



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

“¿Qué significa vivir políticamente?”

Biopolítica, comunidad y forma-de-vida en Giorgio Agamben”

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Eduardo Peñafiel Lancellotti

Profesor guía:

Dr. Rodrigo Karmy Bolton

Santiago, 2021.

Calificaciones.

Dedicatoria.

A mis nonnos, Carmen Gloria y Miguel.

Agradecimientos.

A Rodrigo Karmy, por su generosidad al dirigir esta tesis.

A los profesores Félix Duque e Iván de los Ríos, por su acogida en la
Universidad Autónoma de Madrid.

A mi familia, por todo su apoyo, siempre.

A Isidora, por acompañarme mientras escribía esta tesis.

Tabla de contenidos.

| | |
|---|-----|
| Resumen. | vii |
| Introducción. | 01 |
| Capítulo I. Actuar políticamente. | 09 |
| 1.1 Politización de la vida, biopolítica. | 09 |
| 1.2 Soberanía y excepción. | 13 |
| 1.3 Producción de nuda vida. | 28 |
| 1.4 Política de la indiferencia. | 34 |
| Capítulo II. Clivajes. | 39 |
| 2.1 Sobre la potencia. | 39 |
| 2.2 Inoperosidad. | 49 |
| 2.3 Común, comunidad, cualsea. | 57 |
| 2.4 Inmanencia... | 64 |
| Capítulo III. Vivir Políticamente. | 77 |
| 3.1 Ontología, uso. | 77 |
| 3.2 Forma-de-vida. | 84 |
| Conclusión. | 105 |
| Bibliografía. | 114 |

Índice de ilustraciones y cuadros.

Resumen.

El presente trabajo analiza la relación entre vida y política en la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben, con énfasis en el concepto de forma-de-vida.

Este concepto, al que dedica el tomo final de la serie “Homo sacer”, titulado “El uso de los cuerpos”, ha sido enunciado en puntuales ocasiones a lo largo de su obra, aunque supone una constante discusión y una suerte de corolario al desarrollo de las investigaciones precedentes.

Con este objetivo, este escrito entrelaza tres registros fundamentales en la amplia obra que lleva su firma. En primer lugar, un análisis de la cuestión del actuar políticamente, a través del análisis de conceptos rectores, como biopolítica, soberanía y nuda vida, en donde se expone, no un corpus teórico o doctrinario, sino más bien un campo de tensiones sobre las que se busca repensar la vigencia de ciertas interpretaciones.

En segundo lugar, se analizan algunos conceptos como potencia, inoperosidad, común, comunidad, inmanencia, definidos aquí como clivajes desde los que se abre la interpretación más propia del pensamiento de Agamben.

Finalmente, se analiza el concepto de forma-de-vida y la articulación que provee, desde la ontología política, en vistas a qué significa vivir políticamente.

“La *forma-de-vida* no está más allá de la *nuda* vida,
es más bien su polarización íntima”

Tiqqun.

“...esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; *escapa de ellas sin cesar.*”

M. Foucault.

“El reto radica en concebir el momento de la acción política y entender que abre un espacio que puede aceptar y regular la estructura diferencial del momento de intervención sin apresurarse a producir una unidad del antagonismo o la contradicción social. Esto es señal de que la historia está ocurriendo -en las páginas de la teoría, o en los sistemas y estructuras que construimos para figurar el paso de lo histórico”.

H. Bhabha

Introducción.

Con variados acentos y matices, la pregunta que guía esta investigación podría ser reconocida como el horizonte de una amplia gama de escritos centrales de la tradición filosófica occidental; e incluso, la síntesis de tentativas que por múltiples derroteros han pensado al hombre y su vida en común.

De ser esto cierto, nos enfrentamos a una pregunta que no puede encontrar una respuesta tajante, un cauce único, ni un sentido orientativo exclusivo que permita navegar la complejidad de su planteamiento sin el riesgo de la deriva o el naufragio. Esto, sin embargo y al mismo tiempo, la torna una pregunta ineludible.

Si durante las últimas décadas, la cuestión de la biopolítica, sus transformaciones y extremos, ocupan un amplio espectro del panorama teórico contemporáneo, es por la inclinación ineludible y evidente del problema político a la cuestión de la vida, una profunda imbricación en sus dimensiones más complejas y específicas. Y si precisamente hoy, como ha señalado Giorgio Agamben, nuestra política no conoce otro valor que la vida, si para la política moderna ya no se logra concebir una existencia política, y la vida del hombre nada más adquiere relevancia en cuanto mero ser viviente, esto no sólo implica la centralidad del tópico en cuestión para la reflexión, implica de igual modo la urgencia de repensar los conceptos adyacentes y cercanos sobre los cuales el vínculo entre vida y política puede afincarse, repensarse y articularse de otro modo.

En el norte de este escrito se encuentra la forma-de-vida, un concepto estratégico en la filosofía de Giorgio Agamben, y que pese a recibir una primera, aunque breve, elaboración en un ensayo publicado en la revista *Futur Antérieur*, en 1993, ocupa un lugar central en el último y final tomo de la serie “*Homo sacer*”, titulado “*El uso de los cuerpos*”.

Desde aquella primera formulación, su influencia se cierne, no sólo sobre los sucesivos tomos de la serie en cuestión, sino a lo largo de la obra de Giorgio Agamben en general. De hecho, en el breve ensayo, que precede en dos años la publicación del primer tomo de la serie, “*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*”, Agamben da cuenta de una cuestión central, que retomara punto por punto en dicha obra y que se refiere a la división que existía para los griegos en torno a la vida: la contraposición entre una vida común a todos los vivientes, *zoè*; y *bíos*, una vida cualificada, propia de un individuo o grupo. De allí pareciera, como señala Agamben, que, en nuestra cultura, la vida fuese lo que no puede ser definido, pero que, precisamente por esto, debe ser incesantemente dividido y articulado. Esta persistente actividad *sobre* la vida, sobre lo que definimos como tal y en base a lo que articulamos lecturas e interpretaciones, adquiere un peculiar sitio en la política occidental, aquel que señala que sobre la exclusión de la *nuda* vida se fundará la *polis*.

Este punto fundacional, este acto de politización es lo que Agamben identifica como una *tarea metafísica*, donde el estatuto del ser humano es puesto en juego y donde las categorizaciones se liberan a la decisión de un poder que les es ajeno. Es, precisamente en este sentido, que Agamben retoma y extiende, de modos heterodoxos y a veces controvertidos, los

trabajos de Michel Foucault en torno a la biopolítica, que, siguiendo a Edgardo Castro, “se sitúa, en efecto, en el espacio delimitado por la *zoé* y el *bíos*, la *phoné* y el *logos*, la gregariedad y la politicidad” (Castro, 2011, p.16); y precisamente, en el esquema que dibuja la relación entre vida y política en la tradición filosófica occidental, el problema que anima la obra de Giorgio Agamben se establece en la cuestión de la separación, en distintos niveles y ámbitos: entre humanidad y animalidad, entre *bíos* y *zoé*, entre vida y lengua, entre viviente y hablante, entre vida insuficiente y vida autárquica, entre familia y ciudad.

La problemática coincidencia de la *nuda* vida y el espacio político inaugura una zona de irreductible indiferenciación, que aparece como el momento inaugural en que el poder soberano y la producción de *nuda* vida se enlazan indefectiblemente.

Este problema, de largo aliento, encuentra en la obra del filósofo italiano un elemento definitivo respecto a la estructura y definición sobre la que se establece dicha escisión. Contra una tradición que ha señalado al hombre como la articulación entre un cuerpo y un alma, entre un elemento natural o animal y otro social o divino; Agamben propone invertir la lógica del análisis: aprender a pensar al hombre como lo que resulta de una desconexión de dos elementos y no investigar el *misterio metafísico de la conjunción*, sino abordar la separación que lo permite desde una perspectiva eminentemente práctica y política (Norris, 2005).

Esto significa, entonces, que toda la relación entre vida y política, mediante la que se define al hombre no es, digamos, dada por los dioses, sino integrada mediante los distintos procesos y modos de articulación de lo social

y de la vida en común, tal y como han aparecido a lo largo de la historia, esa historia material y se concreta que se *experimenta*. De aquí es posible comprender el recurso a los distintos léxicos y herencias teóricas que transitan la obra de Agamben. Si bien ésta toma forma como un diálogo, extensión y problematización de reflexiones teóricas tan diversas como la contenida en la obra de Aristóteles, Plotino, Michel Foucault, Walter Benjamin, Hannah Arendt o Carl Schmitt¹, así como el derecho romano, la teología y la coyuntura política contemporánea, ésta apunta a una dimensión más compleja y distante de un mero complemento. El objetivo que podemos reconocer se funda en una cuestión directamente vinculada a la tradición del pensamiento filosófico occidental: no una ruptura metafísica, sino más bien una ruptura *en* la metafísica occidental (Karmy, 2011); un quiebre en el modo en que esta metafísica puede ser comprendida y donde se juegan, hoy, la cuestión de la vida del hombre y sus más variados matices y posibilidades.

Por esto, el problema que atañe a la relación entre vida y política no puede ser, acorde a la interpretación propuesta por Agamben, un hecho meramente moderno. La introducción de la *nuda* vida en el espacio político se remonta a las antípodas del pensamiento occidental y como tal, es menester volver sobre ciertos elementos centrales, mediante los cuales las recientes y actuales formas políticas se tornan cruciales y juegan su agotamiento o pervivencia. Se trata, entonces, de una superación de los límites del concepto de biopolítica, que especialmente en la herencia de Foucault, parecen tornarse

¹ Una completa panorámica de estas influencias, divididas de acuerdo al distinto grado de influencia (interlocutores primarios, puntos de referencia, etc.) y su eco en la obra de Agamben se encuentra en: Kotsko, Adam & Carlo Salzani, eds. “Agamben’s Philosophical Lineages”, Edinburgh Univ. Press, 2017.

insuficientes. La mirada de Agamben retrotrae el concepto de la cuestión fundacional de la soberanía, para crear lo que en su metodología constituye una polaridad, mediante la cual el problema en cuestión, es decir, el vínculo entre vida y política, debe ser nuevamente abordado, no estableciendo distinciones previas entre política y metafísica, sino asumiendo la integración como modo de proyectar, posteriormente, una interpretación que logre sortear el límite históricamente asignado.

Desde las primeras páginas de “*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*”, Agamben explicita, mediante la referencia a Aristóteles –“...la definición aristotélica de la polis como la oposición entre vivir (*zèn*) y el vivir bien (*eu zen*)- el nudo de su investigación en la pregunta: “¿Cuál es la relación entre vida y política, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?” (Agamben, 1995, p.16).

Aquí asoman dos elementos fundamentales para guiar el presente escrito. Por una parte, la posibilidad misma de la *polis* de acuerdo a la tradición occidental, la que se fundaría sobre la exclusión inclusiva de la vida, o más específicamente de la producción de una *nuda vida*, que constituye el núcleo primigenio de la política del poder soberano, mediante el contraste con el cual es posible establecer los contornos a una vida políticamente cualificada: *bíos*. Pero, más allá de las dicotomías sobre las que se asienta la interpretación de Agamben, me interesa aquí abordar un espacio, una zona de indiferenciación en la que se busca definir lo político: se trata, entonces, de postular un recorrido conceptual que, desde la obra de Giorgio Agamben, logre sortear la lógica del poder soberano productor de *nuda vida*.

En este sentido, la hipótesis que quisiéramos abordar aquí dice relación con el tránsito desde un *actuar políticamente* hacia un *vivir políticamente*, que implica una deriva desde los análisis en torno a la soberanía y el derecho, hacia la ontología y la forma-de-vida, y que está signado por la vinculación, siempre problemática, entre la acción y el uso. Es particularmente relevante esta forma de hilvanar ambos conceptos, vida y política, asumirlos en su conjunción significativa, en la forma de un *habitus* -pero también siendo parte del tiempo histórico-, pues ahí, creemos, radica la potencia aún por pensar de la filosofía de Agamben.

Y si bien cada elemento en guisa en este entramado es indesligable de dicho vínculo, de una relación de polaridad, contraste o sumisión, postulamos aquí una zona de indiferencia como el espacio mediante el cual es posible ingresar al carácter potencial de la vida y redefinir sus formas.

No se trata, en este escrito, de una introducción a la filosofía de Agamben²; sino más bien, de la interrogación de ciertas zonas específicas de su pensamiento en vistas de la relación entre vida y política. Y si bien se trata de un diálogo que se expresa a lo largo de toda su obra, con distintos enfoques y objetivos, la elección está puesta en el modo específico de la relación: ciertos conceptos parecen ofrecer nuevas variantes ante la pregunta en torno a qué significa vivir políticamente.

Con esta finalidad, esta tesis ha sido articulada en tres capítulos. El primero de ellos, se enfoca en las nociones de soberanía, excepción y

² Algunas importantes introducciones a la obra de Giorgio Agamben son: Castro, E., “Giorgio Agamben. Arqueología de la potencia”, UNSAM, 2008; De la Durantaye, L., “Giorgio Agamben. A critical introduction”, Stanford Univ. Press, 2009; Prozorov, S., “Agamben and politics. A critical introduction”, Edinburgh Univ. Press, 2014.

biopolítica; teniendo como foco la idea de producción de *nuda* vida, con sus ramificaciones y conflictos, para dirigirlos hacia una ‘política de la indiferencia’. Indiferencia, indistinción, son términos que se ligan profundamente a eso que Agamben ha esbozado como la parte integral de la política que viene: se trata de leer tentativamente la zona de indiferencia en donde se funda la biopolítica como la posibilidad de pensar una política por fuera de la soberanía.

El segundo capítulo se articula en torno a la noción de potencia, o bien, a la interpretación que Agamben plantea al respecto, como *potencia-de-no*. En la medida en que la política occidental coincide con una tarea metafísica, la interrogación por aquel concepto, el de potencia, que, siguiendo a Agamben, cruza de punta a punta la filosofía occidental, se torna una tarea ineludible. El correlato que se establece con la naturaleza inoperosa del hombre provee de un entramado desde el cual abordar la relación entre vida y política desde una nueva perspectiva. A esto se debe sumar una exposición de la tríada común, comunidad y *cualsea*, como expresión de la indeterminación ejemplar que sorteja el poder soberano; y que encuentra en la inmanencia la apertura a la cuestión de la forma-de-vida.

Finalmente, el tercer capítulo aborda, de modo específico, el concepto de forma-de-vida, expuesto fundamentalmente en el tomo final de la serie “Homo sacer” y se imbrica, aquí, con una reflexión en torno a la arqueología de la ontología política, relación desde la que se busca clarificar la tensión que articularía la propuesta política de Agamben, expresada en la modulación de la acción al uso, del actuar al vivir.

