nos han legado la pesada tarea de surcar los ríos del mundo, de la vida, de la muerte, del deseo, del animal, del acontecimiento, en busca de las preciosas pepitas de lo político. El tan aclamado retorno de lo político se ha convertido así en *una fiebre por lo político*. Con ello la herencia francesa se ancla, de un modo absolutamente descentrado, ciertamente, en la obsesión de Occidente, esto es, en un pensamiento de lo político. Lo político, o la política,⁶⁹ ha sido la tarea del pensar de nuestra generación. Con esto no la estamos condenando, sino tratando de asumir. De este modo, la radicalidad que exigen las tesis de Ludueña y

⁶⁸ Cf. COCCIA, Emmanuele. **Filosofía de la imaginación...** *Op. Cit.*, p. 38: "El comentario hace que quien escribe (el pensante) llegue a ser por un instante contemporáneo con el propio objeto (lo pensado), a coincidir con ese último instante efímero e inactual que el no-lugar de la página libera y despliega: la época absoluta en la cual en la catástrofe de toda historia el pasado coincide con el futuro y la memoria parece fundirse con el apocalipsis."

⁶⁹ No creemos posible sostener la división entre *lo político* y *la política* con que Oliver Marchart ha definido la especificidad del pensamiento político posfundacional, cf. MARCHART, Oliver. **El pensamiento político posfundacional**: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. Para una crítica clara de los supuestos de esta distinción, cf. BISET, Emmanuel. Contra la diferencia política. En **Pensamento Plural Pelotas** [VII] jul./dez. 2010: p. 173-202. Hemos retomado esta crítica y expandido sus implicancias al interior del pensamiento agambeniano en MOYANO, Manuel. *Ontología de la inoperancia. La política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. En BISET, Emmanuel; Farrán, Roque (Eds.). **Ontologías políticas**. Buenos Aires: Imago Mundi, 2009.

su pensamiento del Universo abiótico nos ha sumado una nueva exigencia: pensar la política *fuera* de la-vida-la-muerte. De hecho, el mismo Ludueña, compelido a su propia exigencia, encuentra esa politicidad extraterritorial en las regiones escabrosas e infinitas del *sueño*. Así, escribe a partir de su estudio sobre la obra de H. P. Lovecraft: “[e]l sueño es el vehículo a una tierra no sólo autónoma respecto del soñante sino también, y sobre todo, capaz de conducir al sujeto a remotas distancias del cosmos o a recónditos escondrijos del pasado prehumano.” Y luego: “el sueño es el modo en que las diversas entidades lovecraftianas actúan sobre el mundo humano para influir en su devenir [...] Por esta razón también el sueño adquiere, por esta vía, una neta significación política.”⁷⁰ De este modo, la política que rige el mundo de los hombres es ante todo una *oniarquía*, esto es, el gobierno que las entidades no-humanas ejercen sobre los hombres por la vía del sueño. Sin embargo, podríamos afirmar que aun así esto sigue siendo complejo para un pensamiento de lo político que se proponga como un pensamiento abiótico dado que la política, en estos términos, por un lado, *no les pertenece* a los hombres pero, por otro, es el modo en que *son gobernados (o influenciados)*. De esta forma, las potencias cósmicas del universo devenido multiverso, por medio del sueño encuentran el canal adecuado para tejer su gubernamentalidad sobre los hombres. En este sentido, la política nuevamente es lo que versa sobre *el gobierno de los vivos*. Resta todavía sin respuesta el interrogante con que concluíamos el apartado anterior: ¿es pensable la política en una formulación abiótica radical? ¿O lo abiótico es la delgada línea más allá de la cual cualquier pensamiento que se proponga político tiende a diluirse? Al emplear la figura de la potencia inoperosa y desanclarla del terreno de la vida o más bien de la forma-de-vida, asumimos el riesgo de extraviarnos en ese horizonte y perder con ello la exigencia de nuestra generación, esto es, desterrarnos de la posibilidad de encontrar las perlas de lo político.

