



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Pregrado  
Departamento de Filosofía

LA POTENCIA DEL LENGUAJE.  
HACIA EL UMBRAL DEL GESTO COMO EXPOSICIÓN POLÍTICA DEL VIVIENTE.

Informe de Seminario de Grado para optar al Grado de Licenciada en Filosofía.

Alumna:

Carolina Solar Andrade.

Profesor:

Sergio Rojas Contreras.

Santiago de Chile,

Diciembre de 2015.

## Índice

Introducción.....	5
1.	
La máquina antropológica.	
El poder político y el concepto de vida en Giorgio Agamben.....	7
2.	
Profanaciones.	
La <i>inoperosidad</i> del lenguaje.....	23
3.	
La potencia del lenguaje.	
Hacia el umbral del gesto como exposición política del viviente.....	33
Consideraciones finales:	
Del cuerpo a cuerpo cotidiano.....	47
Bibliografía.....	51

*Para Antonia y Omar*

*Mi parte del trabajo es asumir mi libertad,  
lo digo a fin que más tarde nadie se asombre:  
lucharé hasta que me reconozcan vivo.*

“(Quien soy yo)”  
Juan Luis Martínez, 1988.

## Introducción

Hay algo en lo que no podemos dejar de reparar: el pensamiento contemporáneo occidental se ha venido caracterizando por la procuración de posicionarse *en algún lugar* desde el cual haya de ser posible solicitar una *distancia adecuada* respecto de la tradición metafísica que no ha dejado de bullir *al interior* del existir humano. Y decimos “en algún lugar”, en medio de algún lugar que pudiera llegar a ser realmente *habitabile en lo cotidiano* por el *viviente* en el contexto de posibilitar un punto de fuga otro, una experiencia de vida otra, un experimento político otro. ¿Pero *otro* respecto de qué? Este diagnóstico, pues, nos lleva a preguntarnos y, a la vez, a interrogar el propio pensamiento que han desarrollado los distintos representantes de dicho despliegue filosófico situado, ¿respecto a qué se ha de tomar distancia cuando resulta *necesario* distanciarse del acontecer metafísico de Occidente? ¿En qué consiste eso que sin cesar se busca *ausentar* de (o acaso desde dentro de) aquella *presencia*? ¿Hacia dónde nos dirigimos y *hacia* dónde hemos llegado en el transcurrir de estos *gestos*?

La problemática desde la cual comienza a emerger nuestra presente exposición consiste en que, si bien *habitamos lingüísticamente el mundo, habitamos un mundo ya interpretado*. ¿Pero quién es el Intérprete tras el *estado del lenguaje* al cual nos hallamos *sujetos* cotidianamente? ¿*Quién es quien* verdaderamente toma la palabra cuando el habla acontece? ¿Qué lugar queda entonces para el *acontecer del lenguaje* en la experiencia común de su *uso*? ¿Qué es lo que se pone en juego en esta escisión de la que da cuenta el problema del lenguaje en Occidente? Si el lenguaje trae consigo el peligro de producir una fractura entre el viviente y su circunstancia, en la experiencia de vida del *humano* en el mundo, la experiencia de una *comunidad política* experimentaría ante todo su herida, la marca producida por la grieta silenciosa de cualquier pre lectura –o pre experiencia– condicionada y, por lo tanto, su imposibilidad. En congruencia con lo planteado, tal vez el *pensamiento* habría de dirigirse hacia la posibilidad de ser en el lenguaje, sólo que *fuera* de él, ¿pero es posible pensar al *hombre* en su desconexión con el lenguaje, sin caer en una abstracción aberrante, estéril?

No podemos siquiera instalarnos en el inicio del punto desde el cual se trazarían las líneas hacia la dimensión de aquello que exhibiría un gesto-de-vida sin antes *reconocernos vivos*. Pese a que

el lenguaje nos susurra al oído la trivialidad en la que estamos incurriendo, no podemos sino concurrirla, como quien da un paso fuera de su domicilio y en el trajín de la calle de repente siente que *algo pasó*, justamente allí donde, día a día, no pasa nada. En su pasar, todo lo que pasa deja su resto. Que la vida humana resulte ser el sedimento de las operaciones y transacciones cotidianas es lo que nos trae de vuelta a ella en la potencia del gesto, en aquello que quedará después del ruido de una voz que históricamente nos ha ofrecido el mundo a la vez que nos ha restado de él.

En este sentido es que el camino que transitaremos a lo largo de la presente investigación es aquel gestado por el filósofo italiano Giorgio Agamben, y el método según el cual procuraremos abordar el tejido de problemáticas planteado será precisamente el esfuerzo, la disposición de llegar a encontrarnos con él —y con *cualquiera sea*— en el borde inexpresivo de todo lo que seamos capaces de exhibir en las palabras que aquí hablarán acerca de la política por venir, es decir, del pensar por venir. De la forma-de-vida que ha de venir.

## 1. La máquina antropológica.

### El poder político y el concepto de vida en Giorgio Agamben.

*Es el soberano invisible que nos contempla  
tras las estúpidas máscaras de los poderosos que,  
consciente o inconscientemente,  
nos gobiernan en su nombre.*<sup>1</sup>

Giorgio Agamben, 1996.

El filósofo italiano Giorgio Agamben (1942) reflexiona en torno a la paradoja según la cual la vida humana resulta ser destituida precisamente de su *posibilidad* de ser vivida, se halla privada, pues, de la *potencia* de vivir propia del existir humano. Esto habría de ser interrogado a partir del vínculo que en la historia (metafísico-política) de Occidente enlaza el concepto de lo político con la fundamentación ontológica de lo humano, de donde se sigue que el problema observado por Agamben emerge desde una doble interrogante: nos lleva a preguntarnos, por un lado, ¿qué queremos decir con la palabra “vida”?, y por otro lado, ¿qué significa actuar políticamente?

Tocar la problemática planteada por Agamben significa llegar a preguntarnos si acaso, ¿es posible hoy una vida que, en su modo de vivir, le vaya su potencia? Pero para llegar siquiera al lugar de esta pregunta, antes bien nos haremos el camino transitando por los pliegues hasta dar con el *enigma* de la articulación entre vida y política.

De acuerdo con la terminología griega, la palabra “vida” se expresa bajo dos formas semánticas distintas, *zōé* y *bíos*, en que *zōé* refiere a la vida biológica, al simple hecho de vivir común a todos los vivientes, mientras que *bíos* alude a la forma de vivir propia de un individuo o de un grupo de individuos. Esta incoincidencia entre lo que sería un modo de vivir político y el simple hecho de vivir tiene su fundamento en la presencia<sup>2</sup> del *lógos*. Si bien la vida biológica es *algo* con lo que todo viviente cuenta, la vida humana se distingue en tanto posee *lógos*, y en ello

---

<sup>1</sup> Agamben, Giorgio. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos. P.17.

<sup>2</sup> Como diría Heidegger, la tradición siempre pensó la existencia del hombre como un “acto de ser de la esencia”, es decir, como un estar-ahí-delante, como una *presencia*. (1997: 463 [Nota \*\* al §10, p. 74]).

se fundaría, a su vez, la politicidad del hombre según Aristóteles (384 a.c-322 a.c), tal como lo expresaría en su *Política* (1953a 7-15):

Es evidente por qué el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político. La naturaleza, como se dice, no hace nada en vano, de los animales sólo el hombre posee *lógos*. La voz es signo del dolor y del placer, y por ello la tienen también los demás animales (dado que su naturaleza tiene la sensación de dolor y de placer y logran indicársela unos a otros); pero el *lógos* es para manifestar lo útil y lo dañoso, así como lo justo y lo injusto. (2011b: 86).

Desde esta cita podemos extraer dos conceptos fundamentales, *politikón zōon* y *zōon lōgon échon*, los cuales hubieron derivado en *animal sociale* y *animal rationale*, cuya traducción pone de manifiesto la comprensión del *lógos* en cuanto *ratio*.

Martin Heidegger (1889-1976) habría dado cuenta de este fenómeno en su obra *Ser y tiempo* donde expone que aquel giro hubo condicionado la concepción antropológica tradicional, oscureciendo asimismo la comprensión del ser. Este condicionamiento puede ser visto desde que *ratio* hubo devenido la razón inmanente de Dios, y *lógos*, su palabra creadora [*verbum*]; consecuentemente, el hombre es interpretado como imagen de Dios, es decir, como algo que tiende más allá de sí mismo. Pero para Heidegger, por el contrario, la esencia del hombre reside en su *existencia* (1997: § 9, 67), de manera que los caracteres destacables en este ente no son “propiedades”, sino que son *modos de ser posibles* de cada hombre. En este sentido, y entendiéndolo dentro de la terminología heideggeriana, el *Dasein* se encuentra permanentemente *trascendiéndose hacia el mundo*, es decir, hacia los entes que están en el mundo y hacia el ser, de modo que estar-en-el-mundo significa estar vertido hacia los entes que nos rodean en él, y no hacia Dios. Así rechazará la visión defendida principalmente en la filosofía medieval, la cual juzga que aquello que determina al ente en cuanto ente es Dios; es decir, que si bien para ellos Dios es el ser, para Heidegger no habrá una equivalencia o una identidad entre ambos, sino que Dios sería un ente, ni superior ni inferior al ser, un ente distinto, pero ente, al fin y al cabo. Es más, Heidegger piensa que el ser no es él mismo un ente, por lo que descarta el mito de determinar al ente en cuanto ente, como si derivara de otro ente.

Su postura crítica ante esta clase de “prejuicios” heredados se expresa con claridad en el siguiente fragmento, donde podremos observar su *distancia* respecto del “campo de averiguación”<sup>3</sup> antropológico:

Las fuentes decisivas para la antropología tradicional, vale decir, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que, más allá de una determinación esencial del ente llamado “hombre”, la pregunta por su ser queda en el olvido, y que a este ser se lo comprende más bien como algo “obvio”, en el sentido del *estar-abí* [*Vorhandensein*] de las demás cosas creadas. Ambos hilos conductores se enlazan en la antropología moderna con la exigencia metodológica de partir desde la *res cogitans*, la conciencia, la trama de las vivencias. Pero en la medida en que también las *cogitationes* permanecen ontológicamente indeterminadas o se las considera, una vez más, inexpresa y “obviamente” como algo “dado” cuyo “ser” está fuera de todo cuestionamiento, la problemática antropológica queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos. (1997: §10, 74).

Yendo un poco más allá, en su *Carta sobre el Humanismo* (1946), Heidegger se detiene en la mentada concepción del hombre en cuanto *animal rationale*, y plantea que cuando el hombre, en tanto *homo*, deja de encaminarse a su esencia [*ek-sistenz*], lo que ocurre es que se dirige a sí mismo en tanto *humanus*, desde donde se desprende un Humanismo que se propone –y presupone– ocuparse del *humanitas* del hombre, allí donde lo que resultaría hacer es concebirlo a partir de la *animalitas*, a causa de dicha concepción que se tiene de él –la de ser un animal racional. El efecto que Heidegger se teme y que se seguiría de esta confusión, sería que el hombre siguiera siendo *descuidadamente* visto como un animal y que, por tanto, pudiera la vida de aquél resultar de la misma suerte que la de éste. En sentido estricto, el problema que Heidegger persiste en elucidar y exponer es que nuestro preguntar por el ser no ha dejado de recaer improvisamente

---

<sup>3</sup> En el §10 de su obra citada, donde aborda la “Delimitación de la analítica del Dasein frente a la antropología, la psicología y la biología”, nos plantea Heidegger que cada uno de estos tres campos son “campos de averiguación”. Esto ya explica, desde el comienzo, su distancia respecto a ellos en tanto no los concibe como “campos de investigación”, entendiendo por “investigar” [*Untersuchen*] un tipo de preguntar de carácter teórico, también entendido como un cuestionamiento “explícito” que implica conocer en qué consiste aquello por lo que se pregunta, dirigiéndose hacia la determinación y hacia la conceptualización de *lo puesto* [*gestell*] en cuestión. En rigor, la pregunta por el sentido del ser correspondería a este tipo de preguntar, entendiendo el preguntar mismo en cuanto modo propio de la *praxis* humana. De esta manera, los tres campos de averiguación señalados por Heidegger extravían, desde el comienzo, el verdadero problema *filosófico*; sin embargo, nos dice Heidegger, “lo que bloquea o lanza por un falso camino la pregunta fundamental por el ser del Dasein es la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos pasan inadvertidos incluso al personalismo y a la filosofía de la vida.” (1997: §10, 73).

en dirección hacia la pregunta por lo ente, y a partir de ello observa la *presencia* problemática de la Metafísica, en este caso, en cuanto a su vínculo indisoluble con el Humanismo, y no guarda reserva al expresarlo:

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada “ha” encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar “tiene” el “lenguaje” a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación. (2000: 5).

Jacques Derrida (1930-2004) también se habría hecho cargo de la *clausura* de las diversas determinaciones histórico-metafísicas. En su obra *De la gramatología* (1967), nos plantea el *problema del lenguaje* desde la misma devaluación de la palabra “lenguaje” que describe en términos de una cobardía del vocabulario, de un pasivo abandono a la moda, de una conciencia de vanguardia, de la ignorancia. Así nos expresa la *inflación* del signo “lenguaje” como la inflación del signo mismo, es decir, como la inflación absoluta y como tal. En este sentido, Derrida pone de manifiesto cómo, pese a su crisis, el signo sigue funcionando, y esto lo asocia, en tanto síntoma, a una *época histórico-metafísica* que determina forzosamente como lenguaje todo lo que sería su horizonte problemático, de tal modo que el lenguaje “deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y *delimitado* por el significado infinito que parecía excederlo.” (1971: 11). Lo que nos interesa destacar de la compleja experiencia de lectura que Derrida ofrece es el planteamiento del *concepto occidental de lenguaje*, en cuanto lenguaje unido, en general, a la producción fonemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido, al aliento, a la palabra (1971: 12). Esta concepción derivaría precisamente desde el *logocentrismo*, en tanto ser del ente en cuanto *presencia*<sup>4</sup>, el cual también resulta ser un *fonocentrismo*, la proximidad absoluta entre voz/ser, voz/sentido del ser y voz /idealidad del sentido (1971: 18).