Wittgenstein señalaba que, si es posible plantear una cuestión, también ésta se puede responder. Y si bien la posibilidad de acceder a una respuesta a la pregunta que guía este escrito se intuye sumamente compleja, al punto de alejarse, o por lo menos indistinguirse a cada argumento o concepto que se suma a la ya imbricada concepción filosófica que tomamos prestada de Giorgio Agamben, se trataría, aquí, de señalar una vía, un gesto -tal vez menos taxativo- de dialogar, mediante unas breves aunque expresivas escenas, con lo oscuro de la teoría, o lo impenetrable de la conceptualización, con el propósito de aproximarnos a una idea, una tentativa en torno a qué significa, qué *podría* significar *vivir políticamente*.

Capítulo I. Vivir políticamente.

*“Es necesario terminar con el dogma fatal de la soberanía,
Y sostener al individuo contra los ídolos”*

Valéry.

1.1 Politización de la vida, biopolítica.

“Franz Biberkopf, a la larga, y a pesar de tener cierta holgura material, será arrojado a una batalla contra algo imprevisible, y que, proveniente del exterior, se parece a la Fatalidad”. Estas líneas de “Berlin Alexanderplatz” de Alfred Döblin parecen reproducir en cada palabra, la frágil tensión sobre la que se funda la vida en nuestra época contemporánea (si es contemporánea nuestra época; pero, sobre todo, si es nuestra), siempre a un paso del colapso, de la crisis, plegado por las terminologías que la propagan como forma de orden, como imperativo inexcusable.

En la sombra inmediata de estas consideraciones encontramos una de las tesis más radicales y discutidas a lo largo de la vasta y profunda obra de Giorgio Agamben, según la cual, las sociedades occidentales, aún hoy, mantienen una secreta intimidad con las formas del totalitarismo del siglo precedente, como una posibilidad al acecho, y frente a la cual, toda la vida humana se ve, inminentemente, enfrentada a la fatalidad.

La hipótesis de Giorgio Agamben se funda sobre la imparable implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y cálculos del poder, en un diagnóstico que mantiene una enorme deuda con Michel

Foucault, de cuya indispensable definición del hombre y su política no nos podemos olvidar:

“Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y capaz, además, de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política esta puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1986, p.173).

La diferencia que establece Foucault constituye la cifra de sus investigaciones en torno a la biopolítica. Aquel impulso retoma Agamben, especialmente, en el primer tomo la saga “Homo sacer”, subtulado “El poder soberano y la nuda vida”; remarcando la importancia estratégica que encierra aquel “además”. El sentido que aquí parece cobrar importancia es la distancia que plantea: se trata de que el viviente *puede* tener una existencia política, que no le es inherente, que se trata de dos características que en el hombre se han unido de un modo que demanda una atención particular. Y que hoy, cuando al animal hombre se le plantea la interrogante de la vida mediada por su política, de un modo tal que se torna indistinguible una de otra, el destino de dicho vínculo se transforma en una cuestión crucial. La hipótesis central de Agamben que quisiera abordar en este primer capítulo, se condensa en el siguiente párrafo:

“La vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte. Mas originario que el

vínculo de la norma positiva o del pacto social es el vínculo soberano que, en verdad, no es, empero, otra cosa que una desligadura; y lo que esta desligadura implica y produce –la *nuda* vida, que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad- es, desde el punto de vista de la soberanía, el elemento político originario” (Agamben, 2003, p.117-118).

Aquí se han puesto en juego una serie de tópicos recurrentes a lo largo de la obra de Giorgio Agamben: vida, *nuda* vida, soberanía, abandono, política: un amplio abanico conceptual que canalizaremos de un modo específico. Para ello, la arquitectura de este capítulo se cimenta, tras definir el lugar de la filosofía de Agamben en el arco biopolítico, de una revisión de la dualidad fundacional de la arquitectura conceptual propuesta por el filósofo italiano, entre *zoé/bíos*; para postular un desmontaje de la cuestión de la soberanía, de su nexo profundo con la excepción y su producción más propia, la *nuda* vida; a fin de asomarnos, tentativamente a la indiferencia como momento para repensar las derivas del pensamiento de Giorgio Agamben y repreguntar por la cuestión que vincula la vida y la política.

Esta deriva obliga, previamente, a considerar aquel paradigma dominante de la relación entre vida y política que se ha definido bajo el término biopolítica. La miríada de interpretaciones y usos del mismo, implica una amplia gama de producciones teóricas e investigaciones de diversa índole. Aquella que aquí nos interesa, la que permea la obra de Giorgio Agamben es, como se indica más arriba, aquella que surge con las investigaciones de Michel Foucault.

Es sabido que el término y sus variados usos antecede la obra de Foucault, sin embargo, la riqueza de sus interpretaciones es, como pretendía el filósofo francés, una caja de herramientas aún fructífera para la filosofía política, entre otras disciplinas. Esto resulta del todo llamativo si consideramos que el término biopolítica figura tan sólo unas decenas de ocasiones -solamente tres en el primer tomo de la Historia de la sexualidad de 1976. Otro aspecto importante e indicado por numerosos expertos en la obra de Foucault, es una cierta ambivalencia conceptual, que lo lleva en ocasiones a utilizar como sinónimo de biopoder, por ejemplo en “Hay que defender la sociedad” y “Seguridad, territorio, población”; mientras en el mencionado “Historia de la sexualidad”, adquiere un carácter más amplio para incluir tanto la noción de biopolítica como de anatomopolítica, o disciplina, y en marcos muy diversos entre sí: medicina social, liberalismo, guerra de razas (Antonelli, 2012, p.27).

Cabe señalar nuevamente aquel primer uso del término en cuestión. Biopolítica fue el concepto usado en 1974, en el marco de una conferencia dictada en la Universidad del Estado de Rio de Janeiro. Si bien aquella ocasión destaca por su aspecto inaugural, aún guardaba un carácter primigenio en su elaboración, enfocado principalmente a relevar una connotación asumida, aunque no necesariamente concebida conflictivamente, de la medicina sobre los cuerpos como cifra de la humanidad. Sin embargo, las páginas finales del primer volumen de la “Historia de la sexualidad” (1976) permiten esbozar una orientación clara del uso, y serán aquellas que influirán en mayor grado en las lecturas que realizará Agamben en los inicios de la saga “Homo sacer”, para luego

introducir un giro propio, y donde pese al carácter genealógico o arqueológico, tenderán a abrir vetas investigativas distantes ya de la abierta por Foucault (Salinas, 2014, p.145).

Es, sin embargo, esas pocas páginas tituladas “Derecho de muerte y poder sobre la vida” que signan el inicio y una inscripción de la filosofía agambeniana en aquella que denominamos biopolítica. Y sin duda, marca una senda, pese a su distancia posterior, desde la cual la interrogación por la vida y la política se torna, más allá de las vallas interpretativas, posible.

Y es, precisamente, la cuestión de la soberanía, como veremos, la que aquí se sitúa en el lugar problemático que recorre gran parte de su obra. Aquel privilegiado lugar de su enunciación, el sitio que desde la muerte decide, se configura como el polo que irradia las lógicas comprensivas respecto a la vida. Como señala el propio Foucault, “el derecho que se formule como ‘de vida y muerte’ es, de hecho, el derecho de hacer morir o de dejar vivir (1976, p.178), ejerciéndose “de una manera desequilibrada, siempre del lado de la muerte” (Foucault, 1997, p.214)

1.2 Soberanía y excepción.

La filosofía de Giorgio Agamben se construye como una crítica radical al poder del Estado soberano, en el que cifra la existencia, vigencia y fatalidad de la biopolítica contemporánea. Entonces, para comprender lo que está en juego en una posible ‘política por venir’, podemos comenzar por esbozar el objeto de su crítica: el poder soberano y su acto representativo por

autonomasia: la excepción. Ambos conceptos operan a lo largo de la obra de Agamben en distintos grados, para exponer a cabalidad la compleja naturaleza de su funcionamiento en el primer tomo de la saga “Homo sacer”.

Para explicitar el planteamiento de Agamben, podemos recurrir a dos fuentes fundamentales en torno a este concepto: por una parte, el soberano de acuerdo con Carl Schmitt; por otra, la soberanía en Bataille. La diferencia, ni adjetiva ni sustantiva, permite continuar el análisis en el modo expresivo utilizado por Agamben.

En un breve ensayo, titulado “Bataille y la paradoja de la soberanía” (2012), Giorgio Agamben vincula de un modo directo y profundo las polaridades que definen el espectro de su proyecto filosófico. Tras una aproximación cautelosa a la acusación que Walter Benjamin lanzara a Bataille y los miembros del grupo *Acéphale* - “¡Ustedes trabajan para el fascismo!” les espetaba el alemán- y sobre cuyas dimensiones se resta de entregar un diagnóstico definitivo para considerarla una demanda abierta, aún para nosotros, Agamben retoma, tangencialmente, la cuestión central de la comunidad. En Bataille, se erige un rechazo cabal a la comunidad positiva, que encuentra fundamento sobre un presupuesto común. En su lugar, la apuesta cobra la forma de una comunidad negativa, fundada en la posibilidad de la experiencia de la muerte. Como cabría esperar en el lenguaje de Bataille, estas aperturas no constituyen ningún tipo de vínculo positivo entre sujetos, sino al contrario, una fundación en base a su desaparición, el sustrato que impide en sí mismo una obra común. De aquí se obtiene una estructura absolutamente singular, de inmanencia propia, imposible de asignar a un concepto general: “La comunidad reposa, en este sentido, de algún modo, en

la imposibilidad de comunidad y la experiencia de esta imposibilidad funda, por el contrario, la única comunidad posible” (Agamben, 2012, p.18). Los ejemplos que utiliza Bataille son la comunidad de los amantes, de los artistas y por supuesto, la comunidad de los amigos. La cuestión que surge naturalmente es aquella que dice relación con la experiencia de dicha comunidad: ¿es posible una comunidad fundada en la autoexclusión de los miembros? Agamben rastrea la posibilidad a través del término que Bataille utiliza: ‘éxtasis’, *ektasis*; un absoluto estar-fuera-de-sí del sujeto. Aquí radica la paradoja de la comunidad en Bataille: quien experimenta la comunidad, debe perderse en el momento de hacer la experiencia. De este modo, la experiencia soberana de Bataille se funda sobre una antinomia: “el sujeto debería estar presente donde no puede estarlo, o en viceversa, que el sujeto debe perderse en donde debería estar presente”. Esto constituye lo que denominó “la operación soberana”, aquella que obtiene su autoridad sólo de sí misma expiando, al mismo tiempo, esta autoridad.

Mediante esta exposición, Agamben introduce a Carl Schmitt, cuya bien conocida definición del soberano lo señala como aquel que tiene el poder legítimo -legal- de proclamar el estado de excepción, suspendiendo el ordenamiento jurídico: “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico”, lo que se traduce de igual modo como: “la ley está fuera de sí misma, está fuera de la ley, o: yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay fuera-de-ley” (Ibíd., p.20).

En el caso de Schmitt, la soberanía es comprendida aquí en concordancia con lo “teológico-político”. El jurista expuso en su “Teología Política” (Schmitt, 2009, p.37), la famosa tesis sobre el origen teológico de

todos los conceptos políticos, ya secularizados. Lo crucial en esta tesis es la conservación del nexo entre religión y política que se mantiene aún en la modernidad, planteando la posibilidad de una ilegitimidad fundacional respecto a la propia modernidad, como sugerirá Hans Blumenberg. Ambos juicios resultan pertinentes en la interpretación de Agamben, y a diferencia de lo que suponen sus autores, no resultan mutuamente excluyentes. La persistencia del elemento religioso permite al filósofo italiano indagar en campos y herencias que el discurso moderno consideraba superadas, pero cuya reinterpretación a la luz de la tesis *schmittiana* puede resultar iluminadora, como lo desarrollará con profundidad respecto a la gubernamentalidad, especialmente en “El Reino y la Gloria”.

Para profundizar en la cuestión de la soberanía, conviene sumar un desvío. La revisión por parte de Roberto Esposito del concepto de soberanía puede proveer de algunos puntos importantes en su diálogo con la interpretación de Agamben. En su libro “Confines de lo político”, Esposito indaga en el concepto en cuestión para, mediante una fina deconstrucción, abrir el interior impolítico -“lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior” (Esposito, 2006, p.40)- que, afirma, siguiendo la huella de Bataille, es posible reconocer en él.

Como punto de partida, señala que cualquier consideración de la soberanía debe distinguir algunas líneas divergentes entre sus conceptualizaciones, por lo que hablar de *una* lógica de la soberanía, como hace Agamben, se torna complejo. El recorrido que postula Esposito es amplio. Para comenzar cabría distinguir entre una línea clásica, continental, que va “de Bodin a Rousseau, vía Hobbes, sostenida por una concepción

atomístico-individualista de la sociedad”; y otra de base pluralista-corporativa: “la tradición absolutista del *civil law* y la tradición constitucionalista de *common law*” (Ibíd., p.76). Pero incluso, agrega, las divergencias le son propias a la concepción más originaria de la soberanía. Así, esta condición dicotómica sería, según Esposito, inherente al planteamiento expuesto, por ejemplo, en el “Leviatán” de Hobbes: “...no sólo está sujeta a una muerte violenta por una guerra externa, sino que a causa de la ignorancia y de las pasiones de los hombres”. Se trata, entonces, de una crisis permanente, propia de dos elementos, “no sólo diferentes, sino irreductiblemente conflictivos como el jurídico-ordenamental y el político-potestativo-coactivo” (Ibíd., p.77). Esposito refiere a Hermann Heller: “La crisis teórica del dogma de la soberanía es en primera instancia, aunque ciertamente no de modo exclusivo, una crisis del sujeto de la soberanía, es decir, del Estado (Ibídem). Mediante referencias, que aproximan y distancian las posturas de Kelsen y Schmitt, Esposito introduce un problema que también encontramos en Agamben, referido al sujeto soberano: “¿qué significa *subjectum superaneum*, si *subjectum* es aquello que está ‘debajo’ mientras *superaneum* aquello que está encima?” (Ibíd., p.76). Una cuestión que también está presente en Agamben:

“El sujeto (esto es, aquello que está *sub*) es soberano (es, por eso, aquello que está sobre). Y tal vez el término sujeto (en conformidad con la ambigüedad de la raíz indoeuropea de la que derivan las proposiciones latinas de sentido opuesto *super*

y *sub*) no tiene otro significado que esta paradoja, este demorarse donde no está” (Agamben, 2012, p.20).

El análisis de Esposito, que retoma esta paradoja como una cuestión filosófica, permite acceder a la consideración de Carl Schmitt en torno a la soberanía, y aquí, específicamente, al sujeto soberano. El jurista identifica la paradoja del sujeto soberano a cabalidad: éste debe poder fundar sin ser fundado, “en ausencia de fundamento”. Esto es precisamente lo que Schmitt entiende como “estado de excepción” (*Ausnahmezustand*); el hecho de que el sujeto esté fuera del ordenamiento jurídico normalmente vigente, y, sin embargo, perteneciente a él: Schmitt lo define como ‘un trágico paradójico del que no se puede escapar’ (Ibíd., p.79), que no puede ser desmitificado, pues su mayor valor radica, precisamente, en su cualidad *mítica*.