Sin embargo, frente a este sombrío escenario aún es posible cierto destello de lo político: ya no en la identificación del gobierno de los vivientes, sino en las posibilidades de una *posición subjetiva*. En otras palabras, lo abiótico todavía implica cierta politicidad por cuanto allí es posible una *teoría del sujeto*. Esto constituye para nosotros el gran mérito del libro de Ludueña sobre Lovecraft: la posibilidad de una

⁷⁰ LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. H. P. **Lovecraft**. La disyunción en el ser... Op. Cit., p. 60.

teoría del sujeto exorcizada de sus anclajes vitales y/o mortales. Allí, el autor extrae tres principios de la obra lovecraftiana para pensar la subjetividad. En primer lugar, un “*principio de dislocación temporal*”⁷¹ donde la posición de sujeto se verifica en una a-temporalidad desde la cual es posible que haya una *misma* subjetividad en múltiples tiempos. Así, tomar una posición subjetiva no es establecer una identidad fija o precaria/temporal, sino más bien la posibilidad de múltiples identidades incluso contradictorias entre sí en un mismo sujeto. Esta esquizofrenia radical no niega al sujeto, sino que lo confirma como una instancia sin tiempo y por ello sin espacio. Así, dicha a-temporalidad no puede significar sino que el sujeto es una instancia pre y post histórica que, como en el Mito lovecraftiano, puede hallarse en simultáneas capas del universo y en diversas etapas de su devenir. Pero para que ello sea posible, y allí el segundo principio, es necesario un “*principio de la inconsecuencia de la vida humana*”⁷² y de la vida como tal, orgánica e inorgánica, donde el soporte de la vida humana o no humana para un sujeto es un accidente menor en relación a la potencia cósmica que implica el mismo. Ello, en estrecha relación a las tesis del averroísmo del intelecto único y separado, conlleva necesariamente el principio subsecuente, esto es, “*el principio de la dislocación entre cuerpo e intelecto*”⁷³ lo cual no implica una escisión entre la *res cogitans* y la *res extensa* al modo cartesiano, dado que en este caso se postula un divorcio entre ambos pero arreglado jurídicamente bajo la forma de una “atribución”. Esta cualidad, la atribución del pensamiento al viviente, es precisamente la abogacía *moderna* ya que con la misma se constituye la posibilidad de encontrar en un viviente algo así como una voluntad y un deber, donde las acciones de una vida son explicables por el saber que le otorga el pensamiento a ella imputado. En cambio, lo que implica el divorcio entre cuerpo e intelecto averroísta-lovecraftiano es mucho más radical por cuanto conlleva la asunción extrema de la imposibilidad de adjudicar a tal o cual viviente la potencia de lo inteligible. Por ello mismo, esta subjetividad que Ludueña extrae en su radicalidad, es *incorpórea dado que puede adoptar múltiples cuerpos en un sistema de multiversos paralelos y simultáneos, pasados o futuros*. Por lo tanto, “la manifestación subjetiva coincide únicamente con un infinito potencial que, no

⁷¹ *Ibíd.*, p. 72.

⁷² *Op. Cit.*, p. 77.

⁷³ *Op. Cit.*, p. 78.

obstante, se halla permanentemente en acto en algún punto del multiverso y, por lo tanto, es capaz de devenir su contrario.”⁷⁴ Ya no se trata como en las más refinadas teorías del sujeto, de la marca de la letra en un cuerpo sino más bien de esa potencia que aún en dándose en acto, todavía subsiste más allá de cada determinación actual que le advenga. De hecho, allí reside toda su magia: en poder sostenerse en múltiples e infinitos actos que nunca aminoran su esencia potencial, sino que al contrario, revelan su infinita capacidad de no afincarse en ninguno de ellos. Eso es precisamente lo que Ludueña denomina “la inmortalidad intelectual de la *estructura-de-sujeto* que precede y sucederá a cualquier forma de vida posible.”⁷⁵ Y, quizás a pesar de Ludueña, eso es lo que agambenianamente leímos como la potencia inoperosa de *no haber nacido* pasible de adoptar cualquier forma sin perder por ello su a-formalidad constitutiva.

Para solucionar el enigma que nos habíamos propuesto, diremos, tan solo provisoriamente: hay política porque siempre habrá una estructura-de-no-nacimiento que suspendiendo la-vida-la-muerte compele a una *posición subjetiva*.