---

<sup>4</sup> Ver nota 1.

Referente a la Voz, en *De Anima*, Aristóteles haría una minuciosa descripción en torno al sentido del oído, al sonido y especialmente a la Voz, en que ésta [*phoné*] será presentada como un género de sonido [*psóphos*], pero recalcando que no todo sonido es Voz, aun cuando producido por un ser animado. De ahí se sigue que la Voz es un *semantikòs psóphos*, es decir, un sonido significativo necesariamente acompañado de la actividad de la *phantasia*:

La voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado (...). Por otra parte, muchos animales no poseen voz, por ejemplo, los que carecen de sangre (...). La voz, por el contrario, es un sonido producido por un animal pero no con una parte cualquiera del cuerpo. Ahora bien, puesto que todo sonido tiene lugar cuando algo golpea sobre algo y en algo y esto último es el aire, lo lógico es que solamente emitan voz aquellos animales que reciben aire en su interior. (...). En conclusión, la voz es el golpe del aire inspirado, por la acción del alma residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea. Y, como ya dijimos, no todo sonido de un animal es voz –cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo–, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de ser asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado. (2003: 420b 198-199).

A partir de los dos fragmentos citados de las obras de Aristóteles (de *Política* y de *Acercas del alma*) y en un afán sistemático, nos parece necesario extraer algunos elementos centrales: por un lado, dentro de todos los animales, el hombre es un *animal político* en cuanto que posee *lógos*, y le será posible, específicamente mediante éste, el manifestar tanto lo útil y lo dañoso como lo justo y lo injusto, en congruencia de lo cual el *lógos* se orienta siempre hacia el bien [*tò eú*]. Por otro lado, la Voz en cuanto *phoné* le es propia al hombre, al animal político. Ahora bien, cuando se trata de una voz articulada, la de una lengua, nos encontramos con el *diálektos*, de modo tal que el *lógos* puede manifestar lo propio mediante las diversas lenguas [*diálektoĩ*] (2011b: 90), de donde se sigue que aquello que se pone en juego mediante el *lógos* es la posibilidad de una comunidad política, como veremos más adelante.

Siguiendo esta vía (precisamente desde ¿la posibilidad de una comunidad política?, así planteado ahora, como interrogante), la cuestión de la *phoné* se muestra ya como uno de los temas

centrales en Giorgio Agamben. Es a partir de esta problemática que comienza a observar la vida<sup>5</sup> en cuanto *éthos*, desplazando en ello la *phóné* al presentar la Voz en relación con la noción de *sacrificio*: “El sacrificio provee a la sociedad y a su infundada legislación la ficción de un inicio: lo que es excluido de la comunidad es, en realidad, aquello sobre lo que se funda la entera vida de la comunidad.”<sup>6</sup> (2011b: 94). Ante la perplejidad de esta paradoja, Agamben no puede sino pensar la vida humana como algo cuyo fundamento no es posible hallar en la naturaleza; si fuera posible, habríamos de poder responder positivamente a la pregunta, ¿cómo se vincula la animalidad del hombre al *lógos*? ¿Cómo el hombre, desde su nuda vida, desde su existencia biológica natural, puede llegar a articularse con el *lógos*?, Esto es algo que el hombre no experimenta mediante la Voz, o mediante la lengua. El *éthos*, por el contrario, es el “permanecer del hombre en el lenguaje ‘sin voluntad y sin Voz’<sup>7</sup>. Su vida ética, su forma-de-vida, (...) carece de todo fundamento natural.” (2011b: 93).

En su obra *Medios sin fin. Notas sobre la Política* (1996), Giorgio Agamben nos expone el concepto de “forma-de-vida” entendiéndolo como toda vida que no puede separarse de su forma. Este concepto de vida es central para comprender de qué modo se abre una posibilidad con Agamben para poder articular la inteligencia con la vida natural del hombre mediante la experiencia de vida en su carácter potencial, lo cual posibilitaría, a su vez, la experiencia de una comunidad política.

El punto de partida para comenzar a desplegar este tejido de posibilidades la encontramos nuevamente en *De Anima*. Nos habla Aristóteles acerca de la naturaleza del intelecto en cuanto a su ser de potencia [*noûs dýnatos*]:

El intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. (...) Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. (...) Y cuando éste [el

---

<sup>5</sup> Si bien el filósofo argentino Edgardo Castro, en su estudio “El concepto de vida en Giorgio Agamben” (2011), nos expuso siete conceptos de vida extraídos de la obra de Agamben; nosotros nos detendremos principalmente en uno, es el llamado “forma-de-vida”. Por un lado, lo haremos sin desmedro de dar en vínculo con los otros y, por otro lado, a partir de él continuaremos elaborando este primer capítulo y los que siguen.

<sup>6</sup> Cf. Agamben, Giorgio. (1982). *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi. P. 131.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

intelecto] ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo. (2003: 429ab 230-231).

En relación con este fragmento, más que haber enfrentado en él argumentos contra cuyas cesuras propias de la antropología tradicional habría tenido que empeñarse en disolver, Agamben se encuentra con un argumento que favorecerá aquello que había estado intuyendo para poder llegar a plantear una noción peculiar del *pensamiento* en cuanto experiencia de una potencia común: “Llamamos pensamiento al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida.” (2001: 18). Abordaremos esto que hasta ahora continúa siendo tan si sólo un avistamiento, y lo haremos según tres factores que toman parte en el concepto de vida agambeniano planteando las siguientes interrogantes: ¿cuál es la relación de la forma con la vida y qué es lo que se juega en este relacionarse? ¿En qué consisten los enlaces del concepto “forma-de-vida” y a qué dimensión, justamente en su inseparabilidad, podrían dar lugar? ¿En qué estriba el concepto de “pensamiento” en Agamben y cómo puede llegar a posibilitar una comunidad política?

Cuando decimos que una vida no puede separarse de su forma parecemos referir a algo obvio, pero si recordamos el fenómeno según el cual *zōé* quedó excluida de la vida política, siendo emplazada por *bíos*, entonces comienza a ser necesario examinar las consecuencias de esta distinción radical en el ámbito de la concepción de la vida humana en cuanto tal, así como también de la correspondencia que se sigue de ello en el ámbito de la *máquina política* de Occidente. Nos dice Agamben que “una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir.” (2001: 14). Esto pone de manifiesto, ante todo, el problema de la supresión entre la vida [*zōé*] y la vida [*bíos*] por causa de la presencia del *lógos*, problema que se busca disolver entendiendo el vivir humano no desde una perspectiva biológica determinante, sino como la serie de modos y procesos que se constituyen como *posibilidad* de vivir, como la potencia de las formas de vivir humano, en cuya posibilidad o imposibilidad lo que está en juego es el vivir mismo. Esto quiere decir que el vivir humano así entendido cuenta con su posibilidad de ser,

pero esta misma posibilidad le va a través de su posibilidad de no serlo. Es así como para Agamben nunca es posible simplemente ahorrarse la vida natural, podríamos decir que está directamente implicada en este movimiento de posibilidad/imposibilidad, y justamente en ello consiste el *éthos* de la forma-de-vida, en el sentido en que una vida ética *acepta ponerse en juego* irrevocablemente en sus formas de vida. Por esta razón la forma-de-vida se constituye como vida política, puesto que “el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad” (2001: 14), y es así específicamente porque existe como un ser de potencia. Por consiguiente, allí hacia donde habría que llegar es a la anulación de la separación entre la nuda vida y el contexto inseparable de las formas de vida, porque:

Sólo si no soy siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y una potencia, sólo si en lo vivido y comprendido por mí están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión —es decir si hay, en este sentido, pensamiento— una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la que no es nunca posible aislar algo así como una nuda vida. (2001: 18).

La experiencia del pensamiento así entendida compromete la sensibilidad, lo cual desde ya nos lleva a instalarnos en medio de una problemática ética que ha sido constante de múltiples debates en Occidente toda vez que ha habido lugar para la pregunta por la relación entre el *yo* y el cuerpo. Puesto que pensar, nos dice Agamben, no sólo significa ser afectados por algún contenido de pensamiento en acto, sino que también ser afectados por la propia receptividad, luego el pensamiento se torna experiencia de una pura potencia de pensar. Pero no se trata de cualquier potencia de pensar, sino de la experiencia de una *potencia de pensar común*. “Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad.” (2001: 18).

Lo que junto con Agamben queremos subrayar en esta trama de relaciones es que la experiencia del intelecto como potencia social se distingue *radicalmente* de la soberanía estatal; la una acoge la *multiplicidad* de formas de vidas constituyéndolas en forma-de-vida (*humana*), mientras que la otra, por el contrario, debe su presencia precisamente a la separación que en cada ámbito *ejerce por sobre* la nuda vida respecto de su forma. En consecuencia, el concepto “forma-de-vida” es el que Agamben *piensa* que “debe pasar a ser el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene.” (2001: 20). ¿Pero cómo?

La entrada principal a este conflicto, donde hoy la vida humana –entendida en los términos expuestos– es puesta en juego, se abre desde la esfera del poder político. Pero esta vida es puesta en juego no en el sentido agambeniano que acabamos de describir, es decir, en cuanto a una vida ética que *acepta* ponerse en juego –en sus formas de vida–, sino que el movimiento que *pone ahí* a la vida es ejecutado por una fuerza exterior –interiorizada– y compresora. Frente a ello, la exigencia que encontramos en la obra de Agamben consiste en romper con la *máquina antropológica* productora de conceptos que determinan el *telos* del hombre, porque “a esta ‘ontología del Ser’ corresponde según Agamben una máquina antropológica, implicada en el *biopoder* como dispositivo que está a la base de las políticas totalitarias (pero también democráticas) de la modernidad.” (2011a: 41). ¿Qué quiere decir Agamben con una “máquina antropológica” y cómo funciona? ¿Qué es un dispositivo y en qué consiste entonces el *biopoder*?

En su obra *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), Giorgio Agamben dedica un capítulo a las dificultades que dan lugar a aquello que entenderá por *máquina antropológica*. Nos relata que un profesor de la Universidad de Jena, Ernst Haeckel, publicó un estudio donde, entre otras cosas, investiga el *origen del hombre* contra todo dualismo y metafísica en función de reconciliar la búsqueda filosófica de la verdad con los descubrimientos de las ciencias naturales. Su aporte consistió fundamentalmente en la propuesta de una hipótesis según la cual en el paso evolutivo de los monos antropomorfos al hombre existió el hombre-mono [*Pithecanthropus alalus*], caracterizado por hallarse privado de lenguaje. Cuando un médico holandés, Eugen DuBois, descubrió un fragmento de cráneo y un fémur semejantes a los del hombre, bautizándolo *Pithecanthropus erectus*, la hipótesis de Haeckel tomó consistencia. Sin embargo, fue el lingüista Heymann Steinthal quien pudo poner al descubierto las aporías tras la existencia de este hombre-mono. En sus investigaciones sobre el *origen del lenguaje*, muchos años antes que Haeckel, había propuesto un estadio pre-lingüístico de la humanidad. Lo que Steinthal se preguntaba era *cómo pudo surgir el lenguaje desde la vida perceptiva del hombre, pero no de la del animal*, y observó lo siguiente:

Sobre todo, se debía mostrar de dónde venía la fuerza gracias a la cual el alma forma el lenguaje. Esta fuerza capaz de crear el lenguaje no podía evidentemente proceder del lenguaje. Por ello, supusimos un estadio del hombre precedente al lenguaje. Pero éste es sólo una ficción. El lenguaje es, en efecto, tan necesario y natural para el ser humano que sin él el hombre no puede ni existir ni ser pensado como existente. O el hombre tiene lenguaje o bien, simplemente, no es. Por otra parte –y precisamente esto justifica

la ficción– el lenguaje no puede ser considerado innato al alma humana. Es, más bien, una producción del hombre, aunque no todavía plenamente consciente. Es un estadio del desarrollo del alma y exige una deducción a partir de los estadios precedentes. Con él comienza la verdadera y propia actividad humana. Es el puente que conduce del reino animal al humano [...]. Pero hemos querido explicar, mediante una comparación del animal con el hombre-animal, por qué sólo el alma humana construye este puente, por qué sólo el hombre y no el animal progresa a través del lenguaje desde la animalidad hasta la humanidad. Esta comparación nos enseña que el hombre, tal como debemos imaginarlo, o sea sin lenguaje, es un hombre-animal [*Tiermenschen*] y no un animal humano [*Menschentier*]; es siempre ya una especie de hombre y no una especie de animal. (2006: 72-73).

Unos años después, luego de conocer las tesis de Darwin y de Haeckel, Steinthal notó la contradicción en que cayó al elaborar su tesis, en tanto que aquello que se estaba preguntando al plantearse por qué sólo el hombre crea el lenguaje, era en el fondo *en qué modo el hombre se origina del animal*, puesto que no es posible un doble estadio pre-lingüístico de la intuición, distinto para el hombre y para el animal. Entonces concluye el lingüista: “Sin darme cuenta, presuponía este origen: el hombre con sus características humanas me estaba dado, en realidad, a través de la creación y yo intentaba luego descubrir el origen del lenguaje en el hombre. Pero, de este modo, contradecía mi premisa, es decir, que el origen del lenguaje y el origen del hombre eran la misma cosa; ponía primero al hombre y luego lo dejaba producir el lenguaje.” (2006: 74-75).