En este punto podemos introducir a un capítulo crucial en la interpretación de la soberanía y el estado de excepción, aquel que en la perspectiva de Agamben expone las tensiones entre Schmitt y Benjamin, titulado “Gigantomaquia en torno a un vacío” (2004). En este apartado, Agamben rastrea, en la relación de Benjamin y Schmitt, la tesis de una violencia divina por fuera del derecho, y mediante cuya imposibilidad, algo así como una criatura, una *nuda* vida es situada como objetivo primordial de la tarea soberana.

Luego de mencionar brevemente los aspectos, digamos, anecdóticos de dicha relación, Agamben se aboca a indagar en las influencias iniciales: de acuerdo a su lectura, la primera influencia es desatada por el ensayo de Benjamin, “Para una crítica de la violencia” (Benjamin, 2007, p.183-206), en

donde Schmitt reconoce una comprensión desestabilizadora para sus propias concepciones en torno a la soberanía.

La cuestión de la violencia pura -o divina, o revolucionaria-, tan gravitante en el pensamiento de Benjamin aparece en la lectura schmittiana como una fractura que amenaza colapsar el sólido argumento en torno a la capacidad decisionista, a la lógica amigo-enemigo y, a fin de cuentas, a la tesis del poder soberano que había comenzado a elaborar pocos años atrás.

La violencia divina en Benjamin se refiere a una violencia por fuera del derecho, que no funda ni revoca, sino que lo depone; conforma, siguiendo a Werner Hamacher, el esquema de una política de la mediatez pura³, inaugurando, entonces, una época histórica.

Con este objetivo, el ensayo de Benjamin analiza la relación entre violencia y derecho, logrando con ello exponer la íntima vinculación entre la política moderna y el estado de excepción. Aquí juegan un rol preponderante una tríada conceptual, recurrente en el pensamiento de Benjamin, que vincula violencia divina, vida desnuda y estado de excepción. La lógica de relación entre estos conceptos está dada por la intención de distinguir aquella medialidad, sorteando de igual modo las imposiciones, tanto del derecho natural como del derecho positivo, con lo que también revoca la posible legitimidad que la violencia como tal, como un fin en sí misma pudiese significar.

³ “Medios que pueden llamarse puros no tienen (...) el carácter de instauraciones, por lo menos de las instauraciones jurídicas o de proyectos de formas de interacción vinculantes según los cuales podrían orientarse los miembros de una sociedad. Una política y una violencia correspondiente a ella sólo puede llamarse puras cuando manifiestan la forma de la justicia, sin mezclarse con intereses de conservación o programación de las formas de vida, sin mezclarse con instauraciones jurídicas positivas”, (Hamacher, 2012, p.179-180)

Agamben hace notar que, si bien Benjamin no nombra el “estado de excepción”, si utiliza un término propio de la terminología de Schmitt: *Entscheidung*, decisión; y lo utiliza para señalar, precisamente, la incapacidad del derecho de dar cuenta de la dimensión de los hechos que pretende definir mediante la decisión. Como respuesta a este ensayo de Benjamin, Schmitt desarrolla, en la “Teología política”, un ejercicio de reconducción de aquella violencia pura y anómica al contexto jurídico; y para este fin, el estado de excepción constituye el espacio privilegiado. Y, más aún, para Schmitt, la idea de una violencia pura no tiene sentido, pues ella ya forma parte del Estado como excepción, que la incluye en el derecho mediante su exclusión. “El estado de excepción –escribe Agamben- es el dispositivo a través del cual, Schmitt responde a la afirmación benjaminiana de una acción humana integralmente anómica” (Agamben, 2004, p.106).

En su disección de este intercambio, Agamben se enfoca en la superación, o bien, encubrimiento diríamos, de las categorías de poder constituyente y poder constituido que habían ocupado un lugar central en la obra precedente de Schmitt, específicamente en “La dictadura”, para situar en su lugar la decisión, como núcleo de su respuesta a Benjamin. De este modo, la dualidad poder constituyente y poder constituido, como oposición a la violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva a través de Benjamin, ceden su lugar a un poder que, simplemente, suspende el derecho. Se trata, en ambos casos, de una suerte de persecución hasta el límite: mientras Benjamin piensa una violencia que exceda los marcos del derecho, Schmitt logra concebirla de modo tal que la sitúa en el límite de su aparato

categorial, a fin de que la necesidad de una decisión soberana surja de un modo irreversible e inédito: incontestable.

Podemos introducir aquí el problema de la soberanía en el “Trauerspiel” de Benjamin, quien “supera categorialmente a Schmitt permaneciendo aparentemente en su terminología” (Esposito, 2006, p.81). Se trata, precisamente, de la decisión: mientras Schmitt la considera como la facultad primordial; Benjamin, mediante un sutil giro en la definición, altera a cabalidad la función del soberano: “La concepción barroca de la soberanía se desarrolla a partir de una discusión del estado de excepción y atribuye al príncipe como su función más importante la de *excluirlo*”. Con esta pequeña variación, mientras mantiene la estructura schmittiana, inscribe en su interior la antítesis profunda: la indecisión soberana como condición ineludible, y entonces, “si la decisión es, para Schmitt, el nexo que une soberanía y estado de excepción, Benjamin escinde irónicamente el poder soberano de su ejercicio y muestra que el soberano barroco está constitutivamente en la imposibilidad de decidir” (Agamben, 2004, p.108). Esta distancia que inaugura entre el poder soberano y la facultad del ejercicio expresa la íntima solidaridad que el análisis del drama barroco alemán entabla con la teoría de la soberanía, y cuyo centro podemos reconocer como la expresión del puntilloso análisis político presente en la obra de Benjamin. De este modo, aquella decisión que en la versión de Schmitt aseguraba el estado de excepción, se muestra, mediante el análisis de drama barroco, como el obstáculo imposible. Aquí radica, precisamente, la certera señal de Esposito: a la introducción del concepto de decisión que Schmitt mantiene como oposición a la dialéctica benjaminiana entre poder constituyente y poder

constituido, éste último responde reintroduciendo la distinción entre las normas del derecho y las normas de realización del derecho que estaban en el centro del argumento expuesto en “La dictadura”; logrando así situar en el propio soberano la fractura definitiva: “El soberano, que debería en cada caso decidir sobre la excepción, es precisamente el lugar en el cual la fractura que divide al cuerpo del derecho resulta imposible de componer: entre *Macht* y *Vermögen*, entre el poder y su ejercicio, se abre una brecha que ninguna decisión es capaz de colmar” (Esposito, 2006, p.109). Con esta fractura, se altera el paradigma del estado de excepción que, de estar previamente identificado con el milagro, deriva ahora hacia la catástrofe. ¿Qué significa este desplazamiento? Agamben lo hace recalar en una nota errada en la edición crítica de Benjamin, a fin de dirigirlo hacia la cuestión de la criatura. Allí señala que, por un error ajeno a la intención general del texto benjaminiano, se ha omitido la afirmación por una escatología barroca: “El barroco conoce un *eschaton*, un fin del tiempo; pero como Benjamin inmediatamente precisa, este *eschaton* es vacío, no conoce redención ni un más allá y resulta inmanente al siglo” (Agamben, 2004, p.110).

La variable que introduce Benjamin mediante el desplazamiento en el centro de la argumentación de Schmitt permite suspender aquella correspondencia, fundante en la teología política, “entre soberanía y trascendencia, entre el monarca y Dios”: en la escatología blanca, el soberano “es señor de las criaturas, pero permanece criatura” (Ibídem), y esto no se desata por una transgresión ética, sino por la condición misma del hombre como criatura, o en el ejemplo de Benjamin, aquello que revoca o interrumpe

la posibilidad misma de un sujeto soberano; en el caso de Gryphius, estalla hasta ser criatura, “pobre esencia humana”:

“Una obra juvenil de Gryphius, *Las epopeyas herodianas*, escrita en latín, muestra así con toda claridad lo que tanto interesaba a aquellas personas: el soberano del siglo XVII, el ápice de la creación rompiendo en delirio como un volcán, arrastrando en su propia destrucción a la corte (...) Pues si cuando despliega su poder sumido en la máxima embriaguez, se reconoce en el gobernante la manifestación de la historia y al tiempo, la instancia que pone un alto a sus vicisitudes, sólo una cosa entonces habla a favor del César que se pierde en la borrachera del poder: su caer como víctima de una desproporción entre la ilimitada dignidad jerárquica con que Dios lo inviste y la situación de su pobre esencia humana” (Benjamin, 2006, p.274).

La lectura de Agamben se ocupa de situar la redefinición que aporta el ensayo de Benjamin: esta nueva situación del estado de excepción, ya no como umbral entre la anomia y el derecho, ahora, ya desplazado, como una “zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, en la cual la esfera de las criaturas y el orden jurídico son incluidos en la misma catástrofe” (Agamben, 2004, p.110-111). La manifestación más radical de la profundidad que la tesis de Walter Benjamin tiene para la política occidental

es apreciable en toda su dimensión en la VIII Tesis sobre el concepto de Historia:

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces, estará ante nuestros ojos como tarea nuestra, la producción de un verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (Benjamin, 2005, p.53).

Este es el fragmento que retoma Agamben, y en el que reconoce una radicalización de aquella indecibilidad inaugurada en el *Trauerspiel*. Volviendo al argumento de Schmitt, aquella indistinción entre excepción y regla era inimaginable: el dispositivo ‘estado de excepción’ tiene la función medular de volver aplicable la norma suspendiendo su vigencia, pero la absoluta coincidencia denunciada por Benjamin torna inaplicable la decisión soberana: “la regla, que coincide ahora con aquello de lo que vive, se devora a sí misma” (Agamben, 2004, p.112).

En un gesto ya conocido, Benjamin devuelve a Schmitt sus propias categorías vaciadas de toda significación previa, y “toda ficción de un nexo entre violencia y derecho es reducido: no existe más que una zona de anomia, en la cual actúa una violencia sin ropaje jurídico alguno” (Ibíd., 113). En la perspectiva de Benjamin, la historia se abre a la violencia revolucionaria, la violencia pura que ya no sostiene ninguna relación con el derecho y la

violencia que le es inherente, y revoca, como señala la frase final de la VIII Tesis, aquella “representación de la historia de la cual proviene (y que) ya no puede sostenerse” (Benjamin, 2005, p.53).

Antes de abordar la cuestión de la *nuda* vida, de la criatura como elemento de disputa en torno a la relación entre política y vida, una última referencia al debate Schmitt-Benjamin, específicamente aquella disputa por la anomia que permitirá abordar con mayor profundidad la cuestión, posterior, de la potencia y la ontología.

La “*gigantomachía perì tês ousías*” que Agamben cree reconocer en el diferendo Schmitt – Benjamin, replicaría aquella que define la metafísica occidental mediante la disputa por el ser:

“Al ser puro, a la pura existencia como último estadio metafísico, se le opone aquí la violencia pura como objeto político extremo, como ‘cosa’ de la política; a la estrategia onto-teo-lógica, dirigida a capturar el ser puro en las redes del *lógos*, se le opone la estrategia de la excepción, que debe asegurar la relación entre violencia anómica y derecho” (Agamben, 2004, p.114).

Más allá de este paralelo, la cuestión que determina el interés de Agamben es la disputa que da significado a la anomia: si ésta es excluida de la ecuación, ¿qué sucede? La respuesta se condensa en la deriva que el estado de excepción experimenta si, como pensaba Benjamin, su estrategia de apropiación es suspendida y un nuevo modo de violencia pura ocupa su lugar.

¿Qué sucede con el mundo de vida del derecho, si el espacio anómico se diluye? Siguiendo la interpretación de Agamben, la violencia pura como *resultado* del estado de excepción deriva en una forma espectral del derecho, la que se escinde en una “pura vigencia sin aplicación y una pura aplicación sin vigencia” (Ibíd., p.115). Entonces, se torna crucial una consideración de la violencia pura que suceda al estado de excepción: la concepción de pureza expuesta en el texto de 1921 no tiene un carácter sustancial, no pertenece a la esfera de la violencia en cuanto tal, sino a la relación que pueda establecer. Esto significa que la violencia pura no puede ser pensada respecto a un fin, sino simplemente respecto a un medio, un exterior; es, entonces, una *medialidad*. Pero se trata, sin embargo, de la figura paradójica de una medialidad sin fines: como en el ensayo sobre la lengua (Benjamin, 2007, p.144-162), que Benjamin desliga de un fin comunicacional, para acentuar la comunicabilidad misma de la lengua, igual destino le compete a la violencia pura: ésta testimonia sólo como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho: “La violencia pura (...) expone y corta el nexo entre derecho y violencia y puede aparecer entonces al fin no como violencia que gobierna o ejecuta, sino como violencia que puramente actúa y manifiesta” (Ibíd., p.118). ¿Qué significa que actúa y se manifiesta? Alejado en algunos puntos de la lectura de Agamben, Werner Hamacher escribe:

“Si puede caracterizarse la instauración del derecho en la nomenclatura de los teóricos del acto del habla como acto performativo, pero como acto performativo absoluto, pre-convencional y ante todo instaurador de convenciones y

relaciones jurídicas, y la dialéctica de instauración y caída como una dialéctica de la performance, entonces se está cerca de considerar la destitución de los actos de instauración y de su dialéctica por lo menos provisoriamente como acontecimiento político absolutamente imperformativo o aformativo, como depositivo y como atesis política. La violencia pura no instaure, sino que ‘destituye’; no es performativo, es aformativa” (Hamacher, 2012, p.186).

Pero va incluso más allá, señalando que dicho performativo inherente al derecho, no sólo debe sucumbir a la catástrofe inmanente que determinara Benjamin, sino que, además, está incluido en el carácter aformativo mismo de la violencia pura, estaría inscripto en la destitución sobre cuyos pliegues se sitúa la tesis benjaminiana:

“La destitución no podría ser un medio para un fin y no obstante no sería otra cosa que un medio. Sería violencia, y, por cierto, violencia pura, pero precisamente por eso, carente de violencia. Debido a que todas estas aporías pertenecen a la estructura de la destitución, son irresolubles. Sin embargo, la destitución misma puede ser precisada como el médium de estas aporías” (Ibíd., 188).

Aporías que por ahora deben permanecer al costado del objetivo de esta tesis, pero cuya cercanía resulta innegable. Incluso podríamos señalar

que el carácter aformativo de la violencia es el término que coincide con el horizonte de un nuevo uso que propone Agamben. A partir de Kafka, Benjamin avizora una ley que se indetermina respecto a la vida, el derecho que ya no es practicado, sino solamente estudiado es la puerta de la justicia. Y esta puerta hacia la justicia no significa, de acuerdo a Benjamin, la cancelación del derecho; sino su desactivación: el derecho abre su íntimo centro inoperoso, más allá de lo apropiable y lo posible.

Si hasta aquí hemos vinculado una serie de tópicos en relación con la soberanía y la excepción, ha sido con la intención de llevar esta relación hasta aquella indiferencia o indistinción que una y otra vez, Benjamin enfatiza contra la búsqueda schmittiana por conservar el derecho mediante la excepción. Pero antes de abordar la indiferencia como posibilidad de pensar la relación entre vida y política, conviene detenerse brevemente en la operación sumaria del estado de excepción, la producción de *nuda* vida, a fin de tomar los dos extremos de dicho vínculo para conducirlos hacia una zona de irreductible indiferenciación que suspenda la acción del poder soberano, y entonces, retomar la pregunta en torno a qué significa vivir políticamente.