EXCURSUS. POR UNA POLÍTICA SIN SUPUESTOS

En un texto esclarecedor⁷⁶, Emmanuel Biset interroga críticamente el apogeo de los estudios sobre la biopolítica y el lugar peyorativo que los mismos le han dado a la noción de muerte, para pensar en cambio una figuración emancipatoria de la “tanatopolítica” tan criticada por aquellos. Así, reivindicando la línea Bataille-Nancy-Blanchot-Esposito, señala la posibilidad de otro pensamiento de la finitud mortal como constitutivo de la comunidad política. Sin embargo, incluso más allá de estos pensadores de la comunidad y renovando una lectura de Hegel más allá de Kojève, Biset busca pensar la muerte ya no en la dirección de una antropogénesis sino en una modulación ontológica de la misma. De este modo, la muerte sería aquello que señala el lugar de la mediación en tanto “trabajo de la negatividad que irrealiza el mundo constituyendo un discurso temporal.”⁷⁷

⁷⁴ *Op. Cit.*, pp. 84-85.

⁷⁵ *Op. Cit.*, p. 84.

⁷⁶ BISET, Emmanuel. Tanatopolítica. En: **Nombres. Revista de filosofía**, Córdoba, Alción, a. 21, n. 26, nov. 2012, p. 245-274.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 265.

En este sentido, sólo en tanto se muere, se rompe con la inmediatez del mundo y de la vida y se abre precisamente el lugar negativo propio de toda mediación. Y ese lugar de la mediación negativa que rompe con lo dado es ante todo un proceso de configuración del mundo y de la vida. Sólo en este sentido hay política, incluso biopolítica, podríamos decir. Si la muerte es lo que permite situar al entendimiento y a la acción como mediaciones respecto de lo dado, de lo inmediato, eso abre la dimensión política como un momento negativo de configuración. Por lo tanto, tenemos aquí ya no una antropogénesis sino una ontología de la muerte que la sitúa como lo eminentemente político, o más bien como como la posibilidad de lo político. Así, Biset sostiene:

Si la muerte viene a indicar el carácter mediado de lo existente, vale destacar que esto no implica reubicar al hombre como aquel que asumiendo su finitud le otorga sentido al mundo. En tal caso, se trataría nuevamente de una de las formas del humanismo. La mediación, las mediaciones exceden al hombre en tanto son incluso su misma condición de posibilidad. Se trata de pensar la serie de mediaciones que constituyen lo existente. No volver a postular un sujeto constituyente, sino indagar el lugar trascendental de la constitución como mediación. Donde no existe un lugar de constitución, esto es, una instancia externa que constituya algo así como el mundo, sino que el mundo es esa serie de mediaciones inmanentes. No es sino el carácter trascendental de la negatividad.⁷⁸

Sin embargo, si hay muerte, hay en la misma medida vida. Así la muerte sería aquella experiencia singular de lo negativo en la vida, dando lugar a la fórmula derrideana la-vida-la-muerte. Por lo tanto, la política sería específicamente la muerte en vida, es decir, las mediaciones inmanentes que constituyen al mundo y a la vida, y eso también revela el carácter trascendental de la negatividad. El problema está precisamente allí: las mediaciones son inmanentes, como la vida, pero allí se da el lugar trascendental de la negatividad, como la muerte. Así, la negatividad adquiere el singular privilegio de ser la mediación (trascendente) de todas las mediaciones (inmanentes). Y si eso mismo es la política, es decir, lo que rompe con lo inmediato, al menos por un instante el mundo y la vida están supuestos como inmediatos y ya no como pura serie de mediaciones. Hegelianamente, lo inmediato se revela como mediado. Lo que parecía el inicio no es sino el fin por el cual se llega al inicio, a eso que ya es. La varita mágica de lo negativo revela aquí su especificidad: lo supuesto

⁷⁸ *Op. Cit.*, p. 269.

es eliminado pero conservado. Esta es la lógica del supuesto negativo, que todavía rige en el pensamiento de Bisset.

Ahora, si conciliamos esta lógica casi mística de una conciliación entre lo inmanente y lo trascendente, con aquella de la vida y la muerte, lo que tenemos es que la vida es el supuesto eliminado y conservado en esa muerte ontológica. Así, la política consistiría en un “mantenerse en la muerte”⁷⁹ que señala en todo momento el carácter mediado de la supuesta inmediatez de la vida.