Esta contradicción dilucidada por el mismo Steinthal es la que Agamben recoge para definir la *máquina antropológica*, siendo en ella que la *producción de lo humano* está puesto en juego, al modo de producir conceptos como el de “animal racional”, que, antes de siquiera poder llegar a ser entendidos como sustancias o como una especie claramente definida, son máquinas o artificios que propician –produciéndolo– el re-conocimiento de lo humano (2006: 58). Por otro lado, el medio en que la máquina antropológica –tanto en su variante antigua como moderna– llega a realizar la producción de lo humano es la tradicional oposición hombre/animal, humano/inhumano, “funcionando necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado en excepción.” (2006: 75).

Podemos servirnos del caso de Steintal y observar cómo la *máquina antropológica* operó incidiendo en la elaboración de su primera tesis acerca del origen del lenguaje. En primer lugar, podríamos decir que allí donde refiere a “una fuerza gracias a la cual el alma forma el lenguaje”, aquella fuerza (exterior-interiorizada) provendría de la *máquina* y la función del alma correspondería a la producción de la máquina misma. Por otro lado, al suponer la ficción del estadio del hombre desprovisto de lenguaje, esta ficción se fundaba en la condición natural y necesaria del lenguaje para el ser humano y a un determinado estado del alma, siendo que se trataría de la *ficción* misma de la máquina en cuanto *espacio vacío* y *eficaz* para su producción de sentido dirigida hacia la incesante cesura y articulación, inclusivo-excluyente, entre lo humano y lo animal. Así también sus deducciones se basarían en conceptos antropológicos prescritos y no lo suficientemente claros, como aquel que se desprende del vínculo *hombre-lenguaje*, relacionado a su vez con el *alma-humana*, el *ser-humano*, el *hombre-animal*, el *animal-humano*. Sin embargo, lo destacable es que sin tener él conciencia plena de lo que *producía*, dio justo en el centro del problema al decir que el lenguaje “es, más bien, una producción del hombre, aunque no todavía plenamente consciente”, sobre lo cual no habría tardado en reparar, habiendo concluido que “ponía primero al hombre y luego lo dejaba producir el lenguaje”. Esto significaría que el hombre es *puesto ahí* por la máquina antropológica para que produzca su cometido. Y el hombre lo produce.

Dicho fenómeno es observado por Agamben precisamente desde el problema que trae consigo la noción de animal racional, al aislar lo no-humano de lo humano, tal como sucede al politizar la *zōé* excluyendo la nuda vida de la esfera de la *polis*; es decir, a la vez que excluye de la máquina como *todavía no* humano a un *ya* humano, lo cual deriva en la animalización de lo humano, lo incluye en sí, sólo que *efectivamente* dejándolo fuera. Pero lo que resulta más problemático aún es que esta operación en que se escinde y se articula entre lo humano y lo animal acontece en el interior mismo del hombre, es allí donde la máquina antropológica cumple su cometido de producir lo humano, arrojando al viviente hacia la inacabable *decisión* entre la vida biológica y su existencia política, ente la naturaleza y la historia, entre lo que es incomunicable y mudo y lo que es decible y comunicable (2011a: 41). En este sentido es que la máquina antropológica constituye un *estado de excepción*, desde cuya zona de indeterminación lo inhumano es producido por la animalización del hombre, así como el no hombre es producido por la humanización del animal. “El estado de excepción –nos dice Agamben–, sobre el que el

soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquel en que la nuda vida, que, en la situación normal aparece engarzada en las múltiples formas de vida social, vuelve a plantearse en calidad de fundamento último del poder político. El sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad y, a la vez, de incluir en ella es siempre la nuda vida.” (2001: 15).

Es justamente en medio de la urgencia del estado de excepción “en que vivimos” que Giorgio Agamben se esfuerza en poner de manifiesto la *ficción* de la máquina política, en el sentido en que ésta constituye necesariamente un *lugar vacío*, aunque por cierto, como lo hicimos ver, su eficacia no es puesta en juego en ello, su efectividad y su fuerza no se juegan allí en tanto que, por un lado, la acción del hombre no guarda relación con el derecho y, simétricamente, la norma no guarda relación con la *vida*. Entonces, ¿en qué lugar se podría hoy poner en juego la eficacia de la máquina de poder, imposibilitándola? Es evidente que no basta con tenerla ante la mira, no perderle el rastro, procurando su desarticulación definitiva al permanecer en las dimensiones teórica, histórica, discursiva y lingüística del conflicto, de modo que cabe preguntarse por *un lugar –otro–*, ¿desde qué lugar se podría efectivamente hacerle frente? O, de acuerdo con el planteamiento del mismo Giorgio Agamben, como lo cuestiona en *¿Qué es un dispositivo?* (2005), “de qué manera nos podemos oponer a esta situación, qué estrategia debemos adoptar en nuestro cuerpo a cuerpo cotidiano frente a estos dispositivos” (2011c: 258).

Aquí el dispositivo es nombrado por Agamben para referir a “a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos.” (2011c: 257). Si bien la gama de dispositivos es amplísima, todos coinciden en que operan por sobre los vivientes según el modo de ejecución recién expuesto. Más adelante, nos dice Agamben que así como los *vivientes* y los *dispositivos* constituyen dos grandes grupos o clases, lo que resulta de “la relación del cuerpo a cuerpo” entre los vivientes con los dispositivos son los *sujetos*, entendiéndolos en su relación con el viviente como sus posibles procesos de subjetivación, cuya proliferación *se* ha ido acrecentando insólitamente en el contexto del capitalismo.

Ahora bien, decíamos con anterioridad que el *biopoder*, implicado por la máquina antropológica, opera como un dispositivo a la base de toda política totalitaria; en este momento podemos observar más de cerca en qué consiste este proceder, entendiendo ante todo que los

dispositivos no son nunca un accidente. Muy por el contrario, se trata de un fenómeno profundamente complejo, tan complejo que quizás no logremos sobrepasar siquiera la profunda complejidad de su superficie. Bastará con considerar que lo que se halla a la base de cada dispositivo es un deseo de felicidad<sup>8</sup> (2011c: 259), y observar cómo la potencia específica del dispositivo se nutre de este deseo –ya separado– en su proceso de captura y subjetivación, para comprender que no estamos intentando *pensar* aquí una estrategia cualquiera.

Dijimos también que a la máquina antropológica implicada en el dispositivo del biopoder le corresponde la ontología. Pensamos necesario ahondar lo suficiente en todas estas dimensiones puestas en el juego donde la vida se juega en cuanto forma-de-vida, por lo tanto analizaremos a continuación la relación entre la ontología y el biopoder precisamente para comprender en qué consiste el dispositivo del biopoder y qué papel juega en función del universo de posibilidades que se irán disponiendo para una *estrategia*. Nos dice Agamben que:

La ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente. La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un evento siempre en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte. (2006: 145).

La orientación de la Metafísica así planteada significa que preliminarmente ella se constituye como biopolítica, y esto lo observará Agamben desde Aristóteles, al reconocer el nexo entre la metafísica de la vida y la constitución política, puesto que ello definirá la estructura del poder biopolítico (2011a: 44), que podría decirse se *realiza* en una *gestión técnica* sobre la vida.

---

<sup>8</sup> Dependiendo de la traducción, “felicidad” o “bondad humana”. Preferimos emplear la palabra “felicidad” para poder referir a la emocionalidad y al sentimiento de satisfacción, en lugar de “bondad-humana” que nos trae la complejidad del concepto en el marco de procurar resguardarnos, cuando no despojarnos, de las raíces antropológicas que en este caso derivarían al problema de *lo bueno* y del *bien* así como también al problema de *lo humano*. Por lo demás, Giorgio Agamben extraerá de la obra *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin la definición del concepto de “vida feliz”, sobre la cual habrá de fundarse la filosofía política en tanto que “vida suficiente”, una vida absolutamente profana: “el orden de lo profano debe orientarse sobre la idea de felicidad.” (2001: 97).

Según la tesis de Michel Foucault (1926-1984) que hemos recogido junto con Agamben, lo que hoy está en juego es la vida, de ahí que la política se ha *convertido* en biopolítica, en tanto que relación constitutiva entre política [*pólis*] y vida [*bíos*]. Es en este sentido que para Agamben el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre deviene el conflicto político decisivo en Occidente, porque la filosofía occidental es, pues, co-originariamente biopolítica (2006: 146).

Remontándose hacia el derecho romano, Agamben observa que el concepto de “vida” es cogido desde la acepción que indica el simple hecho de vivir, no incorporándolo como un concepto jurídico, con *excepción* de un significado que llega a adquirir bajo la forma de un término técnico, a saber, *vitae necisque potestas*, el cual designa el poder del padre [*pater*] sobre el hijo varón en relación con la vida y con la muerte. Lo que esta expresión deja de manifiesto es la inclusión de la vida en el orden jurídico, pero apareciendo “originariamente en el derecho tan sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte.” (2001: 14-15). Consecuentemente, este “derecho” del padre sobre el hijo se deja traslucir en términos de “poder soberano” (*imperium*), y desde entonces, “la vida humana [la nuda vida] se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte” (1998: 117), lo cual quiere decir que la vida natural *se define* sólo por estar incondicionalmente expuesta a una amenaza de muerte y a la vida política en términos de poder soberano (2001: 15).

La excepción soberana tiene a la vida, pues, como presupuesto sobre el cual funda su poder, pero a la vida aislada, separada de su forma. En ello consiste fundamentalmente el giro biopolítico moderno, en cuanto a su enraizada relación de herencia respecto del *arcana imperii*<sup>9</sup>. Podría decirse entonces que, operando la máquina política de Occidente sobre la vida, paradójicamente, la vida deviene tanto lo *secretamente* operado, como el operador mismo del biopoder en la separación de la forma respecto de ella misma. Esta nuda vida en tanto núcleo del poder soberano es para Agamben la vida del *homo sacer* (hombre sagrado), aquella figura oscura del derecho romano arcaico de la que hablamos, que desde su inclusión, es excluida en

---

<sup>9</sup> Porque, como lo expresaría Agamben al comienzo de *Homo Sacer I*, la biopolítica es al menos tan antigua como la excepción soberana en cuanto a la inclusión –exclusión– de la nuda vida, entendida como núcleo de poder soberano, y este sería el lazo *secreto*, el que une el poder con la nuda vida, lo que no hace más que reafirmar la inextricable relación entre el poder moderno y el llamado *arcana imperii*. La preocupación de Agamben se dirige, pues, a esta relación, inquiriendo en el entrelazamiento de lo jurídico-institucional y los modelos biopolíticos que secretan su poder.

su capacidad para ser asesinada, lo cual pone de manifiesto que la relación originaria entre la ley y la vida no es sino la del *abandono*:

Soberana –sostiene Agamben– es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificio; y sagrada, expuesta a la muerte e insacrificable, es la vida que ha sido capturada en esta esfera. (...) La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer contra el poder soberano como un derecho humano fundamental en todo sentido, expresa en origen, en cambio, precisamente la sujeción de la vida a un poder de muerte. Su irreparable exposición en la relación de abandono (1998: 27).

No siendo esta la ocasión para poner de manifiesto tantos elementos conceptuales y matices, con su respectivo sistema de relaciones, cuantos se encuentran propuestos en la obra de Agamben en torno al problema del vínculo vida y política, lo que buscamos distinguir, como hemos podido observarlo, es la problemática acorde a la cual el poder oculto de la soberanía se esfuerza secretamente en producir lo humano, fundándose en la separación de la vida respecto de su forma. En consecuencia de ello, la nuda vida –así separada– resulta ser *la forma de vida* dominante en Occidente y, por lo tanto, la experiencia de la excepción se encuentra, aun hoy, en estado de naturalización toda vez que las múltiples formas de vida, en lugar de constituirse en forma-de-vida, se *convierten* en recodificaciones abstractas de identidades jurídico-sociales, como son el elector, el estudiante, el trabajador, o bien, en pseudoconceptos científicos que cotidianamente son representados a la luz del cuerpo, de la enfermedad, de la salud, de la medicalización. De ahí se sigue que “la vida biológica, forma secularizada<sup>10</sup> de la nuda vida, que tiene en común con ésta la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye así –sostiene Agamben– literalmente las formas de vida reales en formas de *supervivencia* en cuyo seno aloja inadvertidamente como oscura amenaza que puede actualizarse repentinamente en la violencia, el extrañamiento, la enfermedad o el accidente.” (2001: 17).

Bajo este acontecer político, una *vida política* sólo es *pensable* con atención renovada. Esto quiere decir fundamentalmente que sólo es pensable mediante la emancipación de cualquier soberanía, dando lugar en ello a la felicidad y a la forma-de-vida puestas en juego. De este modo,

---

<sup>10</sup> Entendiendo por secularización una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose nada más que a desplazarlas de un lugar a otro (2005: 102).

*frente* a la soberanía estatal, que sólo se reafirma operando en la separación de cada uno de los ámbitos de la nuda vida respecto de su forma, el pensamiento en cuanto *experimentum* ha de ser la potencia que reúna sin cesar la vida a su forma, pudiendo jugarse así ella misma en sus modos de vivir; jugándose, pues, su modo de vivir. Este pensamiento, esta forma-de-vida, este *gesto-de-vida*, será el *lugar* de la lucha.

## 2. Profanaciones.

### La *inoperosidad* del lenguaje.

*¿Cómo podemos hablar de una aparición sino desde el punto de vista temporal de su fragilidad, de la oscuridad en la que vuelve a sumergirse? Pero, ¿cómo hablar de esa fragilidad sino desde el punto de vista de una tenacidad más sutil, la que surge de la posesión, de la aparición, de la supervivencia?*<sup>11</sup>

Georges Didi-Huberman, 2006.

Lo político no es ni un *bíos* ni es una *zōé*, nos dice Giorgio Agamben hacia el comienzo de su obra *El reino y la gloria* (2007). Lo político es más bien la dimensión de la *inoperosidad* que desactiva las *praxis* lingüísticas y biológicamente corpóreas, abriendo así hacia lo viviente. En este sentido, según lo analizado en el primer capítulo de nuestra investigación, tal como la *phoné* habría sido desplazada por el *éthos*, el lenguaje habrá cedido su lugar a la in-operosidad.