1.3 Producción de *nuda vita*.

En el horizonte que dibuja la relación entre vida y política en la obra de Giorgio Agamben, un problema central lo constituye, como hemos visto, la cuestión de la separación, en diversos niveles y contenidos, con especial énfasis en la separación, fundacional, entre animalidad y humanidad. En este

problema Agamben encuentra un punto de quiebre desde el cual repensar, precisamente, las condiciones de esta relación.

Planteando una inversión a la tradicional interpretación del hombre como una articulación de cuerpo y alma, de un elemento natural o animal y otro social o divino, en el lugar de esta conjunción ideal, la fisura que inaugura se pregunta por la división de estos perfiles: “Tenemos que aprender –escribe- a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos, y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación” (Agamben, 2006, p.35). Esta proposición, a la contra, significa replantear un problema político, aquel que compete a los distintos modos y procesos que, a lo largo de la historia abordan esta relación entre vida y política.

En su introducción crítica, Leland De la Durantaye (2009, p.224) recuerda un proyecto que durante la década del ‘70 Agamben imaginó junto a Italo Calvino y Claudio Rugafiori. Se trataba de una revista que incluiría ensayos en torno a pares categoriales, entre los cuales el filósofo italiano contaba la tragedia y la comedia, la biografía y la fábula, el derecho y la criatura. Mientras las primeras referencias establecen su proximidad de forma relativamente directa, el último par se muestra más enigmático. Más allá de la referencia a un *otro* (el creador, el legislador) el contenido de este dúo parece escapar por completo. Una posible respuesta, continúa De la Durantaye, pasa por definir los contornos de aquella criatura, la que define como un ser inidentificable entre el hombre y la bestia, y por ello más allá de la ley. “Criatura”, entonces, que corresponde a una vida desnuda (*nuda vita*), el personaje principal del que aún hoy continúa siendo su libro más polémico,

“Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida”, y en donde la define como la vida, a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristicable, del *homo sacer*. Esta ‘oscura figura del derecho romano arcaico’, que está en el interregno entre la ley humana y la ley divina, constituye un concepto límite donde la vida se incluye en el orden jurídico en la forma de su exclusión.

Conviene retener el origen de esta expresión, mediante la que posteriormente podemos definir un arco de discusiones y autores cruciales para la comprensión de la reflexión agambeniana. Se trata, la *nuda* vida, de un término que aparece en Walter Benjamin, específicamente en su breve ensayo titulado “Destino y carácter”, y luego en “Para una crítica de la violencia”. Allí, *das bloÙe Leben* designa una vida carente de toda cualidad, que no constituye un dato natural, originario, sino el resultado del despojo sucesivo de los atributos, producto de la acción del poder soberano y que la constituye así, como *su* elemento político originario; mientras, de modo complementario, establece la distinción entre naturaleza y cultura, es decir, sitúa el umbral por el que deberá transitar la operación del poder o la liberación del hombre. “¿Qué es, pues –se pregunta Agamben- esa vida del *homo sacer*, en la que convergen la posibilidad de que cualquiera se la arrebatte y la insacristicabilidad, y que se sitúa, así, fuera tanto del derecho humano como del divino?” (Agamben, 1998, p.96).

Situado en la indistinción absoluta (Downey, 2009), el *homo sacer* representa y encarna lo que Agamben denomina la ‘ambivalencia de lo sagrado’. En este punto, confluyen dos herencias cruciales: el polémico dogma sobre la sacralidad de la vida de Walter Benjamin, con la producción

de nuda vida por parte de la biopolítica moderna, en la línea de Michel Foucault.

La imbricación profunda de ambas tesis le permite a Agamben definir al *homo sacer* como aquella vida insacrificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es decir, una vida sagrada. El tópico resulta definitivo en la medida en que los desarrollos en la obra de Agamben comenzarán a construirse sobre este punto. Pero como vimos en el apartado anterior, la *nuda* vida no es un dato natural, es la producción del poder soberano y, por tanto, la figura del *homo sacer* lo que pone en la palestra es, a fin de cuentas, la lógica de la excepción, de la que es expresión. En términos, complementarios, podemos seguir la indicación de Catherine Mills (2008, p.76), quien señala que este término es la clave para iluminar la tesis teológico-política y su proclama de la sacralidad de la vida en sí misma. Es precisamente en este sentido que Agamben señala:

“La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición de abandono” (Agamben, 1998, p.109).

Para continuar ahondando en el concepto de *homo sacer*, conviene detenerse, previamente, en aquella relación que lo torna, precisamente, insacrificable. En las primeras páginas de “Homo sacer. El poder soberano y

la nuda vida”, Agamben ya explicita lo que considera el punto nodal de su análisis en torno a la *nuda* vida: se trata de la relación de bando, que constituye la relación política originaria, y que, a través de Jean-Luc Nancy, reconoce como “esa potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dýnamis mèn energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose” (Ibíd., p.43). Aquí ya se anuncian las características que en el segundo capítulo se expondrán en relación a la potencia aristotélica. Baste decir aquí que la relación de bando representa una forma paradójica de vínculo: ejerce, simultáneamente, la exclusión y la inclusión, incluye excluyendo: ante la sombra del soberano, la *nuda* vida del *homo sacer* es abandonada por la ley, que le devuelve la vigencia: se trata, entonces, de una circularidad, de un intercambio de equivalentes, de una relación. ¿De qué tipo? “El bando – escribe Agamben- es la pura forma de referirse a algo en general, es decir, el simple acto de establecer relación con lo que está fuera de relación. En este sentido, el bando se identifica con la forma límite de la relación” (Ibíd., p.44).

Mediante esta relación es que podemos vincular dos figuras aparentemente tan distantes: el poder soberano y la *nuda* vida. Se trata de polos simétricos, pero, ¿cómo se relacionan? Sólo, a partir de la suspensión de la ley, la vida desnuda puede, incluirse excluyéndose, del poder soberano. De este modo, podemos definir el bando como el poder de entregar algo a sí mismo; “lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado” (Ibíd., p142-143); se trata de una fuerza “atractiva y repulsiva” a la vez. Lo que subyace en esta sucinta descripción

de la relación de bando es el perfil del dispositivo biopolítico que constituye la separación y articulación; en todos los ámbitos: animalidad y humanidad, *nuda* vida y poder soberano, potencia y acto, etc. (Y, por supuesto, la escisión entre la vida y su forma, que analizaremos más adelante.)

De este modo, se evidencia la lectura de Agamben en torno a la *nuda* vida, y el índice de sacralidad que la acompaña. Se trata de una coartada de la violencia mítica, que, rearticulando vida y política, bajo el estado de excepción, proyecta su conjunción en la *nuda* vida. De este modo, escribe, “toda vida se hace sagrada y toda política se convierte en excepción” (Ibíd., p.188). Para ejemplificar este análisis, Agamben identifica la soberanía desarrollada en el “Leviatán” de Hobbes: en su pensamiento, “la fundación de la *polis* no descansaría sobre un pacto, sino en la iterada decisión de excepción sobre la vida de un hombre que es un *homini lupus* (...) El Leviatán funda su soberanía en el dominio de ese *homo sacer*, en la sujeción de la *nuda* vida humana” (Galindo, 2005, p.52-53). En este sentido, Agamben señala:

“El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro *nuda* vida y *homo sacer*...” (Agamben, 1998, p.137).

Lo que anuncia esta frase de Agamben es que en la teoría de Hobbes persiste la decisión sobre la vida de los ciudadanos, no sobre la voluntad, definiéndose como el elemento político originario. De este modo, la tesis de la soberanía hobbesiana aparece en la lectura de Agamben como la representación de la estructura que define la remisión del hombre como *nuda* vida: “...si no se comprende que el acto político originario no es un pacto definitivo de tránsito de *physis* a *nómos*, sino bando, umbral de indeterminación de ambos, la democracia será permanentemente incapaz de trascender una política confundida con el sometimiento de la vida de los seres humanos” (Galindo, 2005, p.53).

Ahora bien, si este comercio permanente entre los polos de una relación no es algo inalterable, si logramos comprender la naturaleza del bando, subsiste la posibilidad de, siguiendo la intención de Benjamin, suspender la sumisión de un factor sobre otro, que conserva la referencia al poder soberano. Se trata, entonces, de abrir la disputa a una reversión ontológica que suspenda la finalidad de la decisión por la apertura. Para imaginar una vía de esta naturaleza, el siguiente apartado se aboca a la cuestión de la indiferencia.

1.4 Política de la indiferencia.

La indiferencia⁴ es un concepto que, con variaciones, atraviesa la obra de Agamben. Indiferenciación, indistinción, umbral: se trata de conceptos

⁴ Indiferencia, indistinción, indiferenciación son utilizados como términos equivalentes, pero el primero de ellos carga una herencia semántica que nos resulta de mayor utilidad aquí.

límites en los cuales se vuelve a poner en juego la comprensión conceptual que, mediante la suspensión del sentido, rearticulan la crítica a la filosofía occidental. Si la propuesta analítica desarrollada en este capítulo tiene un horizonte, éste se encuentra precisamente en este punto límite: debe orientarse hacia una política de la indiferencia. Ahora bien, ¿qué podría significar una política de la indiferencia?, ¿Se trata de una forma extrema de la política soberana que produce la *nuda* vida? El adjetivo en juego aquí no puede ser comprendido como una simple cooptación atada a los fines definidos por el poder soberano con relación a la vida o la política, del modo en que se ha expuesto más arriba. Para comenzar a delinear sus perspectivas, retomaré un ensayo algo olvidado de Agamben, publicado en 1987 como introducción al relato “El indiferente” de Marcel Proust, y titulado “La pasión de la indiferencia”.

Tomando como punto de partida el esquema de las pasiones primitivas desarrollado por Descartes (2006), según el cual, a partir del amor, el odio, el deseo, la alegría, la tristeza y la admiración son posibles, por derivaciones y composiciones todas las otras pasiones, Agamben se detiene en la asimetría fundamental que significa la admiración. A diferencia de las otras pasiones primitivas (incluso el deseo, que guarda en sí la posibilidad de ser deseo de bien o del horror, que definirá como aversión), la admiración no contiene contrario, pues su ‘función’ es aún más primordial, y consiste en asegurar la posibilidad de las otras pasiones y su relación con el objeto; su labor es la pura y simple percepción de la diferencia. De este modo, la admiración tiene la función de afirmar si un objeto determinado es o no significativo para el sistema completo, si provoca el estallido de las pasiones. Ahora bien, la

precisión que desarrolla Agamben sobre el sistema de las pasiones encuentra un fundamento aún más primario y oscuro. Extendiendo este enfoque, escribe: “Admiración significa simplemente: negación de la indiferencia, es de su exclusión originaria que se funda todo el sistema de las pasiones” (Agamben, 1987, p.9). A partir del análisis del relato proustiano, el sistema de las pasiones que allí podemos encontrar se caracteriza por que, precisamente, la indiferencia no se excluye: al contrario, se sitúa explícitamente como la fuente y el objeto del amor (Ibíd., p.11).

Con algunas leves diferencias, agrega Agamben, es una similar condición la que le otorga Spinoza en la “Ética”: siguiendo a Descartes, aun cuando considera la posibilidad de un eventual contrario de la admiración - el desprecio- éste no tendría sino una función idéntica. La concordancia es resaltada por Agamben: la indiferencia se concibe como lo más remoto de lo humano, que debe ser excluido a toda costa del sistema signifiante para poder funcionar: “la indiferencia –acota- asegura la función de la entropía negativa, a fin de que el sistema no pueda alcanzar su entropía máxima” (Ibíd., p.15).

La estructura mediante la cual la admiración, y a través de ella las pasiones sucesivas, se funda sobre la indiferencia nos provee de un momento inaugural que encuentra una serie de resonancias a lo largo de la obra de Giorgio Agamben. Como vimos en el apartado anterior de este capítulo, la estructura conformada por el poder soberano y la *nuda* vida, a través de la excepción, es una articulación que se funda en la *decisión*. Para Agamben, esta decisión constituye el nexo que define la biopolítica, aquello que realiza el misterio práctico y político de la separación. Si volvemos un poco a

Schmitt, cuando éste señala la imposibilidad de una violencia divina en el marco del vínculo que une soberanía y estado de excepción, lo que defiende es la posibilidad misma de la decisión, aquella que Benjamin buscaba arrebatarse. Precisamente, en este sentido, Benjamin, en la VIII Tesis analizada más arriba, hace hincapié en la indistinción entre regla y estado de excepción: sólo llevados hasta el límite conceptual en donde pierden sus perfiles, estos conceptos articuladores del poder soberano y productores de *nuda* vida son suspendidos, se cierne sobre ellos una indiferencia aformativa.

Durante el otoño del año 1974, mientras preparaba el material para su libro “Estancias” en la biblioteca del Warburg Institute, Agamben se relacionó con el singular método de vinculación que ordena las obras allí contenidas, denominado como “ley del buen vecino”. Si pudiésemos imaginar una variación en ese sentido y acorde a lo expuesto en este capítulo, podríamos tomar dos imágenes como *pathosformel*, es decir, como fórmulas emotivas en donde no es posible escindir la carga emotiva de la fórmula iconográfica. Se trataría, por una parte, del conocido y analizado frontispicio del “Leviatán” de Hobbes, en donde vemos la efigie del soberano, enorme, sobre la ciudad, y empuñando en su mano derecha una espada y en la izquierda un báculo. La conjunción del poder político y espiritual, cada uno con sus signos, expresando una capitalización absoluta del poder, que luego Hobbes expresaría con la cita de Job: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”. A su lado, como paradigma, como un lector de Beckett – “*más pobre, pero más honesto*”-, “L’indifferent”, de Jean-Antoine Watteau. El personaje, con un pie girando hacia delante, mientras del otro sólo apoya la punta, parece señalar un “danzar por fantasmata”, la posibilidad del

movimiento que no decide acontecer. En ese suspenso señala un elemento crucial en el pensamiento de Giorgio Agamben, del cual depende una tentativa respuesta a qué significa vivir políticamente: se trata de la potencia.

Capítulo 2. Clivajes.

*“Poder significa ser capaces de pasión.
Y viceversa, toda pasión es el signo de una potencia”
Coccia.*

2.1 Sobre la Potencia.

En un breve texto titulado “Sobre lo que podemos no hacer”, incluido en el libro “Desnudez”, Agamben complementa una aseveración de Gilles Deleuze en torno al efecto del poder sobre el hombre. Mientras éste último reconocía como actividad específica del poder el separar a los hombres de su potencia, Agamben postula una acción más profunda, aunque complementaria, sobre la que la acción del poder provoca nuevos efectos.