¿Qué sucedería, en cambio, si dejáramos de pensar la política desde un supuesto, incluso de aquel radicalmente negativo? Podríamos decir que en primer lugar deberíamos abandonar todos los juegos dialécticos entre lo mediado y lo inmediato. Pero, seguidamente, ello nos obligaría a dejar de pensar la política desde y con la-vida-la-muerte. Sólo un pensamiento abiótico puede ex-poner una política sin supuestos.

REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **¿Qué es un dispositivo?** Conferencia presentada en 2005 en Buenos Aires. En: <<http://profanacoes.blogspot.com/2007/10/qu-es-un-dispositivo-giorigio-agamben.html>>

AGAMBEN, Giorgio. “Gigantomaquia en torno a un vacío” En *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005

AGAMBEN, Giorgio. **El lenguaje y la muerte**: un seminario sobre el lugar de la negatividad. Valencia: Pre-textos, 2008

AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la gloria**. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **El sacramento del lenguaje**. Arqueología del juramento, Homo sacer II, 3, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida**. Valencia: Pre-textos, 2003

AGAMBEN, Giorgio. **Infancia e historia**. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007

AGAMBEN, Giorgio. **La Comunidad Que Viene**. Madrid: Editora Nacional, 2003

⁷⁹ *Op. Cit.*, p. 269.

AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer II, 5. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. Paredes. La escritura de la potencia. En: **La potencia del pensamiento**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum. Sobre el método**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009

BISSET, Emmanuel. Contra la diferencia política. En **Pensamento Plural Pelotas** [VII] jul./dez. 2010:

BISSET, Emmanuel. Tanatopolítica. En: **Nombres. Revista de filosofía**, Córdoba, Alción, a. 21, n. 26, nov. 2012

BISSET, Emmanuel; Farrán, Roque (Eds.). **Ontologías políticas**. Buenos Aires: Imago Mundi, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Lecturas foucaulteanas**. Una historia conceptual de la biopolítica. Buenos Aires: UNIPE, 2011.

CAVALLETTI, Andrea. "El filósofo inoperoso" en *Deus Mortalis*. **Cuadernos de Filosofía Política**. Dossier: Giorgio Agamben, s/d editorial

CHIGNOLA, Sandro. "Regola, Legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario" en **Revista Pléyade**, 12, Dossier "La 'vida' y la 'política': Una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo", Santiago de Chile, 2013.

COCCIA, Emanuele. **Filosofía de la imaginación**. Averroes y el averroísmo, Adriana Hidalgo, buenos Aires, 2008

DERRIDA, J. *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*. Buenos Aires: Bordes Manantial , 2010.

DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben. A Critical Introduction**, Stanford University Press, California, 2009

ESPOSITO, Roberto. **Bios. Biopolítica y filosofía**, Buenos Aires: Amorrortu, 2011

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber**, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003

GALINDO HERVÁS, Alfonso. Política y mesianismo. Giorgio Agamben. Madrid: Editora Biblioteca Nueva, 2005.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre el humanismo.**, Madrid: Alianza editorial, 2006

KARMY, Rodrigo. “**Potentia Passiva**. Giorgio Agamben lector de Averroes” en Karmy, Rodrigo editor, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago de Chile: Ediciones Escaparate, 2011.

LE GAUFEY, Guy. **El no-todo de Lacan**. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.

LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Torino: Einaudi, 2005.

LOVECRAFT, H. P. **La disyunción en el ser**. Buenos Aires: Hecho Atómico, 2013.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián J. **Más allá del principio antrópico**. Hacia una filosofía del outside. Buenos Aires: Prometeo, 2012

LUDUEÑA, Fabián. **La comunidad de los espectros I. Antropotecnia**, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010

MARCHART, Oliver. **El pensamiento político posfundacional**: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009

REGAZZONI, Simone. **Derrida. Biopolítica e democrazia**, Il nuovo melangolo, Genova, 2012.

Artigo recebido em: 24/03/2015

Artigo aprovado em: 13/05/2015