Que el hombre, en tanto animal racional, *tiene* el lenguaje [*zōon lógon échon*] significa, con todo, que la máquina antropológica ha operado allí<sup>12</sup> articulando las disyunciones animal y política, hombre y lenguaje. Pero si lo que buscamos es *pensar con atención renovada* la política *por venir*, entonces habremos de situarnos en la zona opaca de la indistinción, donde la máquina hubo producido *su* lenguaje ocultando su poder coactivo. Por lo pronto, el punto de partida será entonces pensar al hombre en su desconexión con el *lógos*, porque si el lenguaje es un dis-positivo como cualquier otro elemento histórico<sup>13</sup>, entonces habremos de preguntarnos, ¿en qué consiste para el viviente la experiencia del ser-en-el-lenguaje y de qué modo es posible hacerle frente al “juego” de poder implicado en ella?

---

<sup>11</sup> Didi-Huberman, Georges. (2007). *La imagen mariposa*. Trad. Juan José Lahuerta. Barcelona: Mudito & Co. P. 9.

<sup>12</sup> Aquí.

<sup>13</sup> Según lo expuesto en la conferencia *¿Qué es un dispositivo?*, cabe señalar que el concepto de “dispositivo” en Agamben proviene de una lectura detenida que hizo en torno al concepto de “positividad” empleado por Foucault, y que más tarde se denominará “dispositivo”, en cuanto término técnico decisivo en su pensamiento para referir a aquello que está siempre inscripto en un juego de poder. Específicamente, empleaba el concepto de “positividad” para referir al elemento histórico en su relación con los individuos vivientes. De esta manera, a partir de su estudio, Agamben termina tomándolo en préstamo para integrarlo en su pensamiento.

En su obra *Lo que queda de Auschwitz* (1998), Giorgio Agamben analiza la aporía según la cual no hay coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión<sup>14</sup>, en *aquello* que tuvo lugar en los *campos*. Como lo expresaría en sus testimonios uno de los integrantes de las Escuadras Especiales<sup>15</sup>, Salmen Lewental, “ningún ser humano puede imaginarse los acontecimientos tan exactamente como se produjeron, y de hecho es inimaginable que nuestras experiencias pueden ser restituidas tan exactamente como ocurrieron...” “La verdad entera es mucho más trágica, aún más espantosa...” (2002: 8-9). Esta divergencia constitutiva de la *aporía de Auschwitz* pone de manifiesto para Agamben el problema de la estructura misma del *testimonio*. ¿Entonces qué puede significar para el *superviviente* hablar?

Nos dice Agamben que en un campo de concentración una de las razones que puede impulsar a un deportado a sobrevivir es convertirse en testigo, ya sea por cualquier cadena de razones que apunten a alguna conveniencia, o bien, por venganza. Etimológicamente, hay dos palabras que refieren desde el latín al término “testigo”: por un lado, *testis* que alude a un tercero [*terstis*] en un proceso o un litigio entre dos contendientes, y por otro lado, *superstes*, que refiere al que ha vivido una determinada realidad, pasando hasta el final por un acontecimiento y estando, pues, en condiciones de testimoniar sobre él (2002: 15). Por otra parte, “testigo” se dice en griego *martis*, o mártir, de ahí que los primeros padres de la Iglesia hayan acuñado el término *martirium* para referir a la muerte de los cristianos perseguidos que daban testimonio de su fe (2002: 25).

Desde ya podemos observar que la problemática no es menor. Es evidente que la experiencia de un superviviente de Auschwitz no puede situarse sin más en la posición de un tercero; pero tampoco puede, por el mismo hecho de haber vivenciado *allí aquella* experiencia, disponerse de modo suficientemente imparcial como para que su testimonio se constituya en juicio para la ejecución de un proceso. Esto conduce a Agamben a pensar que “uno de los equívocos más comunes –y no sólo en lo que se refiere a los *campos*– es la tácita confusión de categorías éticas y de categorías jurídicas (o, peor aún, de categorías jurídicas y categorías teológicas: la nueva teodicea).” (2002: 16), de modo que *lo* sucedido en los *campos* además tiene

---

<sup>14</sup> Aporía que es, nos dice Agamben, en rigor, la misma aporía del conocimiento histórico.

<sup>15</sup> Es decir, quien tenía a cargo la función de conducir a los condenados hasta las cámaras de gas y retirar luego los cadáveres para proceder a la extracción de “*las partes útiles*” de los mismos. Su testimonio fue encontrado diecisiete años después de la liberación del *campo*, enterrado cerca del crematorio III de Auschwitz.

muy poco que ver con el martirio, toda vez que “la doctrina del martirio nace, pues, para justificar el escándalo de una muerte insensata, de una carnicería que no podía parecer otra cosa que absurda.” (2002: 27). En consecuencia, lo decisivo acá para Agamben es que no han de confundirse las *cuestiones de hecho y de derecho* (las *questio facti* y las *questio iuris*), puesto que la verdad no tiene una consistencia jurídica tal como para que el derecho pudiera agotar el problema. En última instancia, esta confusión es la que ha impedido *pensar a Auschwitz* durante decenios.

Para comprender mejor este problema, hemos de tomar la perspectiva de la pregunta, ¿qué es un *campo*? En su obra *Medios sin fin*, Agamben dedica un capítulo al análisis de la estructura jurídico-política del *campo* para poder *pensar* cómo *Auschwitz* fue posible. Dado que el concepto de crimen jurídico es excedido por aquello que tuvo lugar en los *campos*, la estructura jurídico-política que permitió que se *produjeran* tales acontecimientos ha sido omitida. De ahí que ya no tomaremos el *campo* simplemente como un hecho histórico, sino como “la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que aún vivimos.” (2001: 37). Es importante partir de la base de que los campos de concentración no nacen del derecho ordinario, sino que precisamente del estado de excepción y de la ley marcial, por ello es menester preguntarse, ¿exactamente cuál es la relación entre el estado de excepción y el campo de concentración? El fenómeno de naturalización del estado de excepción es lo que aquí entra en “juego”, en tanto que “el *campo* es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla” (2001: 38), de manera que el *campo* resulta ser el territorio que, situado *fuera* del orden jurídico, es incluido en él por medio de la exclusión, esto es, en tanto que estado de excepción.

Podría decirse que la dificultad de *pensar a Auschwitz* radica justamente en este fenómeno. No es posible comprender cómo fueron posibles aquellos acontecimientos en el campo de exterminio sin comprender la estructura jurídico-política del *campo*, allí donde, habiéndose suspendido la ley, un espacio de excepción tuvo lugar, dando lugar, a su vez, a que todo fuera *verdaderamente posible*. Porque, “quien entraba en el *campo* se movía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito en que cualquier tipo de protección jurídica había desaparecido.” (2001: 39-40). Pensado así, entonces la tenacidad del problema no radica tan si solo en preguntarse por la atrocidad de los delitos realizados *allí* contra los derechos humanos; es más complejo aún. La tenacidad del problema radica en preguntarse acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que han hecho posible privar, hasta hoy, a

los seres humanos de sus derechos; hasta hoy, que, como sostiene Agamben, “tendremos que admitir entonces que nos encontramos virtualmente en presencia de un *campo* cada vez que se crea una estructura de esta índole, con independencia de los crímenes que allí se hayan cometido y cualesquiera que sean su denominación y sus peculiaridades topográficas.” (2001: 40-41).

Así es como Agamben denuncia el acontecimiento del *campo* como marca decisiva del espacio político de la modernidad, en que el estado de excepción ya no opera simplemente como la suspensión temporal del orden jurídico, sino que se instala como sustrato espacial que incorpora el habitar de la nuda vida en él, pero deshabilitándola en el orden jurídico. Esto sucede a partir de la relación funcional entre los tres elementos que constituyen el Estado-nación moderno: una determinada localización (el territorio), un determinado orden jurídico (el Estado), mediado por reglas de inscripción en la vida (el nacimiento o la nación), donde la marca es la inscripción de la nuda vida en el orden jurídico asumida por el Estado, de donde se sigue que el funcionamiento del sistema político, al convertir el *campo* en el nuevo operador oculto sobre la nuda vida, se llegue a transformar en una *máquina letal*.

El sistema político –afirma Agamben– ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que le desborda, en que cualquier forma de vida y cualquier norma pueden quedar incorporadas. El *campo* como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis. Es el cuarto, inseparable elemento que ha venido a añadirse, rompiéndola, a la antigua trinidad Estado-nación (nacimiento)-territorio.” (2001: 42-43).

Reconocida esta matriz jurídico-política en la estructura del testimonio, Agamben intenta ingresar, pues, en esa “zona gris” que pone en tensión el sentido mismo del testimonio; es esa “laguna” contenida en el testimonio como lo que falta, es justamente lo intestimoniado que yace en el centro del testimonio y que destruye la *autoridad* de los supervivientes.

Quizás toda palabra, toda escritura nace, en este sentido, como testimonio. Y por esto mismo aquello de lo que testimonia no puede ser ya lengua, no puede ser ya escritura: puede ser sólo lo intestimoniado. Éste es el sonido que nos llega de la laguna, la no lengua que se

habla a solas, de la que la lengua responde, en la que nace la lengua. Y es la naturaleza de eso no testimoniado, su no lengua, aquello sobre lo que es preciso interrogarse. (2002: 39).

Si admitimos, pues, que nos encontramos virtualmente en presencia de un *campo*, habremos de admitir asimismo que hoy nuestras formas de vida reales han devenido formas de *supervivencia* en cuyo seno aloja inadvertidamente el “juego” de poder. Entonces, ¿respecto a qué sobrevive el *superviviente*? ¿Qué puede significar para el *super-viviente* hablar, allí donde lo testimoniado testimifica justamente la contingencia radical del lenguaje en la lengua? ¿Qué significa que se destruya la “autoridad” del *super-viviente*? Por lo pronto, significa que nos encontramos en medio de la problemática de la subjetividad.

Agamben recoge un fragmento de *La tregua* (1963), una obra escrita por Primo Levi (1919-1987) donde narra su viaje de retorno a Italia luego de su permanencia en el campo de concentración. Allí describe el momento de la liberación del campo de Auschwitz, en que el sentimiento que aflora en el reconocimiento de su “libertad”, más que de alegría, es un sentimiento que se *produce* bajo el signo de la *vergüenza*, “la vergüenza que los alemanes no conocían –nos describe Levi–, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su propia existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen” (2002: 92). La relación entre culpa y vergüenza es algo que el propio Levi continuó indagando e intentando expresar, aun cuando sin poder dejar de caer en esa “zona gris” de lo inexplicable. Por su parte, Agamben observa que este sentimiento de culpa del superviviente es un *locus classicus*, un tópico propio de la literatura sobre los *campos*, que referiría al sentimiento de estar ocupando el lugar de quien ha muerto, lo cual podría traducirse en el apotegma “vivo, luego soy culpable” (2002: 93), culpable de no haber hecho nada para impedir la muerte de los otros, culpable, pues, de que hayan muerto en su lugar. Pero por otro lado, la vergüenza puede significar la exaltación de la supervivencia en cuanto tal, de modo que elegir vivir, en última instancia, deviene luchar por sobrevivir, lo cual termina por exaltar, a su vez, la prioridad del elemento biológico, ese “pequeño suplemento de vida” (2002: 96) que, en cuanto instinto de vida, se vincula a la reivindicación de la dignidad que emerge como sentido de la supervivencia. Sin embargo, no hay que olvidar que nos hallamos en la zona gris de la vergüenza; nada asegura que estas palabras se correspondan fidedignamente con lo sentido por los deportados. Agamben continúa indagando, y nos dice que, desde Hegel, el culpable-inocente es la figura con que la

cultura occidental moderna ha interpretado la tragedia griega y, con ella, sus discordias; allí el héroe trágico resulta ser tan inocente como culpable (2002: 100), pero Agamben observa que este modelo no ha de corresponderse con aquello experimentado por el deportado, puesto que éste “ve crecer hasta tal punto el abismo entre inocencia subjetiva y culpa objetiva, entre lo que ha hecho y aquello de que puede sentirse responsable, que no logra asumir ninguno de sus actos.” (2002: 101), lo cual hace imposible cualquier conflicto trágico en Auschwitz, o dicho de otro modo, después de Auschwitz no es posible servirse de un paradigma trágico para la experiencia ética en que sea posible la superación –nietzscheana– del resentimiento. Este fracaso de la ética del siglo veinte frente a Auschwitz tiene que ver con algo mucho más complejo y oscuro que “simplemente” no poder lograr conciliarse con la atrocidad y el horror suscitado por *lo que allí aconteció*; por el contrario, la inaudita consistencia ontológica de lo acaecido tiene que ver precisamente con que “no se puede querer que Auschwitz retorne eternamente porque, en verdad, nunca ha dejado de suceder; se está repitiendo siempre.” (2002: 105). Esta problemática dilucidada por Levi conlleva un nuevo problema ético que tenemos delante, uno que va más allá de la aceptación o del rechazo, del eterno pasado o del eterno presente, porque por tratarse de un acontecimiento que retorna eternamente, precisamente por eso es eternamente *inasumible*. “Más allá del bien y del mal no se encuentra la inocencia del devenir, sino una vergüenza no sólo sin culpa, sino, por así decirlo, sin tiempo.” (2002: 107), y podríamos agregar, sin identidad. Porque si avergonzarse significa ser entregado a lo inasumible, siendo lo inasumible eso que hay en nosotros de más íntimo, en consecuencia, el *yo* queda desarmado pero como una irreductible presencia a sí mismo en su expropiación, es decir, en la vergüenza el único contenido que tiene el sujeto es el de la propia desubjetivación, convirtiéndose así en el *testigo* del propio perderse como sujeto (2002: 110). En este sentido, Agamben llega a ofrecernos una definición provisional *para* la experiencia de la vergüenza que pone de manifiesto su carácter paradójico: “Ésta [la vergüenza] es nada menos que el sentimiento fundamental de ser sujeto, en los dos sentidos opuestos –al menos en apariencia– de este término: estar sometido, y ser soberano. Es lo que se produce en la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación, entre un perderse y un poseerse, entre una servidumbre y una soberanía.” (2002: 112).