Mientras la limitación sobre la capacidad de hacer aún mantiene intacta la posibilidad de la resistencia, la operación que identifica se cifra en despojar al hombre de su impotencia, de lo que puede no hacer, y aquí escribe: “nada nos hace tan pobres y tan poco libres como este extrañamiento de la impotencia (...) Aquel que es separado de la propia impotencia, (...) pierde, sobre todo, la capacidad de resistir” (Agamben, 2011, p.65).

Todo el sentido de esta lectura en torno a la potencia expresa las consecuencias del estado político actual, la naturaleza de aquella religión “*sans trêve, et sans merci*”, como denominara Walter Benjamin al

capitalismo, y en cuyo horizonte la producción de la *nuda* vida rige sin parangón ni atenuante.

Siguiendo la estructura de la excepción que en el primer capítulo hemos buscado reenviar a la indiferencia como pasión fundamental y aún, como posibilidad de repensar la relación entre vida y política, cabe sumar un segundo episodio, previo a un análisis más profundo que permita al menos aproximar una respuesta tentativa a la pregunta que guía esta investigación; y éste pasa por revisar el concepto de potencia tal como aparece en puntuales pero cruciales momentos de la obra de Giorgio Agamben.

En una de las páginas más determinantes de la colección de ensayos “Medios sin fin”, Agamben orienta su comprensión de la potencia hacia la más profunda expresión de su antítesis, la impotencia, íntimamente imbricados, inseparables en su funcionamiento y fundadores de un campo de fuerza sobre el que se construiría la filosofía por venir de cuño agambeniano, caracterizada por su renuncia, tanto al establecimiento del derecho como a su conservación, a fin de “quebrar en todas partes el nexo entre violencia y derecho, entre viviente y lenguaje, que constituye la soberanía”(Agamben, 2001b, p.117). Esta tentativa, así como sus más altas expresiones en torno a la potencia como elemento central, se fundan en una revisión del concepto expuesto en Aristóteles. Se trata, no de una nueva articulación, sino, más radicalmente, de una crítica a la concepción aristotélica, la que sin embargo cifra como punto de partida.

Una de las formulaciones más precisas respecto al concepto de potencia, se encuentra en una conferencia pronunciada en Lisboa, en 1987, titulada “La potencia del pensamiento”. En este ensayo, Agamben expresa su

reinterpretación de Aristóteles a partir de la pregunta ¿qué significa ‘yo puedo’?, o bien, qué significa tener una ‘facultad’.

La concepción que distancia a Aristóteles de los megáricos en torno a la distinción entre potencia y acto, analizada en el libro IX de la Metafísica, nos proporciona el punto de partida de la revisión conceptual propuesta por Giorgio Agamben. Tal y como sucedía en la relación establecida entre el poder soberano y la *nuda* vida, la cuestión de la potencia en Aristóteles se opone, ligándose, al acto; y allí Agamben cree avizorar una estructura idéntica a la de la excepción, una fundación de la soberanía en la preponderancia del acto sobre la potencia. A fin de sortear dicha imposición soberana, propone una relectura de este concepto que, *sutil* y *subterráneamente*, cruzaría la filosofía occidental. El punto de partida lo constituye el sintagma ‘yo puedo’. Se trata, sin duda, de una variación que ya encontramos en trabajos como “El lenguaje y la muerte” (2003) e “Infancia e Historia” (2001a), bajo la forma ‘yo hablo’, y que en el entramado conceptual sitúa la relación, a todas luces medular en su proyecto filosófico, entre hablar y ser. Lo que estos sintagmas puntualizan es la condición, inexpugnable, del hombre en la experiencia de la potencia.

La cuestión de la facultad es elaborada por Aristóteles mediante una interrogación por la relación entre potencia y acto. En “De Anima”, se pregunta respecto a por qué no hay sensación de los sentidos mismos, para responder: porque la facultad sensitiva no está en acto, sino sólo en potencia. Agamben señalará que una facultad consiste en el proceso, secuencial, mediante el cual una actividad determinada es separada de sí para ser asignada a un sujeto, el cual ‘adquiere’, de este modo, su ‘praxis vital’,

constituyendo un elemento fundacional de aquello que, sólo posteriormente, podremos reconocer como una arqueología de la subjetividad. En el lenguaje aristotélico, hábito o facultad (*héxis*) denomina la inexistencia de sensación, una privación: “Tener una potencia, tener una facultad significa: tener una privación” (Agamben, 2007c, p.354-355).

De este modo, Aristóteles establece una jerarquía entre potencia y acto, donde la potencia sólo puede ser tal en permanente e irrenunciable privación, por esto el combustible, que sirve de ejemplo, no se enciende por sí mismo, sino que requiere, indefectiblemente, un principio de combustión. Aquí radica la naturaleza dual de la potencia: es potente porque tiene algo, y otras veces porque algo le falta; se trata, señalará, de “la *héxis* de una *stéresis*”, de la facultad de una privación.

Aristóteles expone el ejemplo entre un niño y un adulto; una potencia genérica y una potencia específica; el primero, aún debe ser formado por la educación, mientras el adulto, quien ya posee una facultad, puede decidir usarla o no usarla, hacer uso de su facultad o no. Con esta distinción, Aristóteles responde a los megáricos: si la potencia sólo existiese en acto, cuando no se ejerciese ese acto, la potencia desaparecería, y, por tanto, se trataría, siempre del infinito proceso de la potencia genérica, que debe sufrir el aprendizaje y, por tanto, de una potencia que es siempre *stéresis*, que sólo se reconoce por el signo de su privación. O, más bien, no cabría en el hombre la posibilidad del error, y, por tanto, del conocimiento.

Uno de los ejemplos que Aristóteles utiliza y Agamben recoge es el de la oscuridad⁵. Luego de afirmar la existencia de lo diáfano, concebido como una cierta naturaleza (*phýsis*) presente en los cuerpos transparentes y que constituye lo propiamente visible en ellos, afirma que esta naturaleza es la luz, que descansa sobre una potencia que equivale a la tiniebla. Se define aquí la oscuridad como la *stéresis* de la luz, el color propio de la potencia. Así, Aristóteles vuelve a la pregunta por la distinción entre potencia y acto, y el cómo, al ver, nos sentimos ver. Lo que se halla en la base de esta interrogante es la capacidad de autoafección del hombre, mediante la que se constituye la aporía específica del concepto de potencia, que, señala Agamben, se expresa al no ver y donde, “sin embargo, distinguimos lo oscuro de la luz, vemos, por así decir, las tinieblas como color de la visión en potencia. El principio de la visión ‘es, de algún modo, coloreado’, y sus colores son lo oscuro y la luz, la potencia y el acto, la privación y la presencia” (Ibíd, p.358). Es en este preciso sentido que Agamben puede afirmar que la potencia de no-ver no se trata de una simple ausencia, sino, efectivamente, de la *héxis* de una *stéresis*.

En la tentativa de invertir la lógica soberana y la producción de la *nuda* vida, el punto de mayor conflicto es la apertura que la relación entre potencia y acto ofrece. Se trata de un problema medular: por una parte, si la potencia sólo fuera la realización del acto, el hombre jamás accedería al conocimiento, no podría dominar la *stéresis*, realizar la experiencia de la oscuridad; por otra parte, esta condición, la privación, inherente al hombre, constituye la medida

⁵ Se pueden encontrar similares reflexiones, aún sin el específico lenguaje aristotélico, respecto a la música. La reflexión de Oliver Sacks en “*Musicofilia*” respecto a Beethoven y la intensificación de su imaginería musical, así como la caracterización del ‘oyente como medium’ de David Toop en su ensayo “*Resonancia siniestra*”.

de su dimensión. Está, como señala Agamben, *asignado* a la potencia: “...esto significa que está, también, consignado y abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar, todo su conocer, un poder no conocer” (Ibíd, p.360).

El carácter aporético de la potencia no le era desconocido a Aristóteles, como lo expresa en el libro *Theta* de la Metafísica: “La impotencia (*adynamía*) es una privación contraria a la potencia (*dynámei*). Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo” (Ibíd., p.361)⁶. La disyuntiva que define al hombre se contiene y condensa en esta cita, constituye la específica ambivalencia de toda potencia humana, es decir, su estructura *originaria*. En este sentido, el hombre existe en el modo de la potencia, y por ello, puede tanto la potencia como la impotencia; puede hacer como no hacer, y es precisamente en este modo en que es asignado a la potencia. Agamben se ocupa de aclarar que, en este caso, en el contexto de la filosofía aristotélica, no es posible hablar de una posesión como tal; es decir, el hombre no posee la potencia, de hacer o no hacer, no existe aquí la figura de “una conciencia autorreflexiva como centro de imputación de facultades y hábitos” (Ibíd., p.363), sino que la potencia es acogida por el hombre, enfatizando la condición de transformación que se encuentra en la base de este concepto.

Precisamente, la idea de una transformación de la potencia al acto, es lo que queda aún por especificar. Volviendo al debate entre los megáricos y

⁶ La versión de Gredos, más lata en todo sentido, señala: “La impotencia, y lo impotente, es la privación contraria a tal potencia, de modo que toda potencia es contraria a una impotencia para lo mismo y respecto de lo mismo”. Aristóteles, “Metafísica”. Ed. Gredos, p.365.

Aristóteles, mientras los primeros señalaban que la potencia sólo existiría en acto, la respuesta del segundo se ocupaba de especificar que, aun cuando el acto precede a la potencia, la idea de una realización exclusiva en acto de la potencia negaría la existencia de ésta última: es posible pensar la existencia de la potencia sin el acto, pero no la existencia del acto sin la potencia. En los términos que impondría una preponderancia del acto sobre la potencia, no sería ésta última la negada, sino la impotencia, aquella puesta en acto que contiene la potencia: potencia de no, impotencia. En la interpretación desarrollada por Agamben, la impotencia es el mediador de la potencia que siempre puede ser llevada al acto; tanto la potencia (lo común) como el acto (lo propio) sólo son lógicamente posibles mediados por la impotencia, que aparece como el elemento indiferente sobre cuya estructura reside la capacidad de hacer algo: voluntad, agenciamiento, deseo, cambio, estabilidad (Watkin, 2010, p.63 y ss.).

La tesis según la cual, la filosofía de Giorgio Agamben sería, en efecto, una filosofía de la potencia (De la Durantaye, 2009, p.4 y ss.) deberá ser cuestionada y, en su lugar, cabría entonces inclinarse aquí por un pensamiento que inexorablemente encuentra en la impotencia su marca y seña: la *potencia de no* define el rango de la ontología de la potencia. Pero, entonces, ¿cómo definir este estatuto?, ¿cómo el acto puede acontecer en su relación de dependencia de la potencia de no?; o más allá: ¿es posible el acto en el marco de una ontología de la impotencia?

Estas interrogantes obligan a volver al análisis de Aristóteles. Allí, Agamben se pregunta: “¿Cómo puede, de hecho, una potencia pasar al acto, si toda potencia es ya siempre potencia de no pasar al acto? (...) ¿Cómo

pensar el acto de la potencia de no-pensar?” (Agamben, 2007c, p.364). En lo que Agamben considera “unas de las muestras más extraordinarias de su genio filosófico”, Aristóteles escribe: “Es potente aquello para lo cual, si sucede el acto del que es dicho que tiene la potencia, nada tendrá de impotente”. En la estela de las interpretaciones de Heidegger, Agamben postulará una definición: “Es potente aquello para lo cual, si sucede el acto del que es dicho que tiene la potencia, nada tendrá de potente no (ser o hacer)” (Ibíd., p.364-365)

La reversión de Agamben no proporciona una lectura definitiva, pero sin duda, abre la síntesis aristotélica a una explicación más extendida. Mediante la referencia a un pasaje de *De Interpretatione* en que Aristóteles vincula y contrapone el problema de la potencia a los enunciados modales, Agamben recoge la distinción que se funda en la negación, no del *dictum*, sino del modo; mientras que en el caso de la potencia, negación y afirmación no se excluyen: “Porque lo que es potente no es siempre en acto, también la negación le pertenece”⁷, con lo que la negación de la potencia adopta la forma “*puede no (ser o hacer)*, y nunca *no puede*. De este modo, la potencia de no ser adopta la forma de una potencia de no-no ser, es decir, de una

⁷ “So then, if this holds good everywhere, the negation of ‘possible to be’ is ‘possible not to be’, and not ‘not possible to be’. Yet it seems that for the same thing it is possible both to be and not to be. For everything capable of being cut or of walking is capable also of not walking or of not being cut. The reason is that whatever is capable in this way is not always actual, so that the negation too will hold of it: what can walk is capable also of not walking, and what can be seen of not being seen. But it is impossible for opposite expressions to be true of the same thing. This then is not the negation. For it follows from the above that either the same thing is said and denied of the same thing at the same time, or it is not by ‘to be’ and ‘not to be’ being added that affirmations and negations are produced. So if the former is impossible we must choose the latter. The negation of ‘possible to be’, therefore, is ‘not possible to be’”. Aristotle, *De Interpretatione*, 21b10-21b24. *Complete Works (Aristotle)*. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991.

conservación y salvación de su propia potencia de no ser en el paso al acto; y de este modo, la frase aristotélica en la interpretación de Agamben diría: “...será verdaderamente potente sólo quien, en el momento de pasar al acto, no anulará simplemente la propia potencia de no, ni la dejará atrás respecto del acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, es decir, podrá no-no pasar al acto” (Ibíd., p.366). Entonces, ¿qué significa la conservación y el perfeccionamiento de la potencia en el paso al acto?

Si el argumento que reconstruye Agamben le permite identificar la relación que se establece entre potencia y acto, esto tiene una orientación específica: sólo a partir de este punto podemos interrogar la dimensión de la impotencia como vector de una nueva ontología. La cuestión se juega en torno a distinguir lo que queda en el paso al acto de una potencia, en el marco de una impotencia. Podemos reconocer aquí el momento en que la teoría aristotélica expone todas sus potencialidades a la lectura de Giorgio Agamben, quien en un pasaje de “La comunidad que viene” (1996), señala: “La maravilla no es que algo haya podido ser, sino que haya negado el no-ser” (Agamben, 1996, p.73). Aquí se condensa la interpretación de Aristóteles y se proyectan sus consecuencias. En tanto la potencia no se anula en el acto se conserva como potencia de no, como impotencia y entonces, “puede ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser y no-hacer. En la potencia, la sensación es constitutivamente anestesia: el pensamiento, no- pensamiento; la obra, inoperosidad” (Agamben, 2007d, p.361).

Las aporías lógicas de la potencia según Aristóteles requieren de esta potencia de no, comprendida como inoperatividad; no tanto como estados de

potencia y acto, medidas a partir de las cuales distinguir lo específico del hombre, sino como una *indiferencia esencial* sobre la que dichos estados se fundan mutuamente. En tanto el acto funda y precede a la potencia, se constituye como lo propio, lo particular de la realización de la potencia genérica. En sentido inverso, la potencia secunda al acto para señalar lo común sobre cuyo fondo se refleja. Entre ambos, la potencia de no, *padece*: la potencia, la *hexis* de una *stéresis*, no se altera al pasar al acto, sino que, exponiendo su pasividad (*páschein*) se conserva y perfecciona con respecto al acto. Ahora bien, ¿qué significa este padecer? El término tiene una particular importancia en el argumento aristotélico. Señala, simultáneamente, el don a sí mismo y al acto; “la conservación de lo que está en potencia en lo que está en acto y es parecido a él, del mismo modo que la potencia (se conserva) con respecto al acto” (Ibíd., p.367).

¿Qué implica esta potencia que “donándose a sí misma se salva y perfecciona”? ¿De qué modo condiciona una categorización de la interpretación de Agamben? Por lo pronto, siguiendo este argumento, también una filosofía de la impotencia carecería de sentido: entre una y otra, una con la otra e imposible sin la otra, potencia e impotencia se pertenecen, se determinan; sólo este diálogo intenso y permanente puede suspender la lógica soberana productora de la *nuda* vida; y es aquí donde precisamente radica su mayor efecto para lo político. El proceso de decisión, excepción y abandono que funda la soberanía sólo puede ser suspendido mediante la polaridad indiferente que genera la potencia de no; lo que a su vez obliga a repensar las relaciones fundantes del vínculo entre vida y política; “obliga – como señala Agamben- a repensar completamente no sólo la relación entre

la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido” (Ibíd., p.368). La singular estructura de la potencia que, entonces, no tiene una forma determinada que adoptar, y por tanto un fin específico que cumplir, debe medirse ahora con otro elemento crucial en su rechazo a la producción de *nuda* vida: precisamente, el sino productivo al que ha sido asignado el hombre.

2.2 Inoperosidad.

Ligado profundamente a la reinterpretación del concepto de potencia, la inoperosidad (*argía*), es entendida como una “existencia genérica de la potencia” (Agamben, 1998, p.83), y aparece en Agamben como la cifra intensa de la política que viene. Contra el *irresponsable* ‘puede hacerse’ que el mercado exige a cada uno, el concepto de inoperosidad representa, aquí, una tentativa por sortear el “paradigma ontológico de la efectualidad”, en donde “sólo es real lo que es efectivo y, como tal, gobernable y eficaz” (Agamben, 2012a, p.9). La inoperosidad actúa en Agamben como un planteamiento límite, en donde se ponen en juego, para nuestra contemporaneidad, tanto el margen de lo político como la felicidad de hombre, su naturaleza y su esencia. Para exponer la complejidad de este concepto, propone un retorno complementario a Aristóteles; específicamente a su pregunta en torno a la ‘obra del hombre’, elaboración en la que lee dos condiciones que enmarcan la vida de la humanidad y, más aún, elementos

biopolíticos fundacionales, a saber: la política como operosidad y la producción de la *nuda* vida como la definitiva obra del hombre.

A la pregunta por una obra (*érgon*), específica del hombre, más allá de los posibles roles sociales, Aristóteles muestra juicios sucesivos y, en cierta medida, contradictorios. En la “Ética Nicomáquea”, respecto a la interrogante sobre la posible felicidad del hombre, que constituye el objetivo de la ciencia política, Aristóteles establece una relación con la realización de una obra específica, mediante la cual se expresaría algo así como una naturaleza real. Tras una serie de ejemplos (el artista, el escultor, el artesano, pero también el arquitecto y el estratega) la interrogante de Aristóteles se desplaza al hombre en tanto tal: “¿O bien se tendrá que decir que para el carpintero y el zapatero hay una obra y una actividad, y ninguna en cambio para el hombre, que ha nacido sin obra?” (Agamben, 2007c, 465). En la lectura de Agamben, esta ‘obra’, *érgon*, está en relación estratégica con el acto, *enérgeia* (‘ser en obra’), por lo que la reflexión sobre la potencia analizada previamente alcanza aquí su mayor expresión e imbricación respecto de lo político. Aristóteles presenta distintos argumentos al respecto: mientras en *De Anima*, al definir el intelecto humano (*noûs*) señala que éste no tiene otra naturaleza que ser en potencia, admitiendo la posibilidad del hombre como un ser de pura potencia y, por tanto, sin obra; en la “Ética...”, en un movimiento crucial, desplaza el argumento situando esta vez el *érgon* del hombre en la esfera de la vida. En la lectura de Agamben, en este paso, se juega la herencia aristotélica respecto a la biopolítica, y la corrección y el complemento que plantea se inscriben en este sentido. De este modo, más allá del simple hecho de vivir, de la vida nutritiva, sensitiva y del crecimiento, Aristóteles reconoce

una forma de vida práctica de un ser que tiene *lógos*, como el resto que permanece tras las escisiones sucesivas: y en donde radicaría lo específico del hombre. Es importante que, en aquella breve definición, el término vida continúa indefinido, y la aproximación aristotélica, que procede *per via di levare*⁸, logra separar un resto, la vida según el *logos* que, específica Aristóteles, corresponde a “una vida determinada y que ésta será el ser-en-obra del alma y una praxis según el *logos*” (Ibíd., p.471). Precisamente aquí, como señala Agamben, se establece la relación entre vida y política, y, por ende, la propia concepción de la *polis* griega.

En este sentido, señala: “La determinación de la obra del hombre se cumple, entonces, a través de la segregación de la vida vegetativa y de la sensitiva, que dejan como único resto posible la vida según el *lógos*” (Ibíd., p.470), el cual, se ocupa de aclarar Aristóteles, se definirá como el ser-en-obra (*enérgeia*), el ejercicio de esta vida según el *lógos*.

Será mediante la actividad de esta potencia vital racional, en detrimento de una potencia sensitiva o nutritiva, el modo en que Aristóteles se aproxima a una definición de la vida política: la definición aristotélica de la polis, es decir, de la comunidad política perfecta, se articula a través de la diferencia entre vivir (*zên*) y vivir bien (*eû zên*), y de este modo retorna a los tópicos que la concepción aristotélica en torno a la obra del hombre lega al estadio biopolítico actual. Se define, por una parte, la condición operosa de

⁸ “La pintura, dice Leonardo, trabaja *per via di porre*; en efecto, sobre la tela en blanco deposita acumulaciones de colores donde antes no estaban; en cambio, la escultura procede *per via di levare*, pues quita de la piedra todo lo que recubre las formas de la estatua contenida en ella”. En Sigmund Freud, “Sobre la psicoterapia” (1904/1905), en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1975.

la política, por sobre una condición potencial; mientras por otra parte, esta política se funda sobre una exclusión, la que permite la definición de ‘una cierta vida’ a costa de aquel resto: la *nuda* vida: “Que la obra del hombre (de cuya individuación depende el objetivo de la ciencia política) se defina como una cierta forma de vida, es testimonio de que el nexo entre política y vida pertenece desde el inicio al modo en que los griegos piensan la *polis*” (Ibíd., 469).

Contra el reproche, en cierta medida, recurrente⁹ respecto al uso de ciertas categorías históricamente distantes, la pertinencia de reinterpretar este entramado permite a Agamben sostener su hipótesis respecto al carácter fundacional de la biopolítica.

Esta retrospectiva, que señala que ya para los griegos la producción de una vida definida por el logos exigía la eliminación de una parte de lo viviente, sitúa el punto límite que, en el ejercicio filosófico más propio de Agamben, comienza a expresarse, a definir sus contornos de acuerdo a lo cual “lo político, como obra del hombre en tanto hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítico” (Ibíd., p.472); y el diagnóstico en torno a un similar fundamento entre soberanía y biopolítica y sus consecuencias hasta el presente adquieren forma y fondo.

En este sentido, señala Agamben, la Edad Moderna hizo de la tarea histórico-política, encarnada en una nación o pueblo, una tarea metafísica, es

⁹ “One often has the feeling that he jumps too quickly from having established the genealogy of a term, a concept or an institution, to determine its actual working in a contemporary context...” Ref. Ernesto Laclau, “Bare life or social indeterminacy”, en De Caroli & Calarco, *Giorgio Agamben. Sovereign and life (SUP, 2007) p.11*

decir, la realización del hombre como ser viviente y racional. Esta tarea expuso el problema, el vacío que significaba la obra del hombre. En este sentido, no es de extrañar que, en el mismo ensayo, Agamben establezca paralelos y acentos comunes entre Aristóteles y Marx, en cuya concepción sobre la realización del hombre como ser genérico (*Gattungswesen*) ve asomar una radicalización del proyecto aristotélico, el cual se fundaría sobre dos aporías. La primera dice relación con el sujeto de esta obra, que remite a una clase indeterminada, la clase obrera, que debe destruirse a sí misma en tanto representa una actividad particular; la segunda señala que la actividad del hombre en la sociedad de clases es imposible, dado su vínculo inherente a la actividad que la determina¹⁰. El curso de la historia y el fin de las tareas asignables obliga a una reformulación del legado biopolítico de la filosofía clásica:

“En la imposibilidad de definir una nueva ‘obra del hombre’, se trata ahora de asumir la vida biológica misma, como última y decisiva tarea histórica. La ‘obra’ de lo viviente según el *lógos* es la asunción y la cura de aquella vida nutritiva y sensitiva, sobre cuya exclusión la política aristotélica había definido el *érgon toû anthrópou*, la obra del hombre” (Ibíd., 473-474).

¹⁰ Un desarrollo complementario podemos encontrar en “El tiempo que resta”. Allí Agamben retoma una tesis de Walter Benjamin según la cual la sociedad sin clases en Marx representaría una versión secularizada del tiempo mesiánico, en tanto disolución del orden, el quiebre de la identificación entre el sujeto y la condición social. La posterior y pernicioso identificación del proletariado con la clase obrera representaría la pérdida de la vocación revolucionaria. Ref. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*. (Madrid, Trotta, 2006) pp.39-40.

En este escenario, frente a esta específica deriva del concepto aristotélico de la potencia, ¿cómo es posible, de acuerdo con Agamben, postular una ontología de la (im)potencia, con las singularidades expuestas más arriba, por sobre la efectualidad del acto?, ¿cómo soslayar esta compleja construcción conceptual que produce ‘una cierta vida’, al precio de la producción de la *nuda* vida? ¿Cómo, a fin de cuentas, sortear la larga sombra que aún genera la biopolítica? Para la filosofía de Agamben, la perspectiva se abre, entonces, mediante dos lecturas adicionales a la descripción de Aristóteles en torno a la obra del hombre.

Por una parte, se trata del comentario de Averroes a la República de Platón y por otra, el *De Monarchia* de Dante. Ambos autores, sostiene Agamben, coinciden con Aristóteles en la determinación de la perfección humana en la actualización de la potencia racional, así como la oposición fundamental entre el hombre y las plantas y los animales. Sin embargo, la diferencia se manifiesta en que tanto Dante como Averroes reconocen en el momento de la potencia aquello más específico del hombre; y entre ellos, es posible comenzar a esbozar un vínculo entre vida y política, bajo otro signo.

En la interpretación de Dante, la herencia de “el Filósofo”, como se refiere habitualmente a Aristóteles, se expresa incluso en el método “*per viam di levare*” que retoma y mediante el cual concibe la distinción de las partes humanas y una correspondiente función asignada, estableciendo de este modo, la preponderancia del acto por sobre la potencia; pero el quiebre que plantea encuentra su cauce en la asunción del problema de la multiplicidad de las formas de vida. Frente a la pregunta ¿Cuál es el fin de la sociedad humana en su totalidad?, Dante escribe: “Hay pues una operación propia de

todo el género humano, en función de la cual este se ordena así en una gran multitud, y tal operación no puede ser realizada completamente ni por el hombre individual, ni por un reino particular” (Ibíd., p.476). Lo que se halla en la base de esta distinción es la introducción del concepto de multitud. En las primeras páginas del *De Monarchia*, en la única referencia directa a Averroes, Dante retoma la “teoría averroísta de la eternidad del género humano como correlativa de la unicidad del intelecto posible” (Ibíd., p.478), y escribe:

“Y puesto que esta capacidad en su conjunto no puede ser reducida a la acción de un solo hombre, o a través de una sociedad por sobre otras, la multiplicidad es necesaria para la raza humana a fin de actualizar su capacidad por completo (...) Si no fuera así, le concederíamos a la potencia una capacidad inactualizable, lo que es imposible” (Ibíd., 477).

Como se ve, Dante sigue la argumentación aristotélica con algunas variaciones. Entre ellas, replica la distinción entre potencia y acto bajo el par operación y esencia; y señala que “ninguna esencia creada es el objetivo último en la intención del creador en cuanto tal, sino la operación propia de la esencia, de allí deriva que la operación no existe en vistas a la esencia, sino la esencia en vistas a la operación” (Ibíd., p.475-476).

En este sentido, la cercanía con Aristóteles es evidente. Incluso en el modo de interrogar la obra del hombre. Al respecto, señala que la operación propia del hombre, el último grado de la potencia es el ser capaz de aprender

por el intelecto posible, el cual compete exclusivamente al hombre. Y entonces, ¿de qué modo llevar a cabo aquello que carece de una determinación, de aquello que es, acorde con Aristóteles, indefinible? La respuesta de Dante señala que esta realización del intelecto posible, si bien pertenece al hombre, sólo puede ser realizada por la multitud. Aquí, retoman la teoría averroísta respecto a la eternidad del género humano en correlación a la unicidad del intelecto posible, según la cual la perfección de la potencia de pensar del hombre, el grado máximo de su expresión, se liga profundamente a la especie, y sólo coyunturalmente a un determinado individuo singular, quien realiza en acto la potencia del pensamiento.

Esta interpretación encuentra en la lectura de Dante un complemento, una suerte de catalizador, en la multitud. De este modo, la operación propia del ser humano debe ‘crear’ la multitud, que al des-identificarse de toda característica específica (tal hombre, tal pueblo, etc.) genera las condiciones para que el individuo, el filósofo según Averroes, pueda realizar en acto la potencia del pensamiento. Esta es una de las fascinantes tesis que, recuerda Agamben, fueron condenadas en 1277 por Étienne Tempier, y que señala que “el intelecto posible numéricamente uno, aunque separado de este o aquel cuerpo individual, no está separado nunca de todo cuerpo” *Ibíd.*, 479).

Ahora bien, ¿qué implica esta concepción de la multitud para el objetivo de este escrito, en torno a la relación entre vida y política? La interpretación de Dante provee de una relación crucial: aquella que señala el vínculo intenso entre la multitud y la inoperosidad. En su intención de pensar una política que corresponda a la inoperosidad del hombre, que se expone y contiene en sí la posibilidad del propio no-ser, la multitud ocupa un lugar

estratégico: ni ociosa ni laboriosa, la multitud expresa genéricamente la potencia, “la potencia *sub actu*, en proximidad al acto” (Ibídem), es decir, de un modo *contingente*. Entonces, se trataría, de acuerdo a Agamben, de “pensar una multitud como figura de un obrar que en cada acto realice el propio *shabat*, y en cada obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y la propia potencia” Ibíd., p.480).