Recordemos que en *¿Qué es un dispositivo?*, Giorgio Agamben llama “sujeto” a lo que resulta de la relación entre los vivientes y los dispositivos. En el sentido expuesto a partir del último fragmento citado, podemos observar la complejidad de esta dimensión del individuo,

quien pudiendo dar lugar a múltiples procesos de subjetivación y desubjetivación, le da a la categoría de subjetividad un carácter de diseminación que exhibe la máscara de la llamada “identidad personal”. ¿En qué consiste esta imposible coincidencia en un *yo*? ¿Quién habla cuando *se* toma la palabra? ¿Cuál es el vínculo entre el *yo* y la vergüenza, y cómo ha de ser posible en ausencia del tiempo?

Desde Immanuel Kant (1724-1804) en adelante, la filosofía moderna ha denominado *autoafcción* a la estructura originaria de la subjetividad identificándola con el *tiempo*, en tanto que en el tiempo, en cuanto forma del sentido interno, nos intuimos a nosotros mismos a través del entendimiento, pero sólo según como somos afectados por nosotros mismos; esto significa que el entendimiento actúa sobre el sujeto pasivo del cual constituye la facultad receptiva, a través de la que el sentido interno es afectado. La auténtica paradoja que Kant observa a partir de esta automodificación implícita en nuestra intuición de nosotros mismos, consiste en el hecho de que “tengamos que comportarnos con respecto a nosotros mismos como pasivos.” (2002: 114). De esto se sigue que, paradójicamente, tanto actividad como pasividad coinciden en el interior del sujeto, de modo tal que el sujeto pasivo es activo con respecto a su propia pasividad, o, dicho en otras palabras, en cuanto que el sujeto pasivo es afectado por su propia receptividad. Sin embargo, es importante no confundir esta coincidencia en el sujeto como una forma de identidad, puesto que lo que ella indica no es sino un movimiento complejo de autoafcción, en que el movimiento agente y el paciente son necesariamente inseparables, aun cuando se muestren distintos justamente en su imposibilidad de coincidir en un *yo*, que no es sino lo que se produce como *resto* de aquel doble movimiento. Es por esto que la subjetividad, constitutivamente, tiene a la vez la forma de una subjetivación y una desubjetivación. “El rubor es ese resto que, en toda subjetivación, traiciona una desubjetivación y, en cada desubjetivación, da testimonio de un sujeto.” (2002: 117). Podemos observar, pues, que la vergüenza emerge de ese constitutivo ser arrojados a una *pasividad inasumible*, consistente en la fractura entre un polo puramente receptivo y un polo activamente pasivo, pero cuya rotura nunca llega a separar absolutamente un polo del otro, sino que ambos componen una *intimidación* en la que se distinguen y confunden a la vez.

Por otro lado, el lingüista francés Émile Benveniste (1902-1976) se habría preguntado, ¿cuál es la realidad a que se refieren *yo* o *tú*? Esta pregunta y lo que desde ella se desprenderá es de suma relevancia para analizar la relación entre el *yo*, el tiempo, la vergüenza y el testimonio,

pero sobre todo para observar los efectos de la relación entre los procesos de subjetivación y desubjetivación sobre el individuo vivo; recordemos que desde todos los lugares posibles allí hacia donde nos estamos dirigiendo es a la experiencia de una vida ética en cuanto forma-de-vida, por lo tanto, el lugar hacia donde habremos de llegar es el no-lugar de la *articulación* que la *reflexión occidental*, y toda la maquinaria que le sigue, ha buscado sin cesar.

El punto de partida de este análisis es el “enunciado”. Benveniste nos dice que “yo significa ‘la persona que enuncia la instancia presente del discurso que contiene yo’” (2002: 122), de ahí se sigue que, por un lado, “yo” se define nada más que en términos de “locución”, es decir, en tanto que acto de hablar, lo cual significa que la enunciación efectivamente *tiene lugar* en un *ahora*, sólo que aquello que enuncia es la enunciación misma, es el acto mismo de hablar lo puesto ahí. En consecuencia, el individuo que pone al servicio su voz, no es quien habla, sino que es quien pone en funcionamiento la lengua, que es la que habla pero sólo a condición de que el individuo se reconozca en el acontecimiento del decir mismo. No se trata, pues, de reconocerse en aquello que se dice mediante el acto de decir, como podríamos pensar, puesto que el sujeto de la enunciación está íntegramente hecho de discurso y por el discurso, es por esto que, en el discurso, nada puede decir. Por otro lado, respecto del individuo que presta la voz, *yo* es siempre *otro*, un *yo-otro* igualmente imposibilitado para hablar en tanto que sostenido en el puro acontecimiento del lenguaje con independencia de cualquier significado. En esta inaudita presencia a sí mismo como locutor en la instancia del discurso, el *yo* emerge en el ser de una propiedad puramente lingüística, escindida del flujo de sensaciones y vivencias en el mismo instante en que las refiere en el *centro unitario* de la enunciación. Esto quiere decir que “en el presente absoluto de la instancia de discurso, subjetivación y desubjetivación coinciden de todo punto, y tanto el individuo de carne y hueso como el sujeto de la enunciación callan a la manera más acabada.” (2002: 123). Expresémoslo de otra manera: esta presencia a sí mismo como *yo* (locutor) posibilita en el viviente algo que se asemeja a un *centro unitario de imputación* de las vivencias y de los actos, es decir, es lo que garantiza la permanencia de eso que llamamos *conciencia*, en tanto que en cuanto unidad, trasciende la multiplicidad de las vivencias, generándose así la temporalidad humana, justamente por medio de la presencia a sí mismo y al mundo en el acto de enunciación. Precisamente en ello le va su consistencia a la conciencia, y es que no tiene otra consistencia sino la del lenguaje. De este modo, intentar aferrarse al presente, es decir, a la realidad del “ahora” únicamente generada por y para el discurso, es un intento marcado por una

negatividad irreductible, y el efecto que se produce a partir de la circunstancia en que el viviente se ha presenciado absolutamente a sí y al mundo en el acto de enunciación, al decir(se) “yo”, es aquel en que, actualizándose de este modo, se separa irremediamente de las vivencias y sensaciones (y por ende, de toda posible potencia) en el instante –presente– de la enunciación. La tenacidad de este fenómeno radica, pues, en que al producirse la subjetivación desde la conciencia, es decir, desde esa *intimidación* que da lugar a la *voz* enunciativa, el viviente, presenciándose, “pierde para siempre esa adherencia intacta a lo Abierto que Rilke descubría en la mirada del animal, vuelve sus ojos hacia el interior, hacia el no-lugar del lenguaje”, pero por esto mismo “el frágil texto de la conciencia [en que, por cierto, se ha fundado la filosofía y la psicología] se deshila y borra sin cesar, mostrando a plena luz la separación sobre la que está construido, la constitutiva desubjetivación de toda subjetivación.” (2002: 129). En este sentido es que Auschwitz señalaría la crisis irremediable de la propia temporalidad, en tanto que crisis de la posibilidad misma de “decidir” (asumir) la desconexión, lo cual pone de manifiesto en qué sentido, a su vez, la vergüenza se presenta como la estructura verdaderamente oculta de toda subjetividad, de toda conciencia, puesto que ésta está constitutivamente consignada a lo no asumible, a una inconsciencia (2002: 135), como diría Antonin Artaud, *en mi inconsciente es a los otros a quienes oigo*.

Si retomamos ahora la fenomenología del testimonio, lo planteado significa, a su vez, que consecuentemente el sujeto del testimonio es aquel que testimonia de una desubjetivación, pero a condición de no olvidar que esto sólo significa que no hay un sujeto del testimonio, “que todo testimonio es un campo de fuerzas recorrido sin cesar por corrientes de subjetivación y desubjetivación.” (2002: 127). En este punto Agamben señala la insuficiencia de dos tesis contrapuestas en relación con Auschwitz: por un lado, la tesis humanista que afirma que “todos los hombres son humanos”; por otro lado, la tesis antihumanista, que sostiene que “sólo algunos hombres son humanos”. Sin embargo, a partir de la fenomenología del testimonio podemos extraer algo completamente diferente: “que los hombres son hombres en cuanto testimonian del no-hombre.” (2002: 127). Esto habría que entenderlo desde la perspectiva del testigo en cuanto *resto*, en la medida en que si el hombre puede testimoniar verdaderamente de lo humano es porque la humanidad de ese hombre ha sido destruida, por lo tanto, la identidad entre hombre y no-hombre no es nunca perfecta; luego, nunca es posible destruir íntegramente lo humano. Siempre *resta* algo. En este sentido, Agamben nos dice que “el hombre es lo indestructible que

puede ser infinitamente destruido” (2002: 141) y es justamente por esto que el hombre puede *sobrevivir al hombre*, en tanto que el hombre tiene lugar en la escisión entre el viviente y el hablante, entre lo humano y lo no-humano, o dicho con mayor precisión: “*el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos.*” (2002: 141).

Observar al viviente en su desconexión con el *lógos* es, pues, una estrategia que se corresponde con la perspectiva agambeniana de la *inoperosidad*, la cual está ligada precisamente a la potencia del pensamiento, del poder hacer y el no poder hacer, del no ser y el poder no-ser: no hay esencia humana. El hombre es un ser de *potencia* que atestigua el manifestarse de una potencia de decir, potencia cuya posibilidad se da por medio de una impotencia. Esto hace que su autoridad no dependa de una verdad factual, sino más bien de la relación entre lo decible y lo indecible, entre el dentro y el fuera de la lengua (2002: 165), entre la vivencia y la esfera expresiva, en el lugar inexpresado de la expresión, en la profanación de lo improfanable, ese contagio profano, esa tarea política por venir que restituya al uso aquello que lo sagrado ha separado y petrificado (2005: 99). Es por esto que para Giorgio Agamben una subjetividad ha de producirse allí donde el viviente *se encuentra* con el lenguaje y *se pone en juego en él sin reservas* (2005: 94), exhibiendo en un *gesto* su irreductibilidad a él y dando lugar en ello a un sujeto ético, a la posibilidad de una forma-de-vida.

### 3.

#### La potencia del lenguaje.

#### Hacia el umbral del gesto como exposición política del viviente.

*¿Por qué no ir a escuchar esas vidas allí  
donde están, allí donde hablan por sí mismas?<sup>16</sup>*

Michel Foucault, 1977.

La crisis del gesto tendría lugar a finales del siglo diecinueve, justo en el momento en que una sociedad, aquella burguesa, europea e industrial, habría perdido sus gestos. Lo paradójico es que esta pérdida significa, a la vez, tanto una búsqueda obsesiva a fin de reapropiarse de lo perdido, como la constatación *paralizadora* de su pérdida. Que una sociedad pierda sus gestos quiere decir que pierde, pues, su exterioridad, y la consecuencia de ello es terminar por volcarse hacia una interioridad narrada por la literatura psicológica, psiquiátrica y neurológica, que justamente se desarrolla en este período de manera inusitada. Así lo observa Giorgio Agamben, entre la patología de la vida social desarrollada por Honoré de Balzac (1799-1859), y los estudios de Jean-Martin Charcot (1825-1893) y Gilles de la Tourette (1857-1904) en torno a los casos clínicos del andar y de la expresión corporal en general hay sólo cinco décadas; sin embargo, el derrumbe de los gestos de la burguesía fue tal que dio lugar a los que pueden leerse como síndromes del gesto naturalizados, que son la disbasia, la apraxia y la histeria<sup>17</sup>. “El mismo distanciamiento con respecto a los gestos más cotidianos que había hecho posible el método de las huellas [de Tourette] se aplica a la descripción de una impresionante proliferación de tics, movimientos espasmódicos y manierismos que no puede definirse más que como una catástrofe generalizada de la esfera de la gestualidad.” (2001: 49).

Antonin Artaud (1896-1948) habría sido *testigo* de este fenómeno. En su “obra” *La escritura y la diferencia* (1967), Jacques Derrida dedica un capítulo a la descripción de *lo único* de Artaud. “La palabra soplada” comienza así distinguiendo la indistinción entre los discursos que

---

<sup>16</sup> Foucault, Michel. (1990). *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez. Madrid: La Piqueta. P.182.

<sup>17</sup> La *disbasia* refiere a dificultades en el andar; la *apraxia* es un lapsus del movimiento que impide una correcta representación de éste, y la *histeria* en tanto neurosis que, entre otras cosas, afecta la capacidad motora, contorsionando el cuerpo.

*históricamente* habrían *comentado*<sup>18</sup> la obra de Artaud; estos son el discurso *crítico* y el discurso *clínico*. En función de poner de manifiesto precisamente aquello que Artaud pretendería destruir en su raíz, Derrida acoge el trabajo de Michel Foucault, de Maurice Blanchot (1907-2003) y de Jean Laplanche (1924-2012), quienes se habrían interrogado acerca de la unidad problemática de estos dos discursos que, en su conjunción, aun cuando disyuntiva, terminarían hablando siempre de la *obra*<sup>19</sup> y de la *locura*. Esta conjunción disyuntiva estriba en el hecho de que ambos discursos, ante el problema de la obra y de la locura –ese punto en el que no dejarían de confluir–, funcionan del mismo modo pese a ser radicalmente opuestos; *mediante* un mismo proceso, el de la “reducción”, terminarían persiguiendo el mismo *fin*, uno mediante la *reducción psicológica*, y el otro por medio la *reducción eidética*.