2.3 Común, comunidad, cualsea.

Cuando en 1983, Jean-Luc Nancy reabre las interpretaciones en torno al concepto de comunidad, hasta entonces un oscuro legado de los totalitarismos de diverso corte, lo hace desde una perspectiva fructífera y aún hoy en desarrollo. Una de las precisas correcciones que realiza el filósofo francés dice relación con la idea, preponderante hasta entonces, de la comunidad como una figura homogénea, por completo ajena a fisuras y grietas que deformaran su identidad; algo que se había imaginado una vez como un fin por alcanzar y cuyos contornos aparecían perfectamente definidos y elaborados. Roberto Esposito ha sumariado la influencia de estos escritos de Nancy y de otros que le siguieron (Blanchot, Agamben, el mismo Esposito) en las reflexiones en torno a la comunidad:

“(La comunidad) ...no es algo a lo que haya que regresar, como quería Rousseau, o a lo que se deba aspirar, como deseaba Kant, ni tampoco algo que destruir o destruible, como pensaba Hobbes. No es ni un origen ni un *telos*, ni un principio

ni un final, ni un presupuesto ni un destino, sino la condición,
a la vez singular y plural, de nuestra existencia finita”
(Esposito, 2009, p.57)

Con algunas divergencias, esta es la senda donde se inscribe el enigmático libro de 1990, “La comunidad que viene”, y donde Agamben anuncia algunas de las condiciones más importantes que, en relación a este concepto, considerará su proyecto filosófico. Si hasta el capítulo precedente nos movíamos en el campo de la interpretación que el filósofo italiano mantenía con sus herencias teóricas y preparando, de algún modo, mediante finas reinterpretaciones, una apertura más definitiva en relación a los temas que atraviesan su obra, ahora es tiempo de definir algunos de los elementos más propios de su pensamiento, aquellas señas de identidad en las que reconocer lo que ha denominado como ‘la política que viene’.

Entre estas señas es posible reconocer, primariamente, tres muy importantes: común, comunidad y *cualsea*. Una constelación conceptual que, en diversos niveles e intersecciones, comienzan a delinear las características del proyecto filosófico. Y si bien cada una abre una veta interpretativa en aquella anunciada política por fuera de la esfera soberana, en este apartado abordaré conjuntamente estos conceptos, a fin de establecer la vinculación que mantienen con la forma-de-vida. Valga entonces la pregunta: ¿qué tipo de comunidad avizora Agamben *que viene*? La primera respuesta se encuentra nada más iniciar dicho texto, cuando anuncia: “El ser que viene es el ser *cualsea*” (Agamben, 1996, p.9). Y aquí congrega algunas de las definiciones cruciales en su andamiaje conceptual. Tomando como elemento

central el adjetivo *quodlibet*, y contra una habitual traducción (“No importa cual, indiferentemente”), enfatiza la fórmula: “el ser tal que, sea cual sea, importa”. El ser *cualsea* es, entonces, aquel que se desprende de la dependencia de una identificación respecto a una propiedad de cualquier índole (nacional, racial, etc.), pero que aun así *importa* y que, entre “la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal”, entre cultura y naturaleza, entre propio e impropio, entre el humano y el animal, expone su singularidad en tanto tal, una singularidad *cualsea*.

Agamben se refiere al ser *cualsea* como ‘amable’, esto es, con todos sus predicados, pero donde ninguno de esos predicados es el objeto del amor, es amable tal cual es. Platón, nos recuerda, llama ese movimiento ‘anamnesis erótica’, y consistía en un movimiento a su tener lugar, hacia la idea, hacia la forma. ¿Qué significa ese movimiento hacia la idea? Desde aquí podríamos iluminar dos aspectos: por una parte, la condición del ser-dicho, mediante la cual es posible vincular la naturaleza del ser *cualsea* con el lenguaje; y por otra, que desarrollaré más adelante, dice relación con la referencia a la forma platónica respecto a la forma-de-vida. Volvamos sobre el ser-dicho. Agamben señala que ésta es la única condición a la que aspira la singularidad *cualsea*, en tanto mediante esta desubjetivación se establece en una indistinción absoluta. Para ello, toma como concepto articulador el ejemplo. Continuando una determinación esquemática recurrente, el ejemplo se presenta como el opuesto exacto de la excepción, en una reproducción de la relación que vimos en el primer capítulo entre poder soberano y nuda vida. En “La comunidad que viene” dedica un breve texto a situar el concepto en su justa dimensión. Allí leemos:

“El ejemplo es una singularidad entre las demás, pero que está en lugar de cada una de ellas, que vale por todas (...) Ni particular ni universal, el ejemplo es el objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, muestra su singularidad. De ahí la pregnancia del término griego para ejemplo: *paradeigma*¹¹, esto que se muestra ahí al lado” (Ibíd., p.13-14).

El ejemplo, entonces, es aquello que no puede ser definido por ninguna propiedad excepto la de ser dicho, de allí que Agamben afirme que el ser ejemplar es el ser puramente lingüístico: el ejemplo genera el espacio vacío del ejemplo, es decir, se expropia de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma; ya no responde a ningún referente identitario, sino sólo a la posibilidad de, en su singularidad, ser dicho, desarticulando toda comunidad real a favor del común.

Pero la conceptualización del ejemplo en el entramado propuesto por Agamben dista de ser tan definitivo, y conviene explorar sus contornos. La relación que nos ocupa se establece claramente en “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida”, cuando señala: “...la excepción se sitúa en una posición simétrica con el ejemplo, con el que forma sistema” (Agamben, 1998, p.35). Entonces, mientras la excepción, como vimos en el primer capítulo, es una exclusión inclusiva -incluye aquello que abandona- el ejemplo es una inclusión exclusiva:

¹¹ Cabe recordar que paradigma, modelo o patrón son términos que utiliza Platón para referirse a una forma o idea, una referencia que podremos revisar al analizar el concepto de forma-de-vida.

“Lo que el ejemplo muestra es su pertenencia a una clase, pero precisamente por eso, en el momento mismo en que la exhibe y delimita, el caso ejemplar queda fuera de ella (...) está, pues, excluido del caso normal no porque no forme parte de él, sino, al contrario, porque exhibe su pertenencia a él” (Ibídem).

La cuestión que queda en el aire y que Agamben explicita es una tendencia a la identificación entre uno y otro; y es precisamente un aspecto de crítica a la concepción de la comunidad que viene. Esta crítica es especialmente abordada por Andrew Norris, en un texto titulado “The exemplary exception” (Norris, 2005, p.262-283), donde, tomando la referencia a la similitud entre excepción y ejemplo, éste señala que los paradigmas en los cuales Agamben basa su reflexión filosófica como salida de la esfera soberana, sería igualmente producto de la lógica de la decisión que éste criticara en Schmitt. Así, señala que, en tanto Agamben mantiene un compromiso en su análisis etimológico de ejemplo y excepción, en la cual “existe un isomorfismo entre la exclusión inclusiva y la inclusión exclusiva, está en una incómoda posición de decidir de forma autoritaria que la política es una decisión sobre la vida tal como fue promulgada en los campos” (Ibíd., p.276). El vacío que podemos reconocer en la crítica de Norris es la que restringe su argumento a lo expresado exclusivamente en “Homo Sacer” y “La comunidad que viene”: si como hemos planteado en el primer capítulo, aquella zona de indiferenciación, puede también señalar hacia una política de la indiferencia que permitiría reconocer en lo expuesto por Agamben una

suspensión en donde debía acontecer la decisión, es precisamente esta suspensión la que logra dotar al ejemplo de la potencia para señalar las condiciones del singular cualsea como sujeto de la comunidad que viene: sólo mediante la indefinición, la singularidad en tanto tal puede exponerse; mientras por obra de la decisión sólo se podía, por una única e irrepetible vez, asignar un contenido.

En la exposición del ejemplo podemos reconocer la expresión de los conceptos que hemos considerado como una constelación en este apartado. Directamente relacionado con lo expuesto en el capítulo anterior sobre la potencia, el término “común” remite en Agamben siempre a una posibilidad *positiva* de lo político; un acontecer de la potencia que se sitúa, como el ejemplo mismo, en un punto de indiferencia entre lo propio y lo impropio. Se trata de un nuevo énfasis respecto al paso que habíamos establecido, siempre conflictivo, de la potencia al acto, y que ahora, en otro espacio, adquiere la forma del traspaso de la lengua a la palabra, de lo común a lo propio: intercambio de compenetración permanente, donde “el ser que se genera sobre esta línea es el ser cualsea, y la manera en que pasa de común al propio y de lo propio a lo común se llama uso, o también, *ethos*” (Agamben, 1996, p.19).

Aquí ya podemos identificar un elemento crucial en la filosofía de cuño agambeniano, el concepto de ‘uso’, que resulta indesligable de una aproximación a lo común. En “Medios sin fin. Notas sobre la política” (2001b), y tras reconocer la inscripción absoluta de la práctica y la reflexión política en la dialéctica de lo propio y lo impropio, Agamben postula lo común, precisamente, como “un punto de indiferencia entre lo propio y lo

impropio (...) algo que nunca es aprehensible en términos de una apropiación o de una expropiación, sino sólo como uso” (Ibíd., p.99). Lo común y el uso resultan la expresión de la desapropiación de todas las propiedades, es decir, como el ejemplo, la exposición de la singularidad en tanto tal como apropiación de la impropiedad. La comunidad que viene no es propia, no tiene destino por cumplir, esencia, vocación histórica, espiritual: aparece sólo habitada por la imposibilidad de cualquier exclusión; y, por tanto, no posee términos, conceptos o axiomas representativos que se puedan reclamar para representarla. Ahora la pregunta que asoma: en esta relación conceptual que sirve de fundamento a la comunidad que viene, ¿cómo se concibe la expresión de la vida?, ¿qué vínculos se establecen con la forma-de-vida? La cuestión del uso en toda su dimensión deberá quedar en suspenso, pero baste aquí referirnos a la relación que se establece entre el común y la lectura que también vimos en el capítulo anterior respecto de la potencia aristotélica por parte de Dante y Averroes: “la filosofía política moderna -afirma Agamben- comienza con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres y, más precisamente, en el punto en que Dante, en el *De Monarchia* afirma la inherencia de una *multitudo* a la potencia misma del pensamiento”(Ibíd., p.19). Se trata de una afirmación en la que se señala, sobre todo, la necesidad irrenunciable de la multitud a fin de actualizar toda potencia. Aquí es donde la tríada conceptual permite abrir los significados a la forma-de-vida: “el pensamiento es la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida” (Ibíd., p.20).

2.4 Inmanencia...

Antes de abordar la cuestión de la ontología y la forma-de-vida, es necesario abordar otro aspecto de aquella construcción conceptual en que Agamben ve asomar la vida como oposición a la vida desnuda. La cuestión que guía este apartado es ¿desde qué sustrato liminar Agamben puede pensar la construcción de vida en común? Una variante que aparece necesaria es aquella que define una vida como inmanente a sí misma, como condición de producción. Sin atenuar las relecturas críticas hacia Aristóteles ya analizadas, persiste un elemento que, distanciándose de la noción de sujeto, puede proveer del sustrato para abordar la forma-de-vida en su cabalidad, y que aquí abordaremos en la figura de la inmanencia.

En la obra de Giorgio Agamben, el nombre de Gilles Deleuze aparece en pocas ocasiones. Junto a una mención en el libro de 2002, “Lo abierto”, en donde señala la intención de Deleuze de pensar el animal de un modo “absolutamente no antropomórfico” (Agamben, 2006, p.80), se destaca el ensayo titulado “La inmanencia absoluta”, dedicado a explorar los límites del testamento deleuziano en torno a la vida. Es precisamente este ensayo el que analizaremos para, a partir tanto del propio texto como de la lectura de Agamben, esbozar algunas consideraciones en torno al concepto forma-de-vida.

El texto de Deleuze supone, en la lectura de Agamben, la posibilidad de explorar no sólo una perspectiva que coincide con el actual y extendido énfasis que la filosofía política contemporánea ha cifrado sobre la vida, sino también señalar la cuestión de la inmanencia como fundamental,

complementando y fortaleciendo una inquietud que en la obra de Agamben resulta central. Si las tesis contenidas en las investigaciones precedentes respecto a la condición biopolítica actual, en donde Agamben, siguiendo a Foucault, señala que el desarrollo y triunfo del capitalismo no habrían sido posibles sin el control disciplinario (Deleuze *dixit*) llevado a cabo por el biopoder sobre los cuerpos dóciles, una concepción en torno a la vida que dispute palmo a palmo la dimensión en conflicto resulta fundamental. Si aquella afirmación de Foucault según la cual, el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente, tiene alguna perspectiva desde la cual avizorar una salida a la función estratégica sobre la vida, el testamento deleuziano puede proveer de ciertas condiciones de posibilidad, en tanto la inmanencia, y por tanto la reflexión en torno a la vida misma, coinciden con el umbral biopolítico, en la puja de fuerzas que suscita y en los modos de abordar dicha fricción.

Una elaboración, tentativa, sobre la base del ensayo de Deleuze encuentra en Agamben una respuesta a la cuestión, fundamental respecto a *qué significa vivir políticamente*; qué puede significar una vida orientada a la felicidad si asumimos como aquel la cifra objetiva de la vida política, que logre superar la violencia del control biopolítico.

En sus “Notas sobre la política” (2001b), Agamben define una “vida feliz” como una vida cuyo horizonte, cuyo sentido, es la felicidad, y ésta debe constituir el fundamento de la filosofía futura. Por esto, no puede ser la *nuda* vida que produce el poder soberano: se trata, en cambio, de “una ‘*vida suficiente*’, y absolutamente profana, 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” (Agamben, 2001b, p.97).

Es precisamente, aquí, que la lectura del testamento deleuziano alcanza una importancia radical. La figura de una vida como inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta coincide con la vida que en su propio vivir se juega el vivir mismo, es decir, se juega el ser una vida suficiente.

El concepto de inmanencia constituye el centro vivo de la filosofía de Deleuze, y pese a que resultaría del todo malogrado intentar, aquí, un examen exhaustivo, algunas señales serán indicadas a fin de iluminar la deriva propuesta.

Como núcleo indesligable de su pensamiento, la inmanencia alcanza en Deleuze el sitio privilegiado de una orientación. Y como tal, encarna el grado de conflicto que el mismo Deleuze presenta respecto a los modos, condiciones y trazados del pensar. Su postura respecto a los principios sobre los que se constituye la filosofía es siempre sumamente crítica. La perspectiva, que recorre desde los fundamentos previstos hasta la justificación de la trascendencia, es una postura contra la que establece su defensa por la generación de problemas y la creación de conceptos. Como escribe, con una belleza habitual, en “¿Qué es la filosofía?” (1993), la filosofía “es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla” (Deleuze & Guattari, 1993, p.39). Precisamente, el concepto de inmanencia, tan caro a la filosofía de Deleuze, sufre en su obra un sinnúmero

de variaciones, adecuaciones y reformulaciones. Es objeto de un considerable y puntilloso trabajo de definición que, como no dejará de anunciarse y señalarse en la propia obra, coincide con la producción misma.