Para Foucault, el vínculo entre una lectura sobre las estructuras poéticas y una sobre las estructuras psicológicas consistiría en una *imposibilidad esencial y de derecho*, la cual procedería de una suerte de proximidad infinita; es decir, el desciframiento conjunto de ambas estructuras no reducirá nunca la distancia pero, a la vez, no podrán sino permanecer infinitamente próximas; “es que la *continuidad de sentido* –sostiene Foucault– entre la obra y la locura sólo es posible a partir del *enigma de lo mismo* que deja aparecer lo *absoluto de la ruptura*.” (2012: 234), lo cual da cuenta de una relación histórica que nuestra cultura histórica habría de poner en cuestión. No obstante Derrida se distancia como Foucault del concepto metafísico de historia, juzga insuficiente el modo en que Foucault ha expuesto en este marco una imposibilidad que siendo *de hecho*, es señalada como una imposibilidad *de derecho*, porque esta historicidad, nos escribe Derrida, “desde hace tiempo sustraída al pensamiento, no puede estar más sustraída que en el momento en que el comentario, es decir, precisamente el ‘desciframiento de estructuras’, ha comenzado su reinado y ha determinado la posición de la cuestión. Ese momento está tanto más ausente de nuestra memoria cuanto que no está *en* la historia.” (2012: 234).

Para Blanchot, en cambio, a partir de su obra *El libro que vendrá* (1959), se trataría de una lectura del “impoder” propio del pensamiento, en términos de que pensar es ya desde siempre

---

<sup>18</sup> Entendiendo que por “comentario” Derrida hace entrever su protesta contra la *metafísica del comentario*, autorizadora de los comentarios en tanto que desde siempre ya rige las obras comentadas (2012: 241).

<sup>19</sup> Respecto del concepto de “obra”, podemos recoger el siguiente fragmento que pone de manifiesto la distancia de Derrida respecto de cualquier dimensión que provenga de la jerarquía logocéntrica: “La historia de Dios es la historia de la Obra como excremento. La escato-logía misma. La obra, como el excremento, supone la separación y se produce en ella. Procede, pues, del espíritu separado del cuerpo puro.” (2012: 250).

no poder seguir pensando, y en este sentido, la poesía estaría ligada a esta imposibilidad, no pudiendo ser sentida su verdad si no es por debajo de la experiencia en que se sentiría verdaderamente. Sin embargo, no por ello habría que caer en el error de simplemente realizar una lectura del estado psicológico que propondría aquella experiencia, puesto que el campo del saber médico dejaría perder la singularidad del acontecimiento, convirtiéndolo en “regla” a través de formulaciones “demasiado generales”. Pero esta reducción de la reducción clínica es una reducción esencialista. Lo que Derrida pone en tela de juicio respecto de la lectura de Blanchot es precisamente que éste cae recurrentemente en la esencialidad, partiendo del hecho de que tomaría *la aventura total* de Artaud como índice de una estructura trascendental allí donde éste nunca aceptará “el escándalo de un pensamiento separado de la vida” (2012: 236), pero reposando en esa afirmación, sin aún decir más acerca de aquella no aceptación del escándalo, no llega a exponer nada que acaso pudiera dar con *lo único* de Artaud. Del mismo modo, aunque Blanchot parece intuir la posibilidad y la importancia de *lo único*, y aunque inclusive alcanzara a saludarlo, pareciera ser superado por ello como quien se desborda en el intento de decir lo indecible, o como quien, en el intento de soportar aquello que en su estructura comporta lo destinal, se sintiera sobrepasado en su capacidad receptiva para asumirlo: “Cada poeta dice lo mismo –sostiene Blanchot–, sin embargo no es lo mismo, es lo único, eso sentimos. Artaud tiene su parte propia. Lo que dice es de una intensidad que no deberíamos soportar.” (2012: 236). Y en este sentido es que regresa nuevamente a la esencialidad, en el momento en que leyendo a Artaud se llegaría a enterar que el pensar no puede sino ser trastornador, puesto que lo que se piensa es justamente lo que se aparta del pensamiento, agotándose inagotablemente en él; de ahí que para Blanchot sufrir y pensar se hallarían en un vínculo –esencial– secreto.

Por su parte, Laplanche reprocharía la interpretación de Blanchot por ser resueltamente idealista, anti-científica y anti-psicológica, de modo que, apelando al unitarismo, aspira en su teoría a “comprender en un solo movimiento su obra y su evolución [los de Hölderlin] hacia y en la locura, aunque ese movimiento esté escandido como una dialéctica y sea multilineal como un contrapunto.” (2012: 238). Sin embargo, el problema de la dualidad entre los dos comentarios se complejiza aún más en medio del propósito de la escansión dialéctica y de la multilinealidad, y para expresar esta complejidad Derrida recoge una observación de Foucault, según la cual aquella dualidad, en tanto que nunca terminaría por reducirse en cuanto tal, sólo podría aumentar la rapidez de las oscilaciones de un discurso a otro, en consecuencia de lo cual éstas tan sólo se

harían menos perceptibles. Por lo demás, Laplanche finalmente concluye que la proximidad entre la evolución esquizofrénica y la de la obra consiste en la relación, “en un caso particular, quizás único, de la poesía con la enfermedad mental” (2012: 238), de donde se sigue que la unicidad sigue siendo la de la conjunción entre los dos comentarios y no una que se dirija desde y hacia el poeta.

El punto de inflexión que, con todo, observa Derrida es aquel en que el comentario clínico y el comentario crítico, aun haciéndose reconocer en la reivindicación de su autonomía, se hacen respetar mutuamente. De acuerdo con este fenómeno, sucede que la crítica, ya sea literaria, estética o filosófica, justo allí donde pretende resguardarse contra toda reducción psico-médica, no alcanza sino el mismo resultado, sólo que por la vía del *ejemplo*. Se trata, pues, de *hacer un caso* del sentido o del *valor* la lectura de la *esencia* en el *ejemplo*, es decir: “La obra o la aventura del pensamiento vienen a dar testimonio, como ejemplo, como mártir, de una estructura, ante la cual la primera preocupación es descifrar su permanencia esencial.” (2012: 235). Podemos ya observar hacia dónde no se está dirigiendo Derrida en su *distancia* respecto de la esencialidad a la que derivarían los discursos crítico y clínico, ¿pero, hacia dónde apunta toda vez que se inquieta por un tratamiento sobre *lo único*? ¿De qué modo podría el testimoniar de Artaud no hacerse caso ejemplar para una lectura martirial, para no reducirse a la neutralización de *ese pobre Antonin Artaud*? ¿Cómo compenetrar la sorda vibración de sus gritos? ¿Cómo resistir su propia resistencia, cómo soportarla?

Por un lado, habría que tener en cuenta que el concepto de “ejemplo” aloja una equivocidad referida desde la complicidad que vincula y desvincula al discurso clínico y al discurso crítico, en que uno reduce el sentido o el valor, mientras que el otro procura restaurarlos; en este sentido, la contradicción entre ejemplaridad y unicidad es sólo aparente. Es en esta medida en que, por el otro lado, lo que Artaud nos enseña, según Derrida, es esa unidad que es anterior a la disociación, en tanto que antes de la locura y de la obra, está “la existencia de una palabra que es cuerpo, de un cuerpo que es un teatro, de un teatro que es un texto puesto que no está ya al servicio de una escritura más antigua que él” (2012: 240), de modo que la apariencia de aquella contradicción tiene lugar precisamente en lo que constituiría la resistencia misma de Artaud, la resistencia a las exégesis clínica y crítica que, en medio de *su aventura*, significan una radical protesta contra la historia de la metafísica dualista que no deja de escindir entre cuerpo y

alma, entre palabra y existencia. Es así como “Artaud ha querido prohibir que su palabra lejos de su cuerpo le fuese soplada.” (2012: 241).

Esta *sustracción* es la que realizaría cualquier “comentador”, quien re-conocería la palabra para *ponerla ahí*, ya sea en el orden de la verdad esencial, o bien, en el orden de una estructura psicológica, o en cualquier otro tipo de orden que no sea el propio cuerpo del cual la ha hecho caer, porque “Artaud sabía que toda palabra caída del cuerpo, que se ofrece para ser oída o recibida, que se ofrece como espectáculo, se vuelve enseguida palabra robada. Significación de la que soy desposeído porque es significación.” (2012: 241). En este sentido, el *robo* constituye la estructura del ejemplo en cuanto tal, es decir, en cuanto circunscrito en aquel *saber primero* desde el cual se re-conocería cualquier palabra, por ello, siempre caídas.

Artaud ha querido –afirma Derrida– que fuese soplada la maquinaria del apuntador. Hacer volar en pedazos la estructura del robo. Para eso hacía falta, en un único y mismo gesto, destruir la inspiración poética y la economía del arte clásico, singularmente del teatro. Destruir del mismo golpe la metafísica, la religión, la estética, etc., que soportaban a aquéllas y abrir así al Peligro un mundo en el que la estructura de la sustracción no ofrece ya ningún abrigo. Restaurar el Peligro despertando la Escena de la Crueldad. (2012: 242).

¿Cómo llevaría a cabo Artaud ese *único y mismo* gesto echado en falta? ¿En qué consiste un *gesto*, que, en cuanto tal, tendría la potencia de *destruir* las estructuras histórico-metafísicas que soportan la estructura de la sustracción? *¿Qué es el gesto?*

Giorgio Agamben, en un texto llamado “Notas sobre el gesto” de *Medios sin fin*, acoge una observación de Marco Terencio Varrón (116 a.c-27 a.c) escrita en *De lingua latina*, donde si bien inscribe el gesto dentro del marco de la acción, lo hace distinguiéndolo del actuar [*agere*] y del hacer [*facere*]:

Es posible, en efecto, hacer algo sin actuar, como el poeta que hace un drama pero no actúa (*agere*, en el sentido de “desempeñar un papel”); a la inversa, en el drama, el actor actúa pero no lo hace. Análogamente el drama es hecho (*fit*) por el poeta, pero no es objeto de su actuación (*agitur*); ésta corresponde al actor, que no lo hace. De manera diversa, el *imperator* (el magistrado investido con el poder supremo), con respecto al cual se usa la expresión *res*

*gerere* (llevar a cabo algo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir por completo su responsabilidad), no hace ni actúa, sino *gerit*, es decir soporta (*sustinet*).<sup>20</sup> (2001: 53).

Podemos observar que la primera característica del gesto es que, por medio de él, no se produce ni se actúa, sino que *se asume* y *se soporta*. Esto significa para Agamben que el gesto de por sí abre la esfera del *éthos*, propia, por excelencia, de lo humano. Pero entonces se pregunta el filósofo italiano, ¿de qué modo es asumida y soportada una acción?, porque ya hemos visto, en el capítulo anterior, la complejidad, o más bien, la imposibilidad del asumir en el ámbito del ser-en-el-lenguaje desde el hablar de la lengua. ¿De qué modo entonces una *res* pasa a ser una *res gesta*? O dicho en otras palabras, ¿de qué modo algo, un simple hecho, puede llegar a transformarse en algo llevado a cabo, esto es, en un acontecimiento?

La distinción de Varrón entre *facere* y *agere*, nos señala Agamben, proviene de Aristóteles, que en un mentado pasaje de su *Ética a Nicómaco* los opone de la siguiente manera, sin incluir, por supuesto, la dimensión del gesto: “El género del actuar (de la *praxis*) –dice Aristóteles– es distinto al del hacer (de la *poiesis*)... Porque el fin del hacer es distinto del hacer mismo; pero el de la *praxis* no puede serlo, pues actuar bien es en sí mismo el fin.”<sup>21</sup> (2001: 54). A partir del examen de este fragmento emerge un planteamiento central para continuar la caracterización del gesto, y es que si la *poiesis*, tal como lo observa Agamben, es un medio con vistas a un fin, y la *praxis* es un fin sin medios, habría que concluir que “el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta [en cambio] unos medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines.” (2001: 54).

Podría decirse, pues, que aquí el gesto es ahora el del movimiento sustractor: en tanto que movimiento, el gesto tiene en sí mismo su fin. En este sentido es que el gesto *se asume* y *se soporta*, el mismo en que se abre la esfera del *éthos*, en cuanto que el hombre aparece en su ser-en-un-medio, en un medio *irrumpido* en su mismo ser-medio por la potencia del gesto, exhibiendo así, y sólo así, el gesto, y logrando hacer en ello que una simple *res* se transforme en una *res gesta*.

---

<sup>20</sup> En *Di lingua latina*, VI, VIII, 77, como lo indica Agamben.

<sup>21</sup> En *Ética Nicomáquea*, VI, 11, 40b, según la referencia de Agamben.

Ahora bien, si “*el gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal.*” (2001: 54), y si entendemos por “palabra” el *medio* de la comunicación, entonces la exhibición de una palabra no significa que para ello debamos contar con un plano más elevado (o con un saber primero) a partir del cual sólo entonces la palabra pudiera ser objeto de comunicación (o de comentario). Más bien, la exhibición de la palabra no consiste sino en *exponerla sin trascendencia* alguna en su carácter medial. “El gesto es, en este sentido, comunicación de una comunicabilidad.” (2001: 55). Dicho de otro modo, como el gesto no tiene *nada que decir*, puesto que no es algo que pueda *enunciarse* bajo proposiciones, aquello que exhibe el gesto es el ser-en-el-lenguaje del hombre como pura medialidad; por lo tanto, es el gesto de justamente no conseguir encontrarse en el lenguaje.

Siguiendo esta vía, si retomamos de nuestro segundo capítulo el concepto de *testigo* en cuanto *resto* que *testimonia* de una desobjetivación, entendiendo, consecuentemente, el *testimonio* como un *campo de fuerzas* recorrido por corrientes de objetivación y desobjetivación, entonces podríamos reafirmar que Antonin Artaud habría sido testigo de su época y, por lo tanto, habría sido testigo de la catástrofe del gesto.

Allí donde Blanchot entendía el “impoder” como la imposibilidad esencial al pensamiento, según la cual, como decíamos, pensar es ya desde siempre no poder seguir pensando, Artaud no lo entiende como la simple impotencia o la esterilidad del “nada que decir”, sino que, muy por el contrario, es la inspiración misma, es, en palabras de Derrida, “la fuerza de un vacío –como lo expresaría Artaud en sus cartas a Jacques Rivière–, torbellino del aliento de alguien que sopla y aspira hacia sí, y que me sustrae aquello mismo que deja llegar a mí y que yo creo poder decir *en mi nombre.*” (2012: 242). De este modo, el impoder es para Artaud precisamente la *irrupción positiva* de una palabra en cuanto que fecundidad de *otro* aliento, sin saber de dónde viene ni quién la habla. No se trata, pues, de la ausencia de la palabra, sino de la *irresponsabilidad radical* como potencia y como origen mismo de la palabra.

La conciencia de la palabra, es decir, la conciencia sin más, es lo no-sabido del que habla en el momento y en el lugar en que profiero la palabra. Esta conciencia es, pues, también una inconsciencia (“En mi inconsciente es a los otros a quienes oigo”, 1946), contra la que habrá que reconstituir otra conciencia que, esta vez, estará cruelmente presente a sí misma y que

se oirá hablar. Esta irresponsabilidad no le corresponde definirla ni a la moral, ni a la lógica, ni a la estética: es una pérdida total y originaria de la existencia misma. (2012: 243).

Poniendo en juego de este modo los mismos conceptos producidos por la maquinaria, sustrayéndolos de su propia sustracción, desarticulándolos en el momento en que los exhibe, en que los pone en evidencia, en que los profana para devolverles su uso común desacralizado, podría decirse que Antonin Artaud habría hallado la clave de la estrategia para hacerles frente a los dispositivos de poder casi medio siglo antes de que la problemática fuera instalada sistemáticamente ante nosotros. Así es como llegó a observar la vida como “esa especie de frágil e inquieto foco al que no afectan las formas. Y si hay todavía algo infernal y verdaderamente maldito en este tiempo es el demorarse artísticamente en las formas, en vez de ser como los condenados al suplicio de ser quemados que lanzan señales desde sus hogueras.”<sup>22</sup> (2012: 246). Diagnosticado de esta manera el escenario epocal, Artaud resolvería reducir la diferencia entre la “fuerza de vida” y la forma, porque, como lo expresaría Derrida tomando la pluma de Artaud, “si mi palabra no es mi aliento, si mi letra no es mi palabra, es que ya mi aliento no era mi cuerpo, que mi cuerpo no era ya mi gesto, que mi gesto no era ya mi vida.” (2012: 246).

Vale decir entonces, que una forma-de-vida no es sino un gesto-de-vida, donde la vida no es ubicada ya ni dentro ni fuera del discurso, sino que más bien se halla en el *umbral*, allí donde la vida no puede ser poseída, ni representada, ni dicha, dando lugar en ello a la posibilidad de una vida ética justamente en cuanto que *gesto-borde inexpresivo* de una forma-de-vida, gesto-borde desde el cual se testimonia la puesta en juego de la subjetividad en tanto *lugar vacío* del testigo. Pero precisamente porque el sujeto es lo que resulta de esta puesta en juego, no resulta ser sino el gesto no lingüístico de su ser-en-el-lenguaje, y es de este modo en que *el viviente es capaz de exhibir en un gesto su irreductibilidad al lenguaje*. Expresándolo desde otras palabras: en tanto que el *viviente* es capaz de constituir su vida en cuanto *potencia*, esto es, en tanto que es capaz de *asumir* y *soportar* su propia posibilidad de vivir en la re-lación de sus múltiples formas de vida en el contexto inseparable de una forma-de-vida, mediante la *experiencia de pensar* muy de otro modo, posibilitando en ello el nexo irreductible entre la vida política y la nuda vida, así como también el vínculo entre el intelecto y el *carácter potencial de la vida*, siendo el *gesto*, por cierto, la *exposición* de éste, se abre, pues, su *vida*, la vida así, con todas sus “letras recuperadas”, a la esfera del *éthos*, que

---

<sup>22</sup> Así lo habría expresado en “El teatro y la cultura”, prefacio de *El teatro y su doble* (1938).

es el lugar de un *cuerpo a cuerpo con el poder*. Dado el *caso* contrario, el caso en que el viviente simplemente es reducido a su ser-en el lenguaje de una lengua que por sobre todo resulta ser históricamente operativa, su vida terminaría por serle sustraída de su cuerpo, o expresado cabalmente, su vida, ya separada, es *puesta abí* al servicio de la *operosidad* de la máquina de poder, convirtiéndose así en un *ejemplar* cuya vida deviene simple y puramente una realidad lingüística, y cuya singularidad, por lo tanto, sólo puede ser definida en el momento en que la *voz* la ha producido precisamente para vociferarla, sólo que ocultando el secreto de su condición de *excepción*, es decir, ocultando que se sirve de ella para continuar modelando la pertenencia (inclusión-exclusiva) de toda vida *abandonada* a la *normalidad* producida secularizadora y soberanamente. Frente a la problemática descrita, el *gesto* es, pues:

El nombre de esta encrucijada de la vida y del arte, del acto y de la potencia, de lo general y lo particular, del texto y de la ejecución. Es un fragmento de vida sustraído al contexto de la biografía individual y un fragmento de arte sustraído a la neutralidad estética: praxis pura. Ni valor de uso ni valor de cambio, ni experiencia biográfica ni acontecimiento personal, el gesto es el reverso de la mercancía, que deja que se precipiten en la situación los ‘cristales de esta sustancia social común. (2001: 68).

Y posibilita el gesto esta *precipitación* justamente en tanto que, en cuanto tal, es lo que hay de más común en el hombre: es la exposición de la potencia que dice el ser-en-el-lenguaje del viviente, sólo que sin decirlo, en la medida en que lo inexpressado es el propio ser-en-el-lenguaje del viviente; en congruencia con ello, siendo esta *medialidad sin fin* exhibida en la gestualidad pura, siendo el *afuera* del propio lenguaje, entonces el acontecer de la potencia hace que *uno sea* al mismo tiempo *cualquiera sea*. De ahí se sigue que “*la política es la esfera de los puros medios; es decir de la gestualidad absoluta e integral de los hombres.*” (2001: 56).

Pero puesto que *la exposición es el lugar de la política* (2001: 80), es importante pensar cómo se las ha el hombre en éste su estar en lo abierto. Observa Agamben, en el capítulo “El ser especial” de *Profanaciones* (2005), que de la naturaleza insustancial de la *imagen* derivan dos características: por un lado, se trata de un ser de generación continua, lo cual significa que la imagen es engendrada en cada instante según el movimiento de quien la contempla; por otro lado, al no ser determinable, la imagen sólo puede medirse en términos de especies, modos de ser y hábitos, y “esto –la capacidad de referir sólo a un ‘hábito’ o a un *éthos*– es el sentido más

interesante de la expresión ‘ser en un sujeto’. Lo que es en un sujeto tiene la forma de una especie, de un uso, de un gesto. No es nunca cosa, sino que es siempre y solamente una ‘especie de cosa.’” (2005: 72). Así, la imagen es un ser cuya esencia es la de ser una *especie* [*species*], una visibilidad o una apariencia<sup>23</sup>, de manera que un *ser especial* [*specialis*]<sup>24</sup> es aquel cuya esencia coincide con su darse a ver, con su especie (2005: 73). También nos recuerda Agamben que los medievales habrían llamado a la especie *intentio*, intención, es decir, la tensión interior [*intus tensio*] de cada ser. “La especie, en este sentido, no es otra cosa que la tensión, el amor con el cual cada ser se desea a sí mismo, desea perseverar en el propio ser, comunicarse a sí mismo.” (2005: 74). En este sentido, el ser especial es el *ser común*, y este ser común es “algo así como” (una *especie* de) la imagen o el rostro de la humanidad.

El *rostro*, sostiene Agamben, es ante todo pasión de la revelación, pasión del lenguaje, exposición del *afuera* mismo; es sólo *comunicabilidad*, de manera que “caminar en la luz del rostro significa *ser* esta apertura, padecerla.” (2001: 79). ¿Pero en qué consiste este padecimiento? Al ser el rostro el resultado de la transformación que el hombre ha ejercido sobre la naturaleza en su intento de *apropiarse* de la apertura que lo caracteriza mediante el lenguaje, el hombre, pues, termina por recaer permanentemente en la *tragicomedia de la verdad* en cuanto que abierto a lo político. Esta tragicomedia consiste en el hecho de que el rostro descubre sólo en la medida en que oculta y, asimismo, sólo oculta en la medida en que descubre, de donde se sigue que el aparecer, allí donde habría de significar su revelación, se convierte para el hombre en una apariencia en la cual ya no puede reconocerse. Sin embargo, puesto que el hombre no tiene por qué ser ninguna esencia ni ninguna naturaleza, *su condición es la más vacía e insustancial*, y en este sentido es que el rostro es sólo el lugar de esta verdad, de *la verdad*, el hecho de no ser otra cosa que rostro (2001: 81). De ahí que “la verdad, el rostro, la exposición son hoy objetos de una guerra civil planetaria, cuyo campo de batalla es la vida social entera, cuyas tropas de asalto son

---

<sup>23</sup> Agamben realiza un rastreo etimológico en que el término *species* (apariencia, aspecto, visión) deriva de una raíz que significa mirar, ver, y que se encuentra en: *speculum* (espejo), *spectrum* (imagen, espectro), *perspicuus* (transparente), *speciosus* (bello, que se da a ver), *specimen* (espécimen, ejemplo), *spectaculum* (espectáculo). (2005: 73). Observar esta serie de derivaciones resulta central para la reflexión en torno a lo que a continuación el filósofo italiano llamará “la tragicomedia de la apariencia”.

<sup>24</sup> Aquí consideramos importante observar que etimológicamente “especie” [*species*] refiere a lo común, mientras que “especial” [*specialis*] refiere a lo que se diferencia de lo común, a lo único; por lo tanto, si el *ser en un sujeto* tiene la forma de una especie, y la imagen es el *ser* cuya esencia es la de *ser una especie*, referir a un *ser especial* sería equivalente a referir a una “especie especial” (aquí la coincidencia esencial), de donde se sigue que el “ser especial” es lo “común-único”, es decir: el ser común (el ser especial, el rostro) vendría a ser ese amor con el que cada ser se desea a sí mismo, sería la exhibición de lo único en lo común, en la medialidad pura, su coincidencia.

los *media*, cuyas víctimas son los pueblos de la tierra” (2001: 82), ya que tanto los políticos como los publicitarios, todo *mediócrata*, habría comprendido el carácter insustancial del rostro efectuando sobre él su control oculto al transformar la exposición en un *valor* que se acumula a través de las imágenes y de los *media*. El problema que radica en esta (im)posibilidad de la exposición política del hombre entonces puede explicarse de la siguiente manera:

Si se elimina el intervalo [aquel que surge entre la percepción de la imagen en el espejo y el reconocerse en ella], si nos reconocemos sin habernos desconocido y amado –aunque sea por un instante– en la imagen, eso significa ya no poder amar, creernos dueños de la propia especie y coincidir en ella. Si se dilata indefinidamente el intervalo entre la percepción y el reconocimiento, la imagen es interiorizada como fantasma y el amor cae en la psicología. (2005: 74).

Y es precisamente este intervalo, este lugar vacío, donde la política se podría manifestar como la pura comunicabilidad en que el rostro humano emerge como tal, es justo este espacio, decimos, el que los políticos y los *mediócratas* se esfuerzan por mantener bajo control, separándolo en una esfera que garantiza que la comunicabilidad sea simplemente incomunicable, inaprensible, que no tenga, pues, lugar para su manifestación. Y es que lo especial tiende siempre a ser reducido a lo personal, y éste, a lo sustancial, a una identidad; operada así la separación de la comunicabilidad en una esfera autónoma, lo especial se transforma en espectáculo, es decir, en la separación del ser genérico, de aquel ser especial que “es, de hecho, un ser –una cara, un gesto, un acontecimiento– que, sin parecerse a *alguno*, se parece a *todos* los otros.” (2005: 76).

Cabe señalar, no obstante, que el rostro no coincide con la cara, ni siquiera es algo que la trascienda; más bien, el rostro es la exposición de la cara en su *desnudez*, la desnudez de asumirse y de soportarse sólo en cuanto que rostro humano, es decir, en cuanto que única posibilidad verdaderamente humana de apropiarse, pero de apropiarse justamente la impropiedad como tal, de exponer en el rostro la propia impropiedad, el propio *afuera*, la “indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior” (2001: 85-86). Es decir, en el rostro el hombre, a la vez que cuenta con todas sus propiedades, aquellas que lo caracterizarían, no se identifica esencialmente con ninguna de ellas, puesto que el carácter no es más que la mueca del rostro, la mueca inexpresiva de la propia identidad *muda*. En este sentido, captar la verdad del rostro significa “aprehender no la *semejanza*,

sino la *simultaneidad* de las caras, la inquieta potencia que las mantiene juntas y las une.” (2001: 85).

Encontramos en *La imagen mariposa* (2006) de Georges Didi-Huberman (1953) una forma de expresar el problema de la aparición –que deviene el problema de la apropiación– en otros términos:

De repente, algo aparece. Por ejemplo: una puerta se abre, una mariposa pasa batiendo sus alas. Basta con esta nada. El pensamiento ya adviene el peligro. Para empezar, corre el riesgo de equivocarse creyendo apropiarse de lo que acaba de aparecer y absteniéndose de considerar lo que viene luego, que no es sino desprendimiento, desaparición. Porque es un error creer que una vez *aparecida*, la cosa *está*, permanece, resiste, persiste tal cual en el tiempo. (2007: 9).

Éste si bien es un error del hombre pensarlo así, es ante todo la voluntad de la política totalitaria moderna, una voluntad de autoapropiación total, en tanto que lo impropio impone su dominio en una voluntad de falsificación y de consumo, a la vez que lo propio pretende alejar de sí toda impropiedad (2001: 84). El *umbral*, pues, no le es conveniente a sus *fines*. ¿Pero cuáles serían los fines de la política contemporánea? ¿Cómo se manifestará la política por venir, cuál será su rostro?

En un texto llamado “Notas sobre la política” de *Medios sin fin*, Giorgio Agamben traza las líneas del lugar de la política que viene, según el cual la problemática central que el pensamiento por venir tendrá que encarnar es la del *fin de la historia*. Si bien Agamben observa la posibilidad del restablecimiento de una filosofía política, lo hace precisamente desde la caída del Partido comunista soviético y del dominio del Estado democrático-capitalista, en tanto supresores, por un lado, del estalinismo y, por otro, del progresismo y el Estado de derecho. Sin embargo, podría decirse que quedando así relativamente abierto un espacio de donde pudiera emerger una filosofía política a la altura de nuestro tiempo, los efectos de la “‘gran transformación’ que impulsa uno tras otro a los reinos de la tierra (repúblicas y monarquías, tiranías y democracias, federaciones y Estados nacionales) hacia el Estado espectacular integrado (Debord) y el ‘capital-parlamentarismo’ (Badiou), que constituyen el estadio extremo de la forma de Estado” (2001: 93), se corresponderían con el experimento generalizado de la política contemporánea donde toda creencia, institución, ideología, identidad, comunidad, devienen

realidades sujetas a una absoluta desarticulación y, por tanto, a su vaciamiento. Acorde a esta lectura, Agamben sitúa al Estado en su decadencia, pero no se trata de cualquier decadencia, sino de una que en su propio vacío alberga aún la estructura de soberanía y de dominio que conforma a la sociedad bajo la condición de un movimiento masivo de consumo y de una *producción* del “bienestar” (2001: 96), lejos, pues, de la “vida feliz” sobre la cual se habría de fundar la filosofía política, una vida que “haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno.” (2001: 97). En este sentido es que Agamben piensa que el problema del fin de la historia hegeliano-kojeviano, y también aquel que desde la perspectiva heideggeriana, aun cuando más próxima, significa el ingreso en el *Ereignis* como fin de la historia del ser, implica la necesidad de alcanzar la capacidad de pensar *a la vez* tanto el *fin de la historia* como el *fin del Estado*, puesto que “pensar la extinción del Estado sin el cumplimiento del *telos* histórico es tan imposible como pensar un cumplimiento de la historia en el que permaneciese la forma vacía de la soberanía estatal.” (2001: 94). Ambas tesis habrían sido el resultado del problema originalmente tratado (y experimentado todavía históricamente). No obstante, el argumento de Agamben se dirige a contener el hecho de que la historia expropia al viviente de su naturaleza humana, pero justamente en ello consistiría el giro de la apropiación del *telos* histórico, en la medida en que “la misma historicidad anárquica que, permaneciendo presupuesta, ha destinado al hombre como ser viviente a las diversas épocas y culturas históricas, debe ahora venir *como tal* al pensamiento, es decir, que el hombre ha de apropiarse [en su naturaleza] ahora de su mismo ser histórico, de su misma impropiedad [el lenguaje].” (2001: 95).

Es así como *el experimento de la potencia del pensamiento* no concierne sino a un *acontecimiento* del lenguaje, es la única experiencia material posible del *ser genérico*, de modo que lo cuestionado ahora en la experiencia política es el propio ser-en-el-lenguaje en cuanto medialidad pura. De ahí que la política (*im*)*propiamente* es para Agamben “la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humanos.” (2001: 99). De esta manera, podría decirse que el *rostro* de la política por venir logra su expresión justamente en el *experimentum* del acontecimiento del lenguaje, allí donde, profanándolo, el uso libre y común del lenguaje permanece en el *afuera* de cualquier dialéctica entre lo propio y lo impropio, es decir, en el afuera del secreto del poder.

Sed sólo vuestro rostro –nos exhorta Giorgio Agamben–. Id al umbral. No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o propiedades, no permanecáis por debajo de ellas, sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas. (2001: 86).

**Consideraciones finales:**  
**Del cuerpo a cuerpo cotidiano.**

Alice Howland, una destacada lingüista de cincuenta años y profesora de la Universidad de Columbia, es la personaje principal de la película *Still Alice* (2014). Reconocida en el mundo académico internacional sobre todo por la publicación de su libro *De neuronas a sustantivos*, se presenta en una conferencia para exponer los resultados de su estudio en torno a la adquisición del lenguaje. Paradójicamente, antes de dar cuenta de su tesis, advierte que esto “puede parecer que forma parte de la *gran tradición académica* de saber más y más sobre menos y menos hasta que sabemos todo acerca de nada”. En medio de la formalidad de la risa en el auditorio, sin embargo, sostiene que espera *convencerlos* sobre el hecho de que la esencia misma de la *comunicación* es la relación entre memoria y computación, lo cual es posible de ser observado en la información que se obtiene a partir de la retención de palabras de un determinado idioma. Lo paradójico es, pues, que en los años que se seguirán de este evento, ella misma habrá tenido que luchar para convencerse de que los resultados que exitosamente habría alcanzado en su carrera académica no hubieron alcanzado el mismo éxito en su experiencia vital. En todo caso, el problema no se resolverá por medio del convencimiento. En el instante sucesivo a aquella advertencia performática, Alice experimenta el primer síntoma de lo que será su Alzheimer de inicio temprano. “Es como si algo se saliera de mí. Sé lo que estoy sintiendo ¡Sé lo que siento! Y se siente como si mi cerebro estuviera muriendo, y todo por lo que he trabajado en mi vida se esfuma. ¡Se está esfumando...!”; grita Alice llorando desesperada cuando intenta expresarle a su marido lo que le pasa, eso que en su estar pasando le va quitando el recuerdo de lo que objetivamente pasó, y que a su vez le va dejando como resto el *espacio vacío* del tejido de su historia subjetiva.

“En mis días buenos –le confidencia Alice a su hija Lydia– casi parezco una persona normal. Pero en mis días malos, siento que no puedo encontrarme”. Este *desencuentro* resulta significar para Alice una experiencia “anormal” de *sí misma*, en cuanto a que realmente no logra “identificarse”, y es un fenómeno que se manifiesta como algo que le ocurre precisamente a causa del olvido del lenguaje: “Siempre he sido definida por mi intelecto, mi lenguaje, mi elocuencia, y ahora a veces puedo ver las palabras frente a mí pero no puedo alcanzarlas y no sé quién soy y no sé qué es lo próximo que perderé”.

Ante el *terror* al olvido, que es el terror a la pérdida, terror a la *indignidad humana*, terror *infundido* por la necesidad de tener que saberse siempre *alguien*, y en el mejor de los casos, alguien siempre el Mismo, Alice siente que tiene dos posibilidades: opta por la muerte, cuando aún le queda *conciencia* para evaluar lo que le está pasando; entonces decide grabarse un video donde *se habla a sí misma*, “hola Alice, yo soy tú”, y se/le dice que si no es capaz de responder a la pregunta, “¿cuál es el nombre de tu hija mayor?”, entonces debía buscar en tal cajón, tales pastillas, y tomarlas todas, porque eso es lo que merecen (ambas) como resultado de la vida exitosa que tuvieron laboral, social y familiarmente. Pero por el otro lado, habiendo olvidado la grabación de este video, simplemente Alice opta por *sobrevivir* mediante el *juego*, aprendiendo “el arte de perder cada día”, aun cuando ello se le presenta como el *infierno* mismo, y así se dispone a aprender a “vivir el momento”, lo cual, de hecho, es todo lo que puede vivir.

Habiendo progresado ya su enfermedad, Alice prácticamente había perdido las palabras. Sólo contaba con un silencio movido por múltiples imágenes que exponían un ulterior contacto con la naturaleza, la imagen del viento agitando los vegetales, del oleaje en la costa marina, de la risa y el bamboleo pueriles, la imagen de los abrazos y las caminatas con su madre y con su hermana que habrían fallecido en un accidente cuando ella tenía dieciocho años, imágenes que expresan ante todo sensaciones, *aparición*, fragilidad. Como diría Didi-Huberman, “una puerta no se abre sino para cerrarse en un momento u otro; una cosa, una mariposa, no aparece sino para desaparecer al instante.” (2007: 9).

En su cuello suspendido un collar. Cuando pequeña había aprendido en el colegio que las mariposas no viven sino menos de un mes; su tristeza, la tristeza de una niña, la de la imaginación interrumpida, la tristeza, fue tal que su madre le regaló un collar de mariposa para que Alice recordara que pese a la brevedad del tiempo en que viven, *la vida de las mariposas es hermosa*. Asimismo, la vida de Alice habría alcanzado la forma de un batir de alas, de un *latido* en que el ser y el no-ser van cogiendo el ritmo. Un día, cualquier instante para Alice, su hija Lydia hizo una lectura de la obra *Angels in America* (1993), de Tony Kushner: “(...) Las almas se elevaban de la tierra a gran distancia, las almas de los muertos, de gente que había perecido por hambruna, por la guerra, por la plaga, y flotaban como paracaidistas que iban al revés, con las extremidades torcidas virando y girando. Y las almas de los fallecidos unían sus manos, se sujetaban de los tobillos y formaban una red. Una enorme red de almas. Las almas eran moléculas

de oxígeno de tres átomos de la materia del ozono. El borde exterior los absorbió y fue reparado. Porque nada se pierde para siempre. En este mundo hay un progreso doloroso, anhelamos lo que dejamos atrás y soñamos lo que vendrá. Al menos es lo que pienso”. Alice habría prestado atención a la lectura de Lydia, como sintiéndose tocada por ésta, y ella le pregunta si le gustó, recibiendo por respuesta nada más que un balbuceo, un intento de decir algo en medio de una mirada fija y una leve sonrisa. “¿Sobre qué era?”: “*Amor*”.

Si hay algo con lo que Alice nunca dejó de contar, primero *dentro*, y luego *ante* su propia pérdida, en el *afuera*, fue justamente el *amor*, el deseo de perseverar en su propio ser. Pero lo que ella experimenta en relación con su lenguaje verdaderamente no es la *pérdida*. Sus palabras no le fueron sopladadas del cuerpo. Sus palabras aparecen como la música, como el ritmo que vive de la agitación, del palpito, y mueren más o menos de lo mismo (2007: 10). Como una mariposa, la vida de Alice exhibe “sus formas como si se tratase de ‘energías visibles’ —energías de la aparición y del deseo, es decir, de la muerte.” (2007: 12). Su vida errante —*hermosa*— no da más lugar a determinaciones; su “muerte” da lugar a un puro sentir.

Pero precisamente porque el sentir es también históricamente afectado y trastocado por el lenguaje, por la *voz*, por cualquier dispositivo de poder, pensar en la posibilidad de un *experimentum*, de la experiencia de un pensar en potencia común, es decir, de un pensar muy de otro modo, implica necesariamente la experiencia de un sentir asimismo muy de otro modo. Porque, ¿dónde el destello de la aparición? No es tanto más en el pensar que en el sentir. Pensar en la posibilidad de la recuperación del cuerpo (del cuerpo de la palabra), del *cuerpo vivo*, es también pensar en la recuperación del sentir, del existir sensiblemente.

Un experimento como el descrito por Giorgio Agamben, en términos de la única experiencia material posible del *ser genérico*, no puede obviar (y no lo hace) que allí, en el mismo instante donde éste logre pensar con atención renovada, ha de encarnarse en su propio pensar, ha de encarnarse en la propia potencia común de su pensar, ha de encarnarse en su gesto, excarnándose. Dejarse irrumpir, en tanto que ser-en-un-medio, por la potencia del gesto significa asumirse, atraerse a sí, y soportarse, llevarse a sí: Desear. Pero el deseo no puede tampoco extraviarse en las múltiples direcciones que la voz secretamente vocifera; el deseo ha de ser la sorda vibración del latido, el grito mudo del habla, el goce *pleno* de la vida de este mundo. Y el

deseo así recuperado, sin embargo, ha de ir recuperándose necesariamente en lo cotidiano, de donde se sigue que toda lucha sólo es verdaderamente tal si tiene lugar en el cuerpo a cuerpo cotidiano con el poder.

La exhibición de una pura comunicabilidad expuesta en estos términos, expone, pues, la *posibilidad* de que en ella el viviente sea capaz de apuntar hacia la máquina de poder, y desde todas las mesetas abiertas al Peligro, soplarla, necesariamente, día a día.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer, II, II*. Trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y María Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

\_\_\_\_\_. (1998). *Homo Sacer I. El poder y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

\_\_\_\_\_. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

\_\_\_\_\_. (2002). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

\_\_\_\_\_. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

\_\_\_\_\_. (2005). *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

\_\_\_\_\_. (2011c). “¿Qué es un dispositivo?”. Trad. Roberto J. Fuentes Rionda. En: Revista *Sociológica*. México. Año 26. N° 73. Mayo-agosto. Pp. 249-264.

Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Casanova P., Carlos. (2011a). “*Potentia potentiae. Praxis sin fin*”. En: *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Ed. Rodrigo Karmy Bolton. Santiago: Escaparate. Pp. 37-82.

Castro, Edgardo. (2011b). “El concepto de vida en Giorgio Agamben”. En: *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Ed. Rodrigo Karmy Bolton. Santiago: Escaparate. Pp. 83-111.

Derrida, Jacques. (1971). *De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (2012). *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.

Didi-Huberman, Georges. (2007). *La imagen mariposa*. Trad. Juan José Lahuerta. Barcelona: Mudio & Co.

Heidegger, Martin. (2000). Carta sobre el humanismo. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. (1997). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria.