Quizás el lugar donde mejor se ha desarrollado este problema es en el citado libro “¿Qué es la filosofía?”, en donde el análisis exhibe su condición dual y complementaria entre conceptos y plano de inmanencia. A través de una serie de definiciones e imágenes, esta vinculación profunda se torna el eje sumario de la filosofía de Deleuze, y sobre cuya correspondencia afirma que “excede las meras resonancias y hace intervenir unas instancias adjuntas a la creación de conceptos” (Ibíd., p.44). La expresión doble en Deleuze es permanente y fecunda, sin consideraciones reflejas o automáticas, sino como expresión plena de una singularidad que se actualiza. En otra parte, en “Diferencia y repetición” (2002), insistirá que la transformación, vital, empírica, que guía su pensamiento se sitúa entre lo actual y lo virtual, sin coincidencia ni asimilación a identidades, sujetos ni objetos. Esta comunión intrínseca entre conceptos e inmanencia opera como eje exclusivo a partir del cual el aparato deleuziano produce y se produce, incesantemente. La perspectiva que abre la filosofía inmanente opera en dos frentes, complementaria y simultáneamente. Mientras su realización ejerce una liberación de los referentes “universales” (Dios, Verdad, Ser, etc.), centra su acción sobre el propio cuerpo, superficie en el cual explora las infinitas posibilidades, los límites a los cuales puede acceder al pensamiento. Se trata, en este sentido, de una vida que sólo se remite a sí misma como plano de acción, como zona de emergencia, como *singularidad*.

El plano de inmanencia aparece aquí como la figura preponderante, al que definirá, perfilando sus características, por oposición: “no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento”(Ibíd., p.41); condición que remite a la creación conceptual a una dimensión donde cristaliza; es decir, donde el concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración, donde se erigen las singularidades. Un ‘plano de inmanencia’ que, en el último texto, como afirma René Schérer, “da acceso de una manera a la vez existencial y teórica, tocándolo, de alguna manera, con el dedo de la unión de lo más impersonal y lo más singular; en fin, animando otras formulaciones” (Alliez, 2002, p.15).

Tal vez una de las más sugestivas indicaciones sobre la inmanencia en Deleuze sea aquella referida a la intensidad como elemento definitivo. Es un concepto en movimiento, que hace de la inquietud y la intensidad el modo definitivo del pensar. Nada aparece en su edificio teórico como a salvo de la oscilación, no existen fuerzas en reposo, y, por tanto, no existen conceptos definidos de una vez y para siempre, asumiendo función de farolas en medio de la oscuridad. Todo se reduce, y al mismo tiempo, se expande, se proyecta a través de intensidades, de fuerzas en movimiento, que lo ha acaparado todo, y ya no queda sitio alguno para un sujeto y un objeto que sólo pueden ser conceptos. Y es precisamente esta condición *intensa* la que define a las singularidades, es su cualidad definitiva en el plano de inmanencia, y simultáneamente, en su condición afirmativa, pues las singularidades son fuerzas siempre afirmativas: potencia, creación, producción son modos de lo

inmanente; mientras aquello que se afirma en la trascendencia carga en sí la seña de aquello que no vive ni piensa; lo negativo, lo insuficiente, lo unívoco.

La intensidad es la cualidad determinante de las singularidades en el plano de inmanencia y, simultáneamente, en donde se halla el movimiento que las define. Esto resulta fundamental en vista a la condición inmanente de la inmanencia, es decir, que no puede no devenir sobre sí misma. Esto la define como inmanencia absoluta; de sí, “empirismo trascendental” que piensa sin medio alguno, sólo en la conformación eventual que proporciona “una vida”, en tanto multiplicidad, singularidad; ajena, por completo, al artículo que busca definirla.

El testamento deleuziano, como lo denomina Agamben, expone en forma condensada los principios esbozados del concepto de inmanencia, sumando, además, un elemento: el vínculo ahora explícito, palpitante, con la vida. Bajo la forma del “campo trascendental”, Deleuze opone la inmanencia a la experiencia, en tanto la primera “no se refiere a un objeto ni pertenece a un sujeto”, por el contrario, “se presenta como un puro flujo de conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (Giorgi, 2007, p.35). También se ocupa de diferenciar de la sensación, señalando que este empirismo trascendental se define por cuán cerca dos sensaciones puedan estar, del paso de una a la otra como devenir, como aumento o disminución de poder. Es, nuevamente, el espacio de las intensidades: “ni sujeto ni objeto, el campo trascendental se define como un puro plano de inmanencia (...) una inmanencia absoluta que sólo es inmanente a ella misma” (Ibíd., p.36). Dicha condición, Deleuze la presenta como un simple desligarse; una suerte de desprendimiento según el cual,

“basta que el campo trascendental deje de definirse a partir de la conciencia para que el plano de inmanencia no se defina a partir de un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo” (Ibíd., p.37).

Como la inmanencia misma, las definiciones y perfiles elaborados por Deleuze se exhiben abigarrados, barrocos, frente a los cuales comenzar a tirar el hilo que los desenrolla no parece presentar un sentido que, medianamente, ayude a definirlos. Las equivalencias se muestran irrefutables: un campo trascendental se define por medio de un plano de inmanencia y el plano de inmanencia por medio de una vida; y aquí conviene leer conjuntamente la interpretación de Agamben a fin de destacar algunas vías posibles para comprender a qué apunta el estatuto de la vida en la coda deleuziana.

La lectura de Giorgio Agamben sobre el texto de Gilles Deleuze se desarrolla en etapas sucesivas, mediante las cuales ilumina aspectos específicos a fin de exponer la íntima comunión entre inmanencia y vida. Este énfasis en el concepto de vida, es remitido como la inexorable herencia que Deleuze lega a la filosofía futura, y como tal, no puede sino resultar fundamental a las investigaciones del filósofo italiano, cuyo concepto “forma-de-vida” ha guiado este escrito.

El texto “La inmanencia absoluta”, se funda sobre dos figuras. Por una parte, la estructura que conforma el título del ensayo de Deleuze, “La inmanencia: una vida...”; y por otra, un esquema diseñado por Agamben a través del cual establece dos tendencias determinantes al decurso de la filosofía moderna; una trascendente y otra inmanente. Este último compone un marco de referencia sumamente útil para inscribir el asunto de la vida y pensar tendencialmente su deriva. Mientras en la primera, que inicia con Kant

y sigue con Husserl, sitúa a Lévinas y Derrida; la segunda tiene el punto de partida con Spinoza, seguido por Nietzsche, para acabar con Foucault y Deleuze. Entre ambos, Heidegger¹² (Agamben, 2007c, p.521). Este cuadro, extremadamente sucinto, sirve para establecer la condición esencial de la tendencia inmanente, en tanto ésta se enfoca al concepto de vida. Pero para llegar a estas señas, el análisis de Agamben comienza con algo más detallado: la función de la interpunción en el texto, “La inmanencia: una vida...”.

Respecto a los dos puntos, Agamben dirá que entre los dos conceptos se establece “una suerte de tránsito sin distancia ni identificación (...) una dislocación de la inmanencia en sí misma, la apertura a otro que permanece, en cambio, absolutamente inmanente” (Agamben, 2007c, p.487). Mientras, por otro lado, sobre los puntos suspensivos, señala que estos “llevan al extremo el sentido infinitivo del artículo *une*”; el que es a la vez la indeterminación de la persona y la determinación de lo singular, por lo que “el término técnico ‘una vida...’ expresa esta determinabilidad trascendental de la inmanencia como vida singular, su naturaleza absolutamente virtual y su definirse sólo a través de esta virtualidad” (Ibíd., p.489).

La caracterización que busca exponer Agamben respecto a la inmanencia deleuziana refiere a su ‘no reenviar a un objeto’ y su ‘no pertenecer a un sujeto’; en otras palabras, su ser inmanente sólo a sí mismo y, sin embargo, en movimiento, y que en el breve texto de Deleuze adopta el nombre de “campo trascendental”. Esto no debe inducir a asumir el peligro

¹² Una posible y ciertamente fructífera interpretación de la forma-de-vida a la luz del Dasein heideggeriano queda fuera de los objetivos de la presente tesis. Se trata, sin duda, de una influencia que se cierne sobre la noción de forma-de-vida.

de trascendencia que tanto fustigara en el segundo capítulo de “¿Qué es la filosofía?”. Como señala Agamben, “Trascendental se opone aquí a trascendente, porque no implica una conciencia, sino que se define como lo que “escapa a toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto” (Ibíd., p.490), es decir, la manifestación de la búsqueda por la zona pre-individual y absolutamente impersonal, desligada por completo de la idea de conciencia, tomando así la forma/fórmula, paradójica, de “empirismo trascendental”. Esta concepción de la inmanencia es rastreada por Agamben mediante una “genealogía” que remite, claro, a Spinoza.

En el ensayo mayor que Deleuze le dedica a Spinoza (1996), la idea de la inmanencia ‘brotaba’ de la afirmación spinoziana respecto a la univocidad del ser contra la tesis escolástica de la analogía del ser, lo que se traducía en una generalización de la ontología de la univocidad que excluye toda trascendencia del ser” (Agamben, 2007c, p.494). Es mediante la apropiación de la tesis de la causa inmanente en Spinoza que Deleuze dota de movilidad y vida a su propia concepción. De este modo, la causa inmanente produce permaneciendo en sí misma. Aquí reaparecen los planteamientos presentes en “¿Qué es la filosofía?”: una exposición compleja de lo que, coincidente con la inmanencia, Deleuze denomina ‘vértigo filosófico’: “La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión)” (Deleuze, 1996, p.175). Al abordar el diagrama “La inmanencia: una vida...”, Agamben hace emerger la tentativa de asimilación en la forma de pregunta, respecto a qué significa que la inmanencia absoluta se presenta ahora como ‘una vida’. Como se ha señalado, considerando las

breves indicaciones sobre la inmanencia, esta idea no quiere decir que la inmanencia es atribuida a la vida como a un sujeto; sino, la referencia de la inmanencia a sí misma; es decir, hace de “una vida...” la inmanencia de la inmanencia: “Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena” (Giorgi, ed., 2007, p.37). Con una referencia a la narración de Dickens, “Our mutual friend” y la aparición de la chispa de vida que lo sitúa en el delicado umbral entre la vida y la muerte, escribe:

“La vida del individuo ha hecho lugar a una vida impersonal y sin embargo singular, que hace surgir un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que sucede. *Homo tantum*, al cual todo el mundo compadece y que alcanza una suerte de beatitud” (Ibíd., p.39)

La chispa de vida que vuelve al moribundo ‘sólo hombre’ aparece aquí como la radicalización extrema de la inmanencia; una chispa de vida que no puede ser asimilada al sujeto que, moribundo, la exterioriza. Recogiendo la particularidad del léxico utilizado por Dickens, Agamben hace hincapié en el uso del término “*abeyance*”, que, señala: “proviene del léxico jurídico y señala el estar en suspenso de normas o derechos entre la vigencia y la derogación” (Agamben, 2007c, p.502). Esto no puede sino conducir a la ya conocida referencia, tan presente, como hemos visto, en la obra de Agamben respecto al estado de excepción. Y si esto resulta gravitante es por la

inexorable comunión que se establece entre estado de excepción y *nuda* vida: “En un estado de excepción que ha pasado a ser normal, la vida es la *nuda* vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida” (Agamben, 2001b, p.16).

Si una superación de esta condición escindida es posible, tanto Agamben como Deleuze coincidirán mediante dos elementos vitales: la forma-de-vida que se expone en estado de potencia, y Deleuze en la inmanencia absoluta que señala la imposibilidad de trazar jerarquías y separaciones, y donde, por tanto, el plano de inmanencia funciona como un principio de indeterminación virtual, las categorías y definiciones posibles se neutralizan, transitando permanentemente.

Habría, entonces, que volver a la cuestión de la inmanencia y la forma-de-vida. El concepto ‘forma-de-vida’ que, en Agamben, ocupa el horizonte de las investigaciones sobre biopolítica, está constituido a partir de la distinción y la separación de sus términos: ‘forma’, ‘de’ y ‘vida’, y que son, independientemente uno de otro, términos que no logran ofrecer una concepción afirmativa, pues la ‘vida’, en tanto mera vida, no logra salir del espacio al que se la ha confinado mediante los aparatos médico-jurídicos tan presentes en Deleuze como Agamben. En tanto, la ‘forma’ debe ser inscrita, en la herencia aristotélica para en su reversión ofrecer algunas variaciones, nuevos acentos que logren abrir sentidos. Uno de ellos puede ser el que Agamben anuncia al comenzar “La comunidad que viene”: “El ser que viene es el ser *cualsea*” (Agamben, 1996, p.9). El término apunta a construir y tornar patente una singularidad que “se desprende del falso dilema que obliga al conocimiento a elegir entre la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad

del universal” (Ibíd., p.9), y también, sobre su ‘pertenencia’, “el ser-cual está retomado no respecto de otra clase o respecto de la simple ausencia genérica de toda pertenencia, sino respecto de su ser-tal, respecto de la pertenencia misma” (Ibíd., p.10), la que no puede sino ser referida a sí mismo, es decir, inscribirse en el principio de inmanencia.

De este modo, los conceptos inscriptos en la filosofía de Deleuze y Agamben, respectivamente, a pesar de no exhibir una coincidencia plena, si presentan algunas condiciones bajo las cuales comenzar a pensar elementos para una conceptualización de la vida en clave contemporánea e imaginar la superación del umbral biopolítico.

Es claro que Deleuze y Agamben tienen esto en cuenta a la hora de plantear sus formulaciones, y ambas apuntan a despejar de todo matiz trascendental al concepto de vida para situarlo en las antípodas de la fractura biopolítica.

En este sentido, el acto mediante el cual ambas se inscriben en su condición afirmativa, como resistencia a la muerte, opera en otra dimensión, proyectada por sobre la mera sobrevivencia. Si bien éste es precisamente el punto de partida (“...la vida aparece originariamente en el derecho tan sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte”), ambos conceptos se inscriben en una producción de mayor alcance, y que es posible definir, con Agamben, bajo la idea de la felicidad: “Una vida política, es decir, orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía”(Agamben, 2001b, p.17-18).

Las posibles respuestas a esta interrogante sólo pueden adquirirse, aquí, el modo de una indagación radical en torno a la forma-de-vida, de la pesquisa ontológica, y del paso, potencial, de la acción al uso, que caracterizarían la política por venir. Y que son, precisamente, los temas que quisiéramos abordar en el capítulo final.

Capítulo III. Vivir políticamente.

“Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad...”

Agamben.

3.1 Ontología, uso.

El tránsito que buscamos analizar desde un actuar políticamente hacia un vivir políticamente, encuentra en los clivajes analizados la zona en donde toma forma la indagación ontológica propuesta en la filosofía de Giorgio Agamben. En este sentido, y tras la revisión de la potencia y la inoperosidad, la tríada conceptual común, comunidad y cualsea, paralelamente a la cuestión de la inmanencia, permite aproximarnos a la cuestión de la forma-de-vida de un modo cabal, que encuentra en el tomo final de la serie “Homo sacer”, “El uso de los cuerpos” aquella indagatoria de su proyecto filosófico, como proyección hacia una ontología *otra* que, en principio, busca superar aquellas aporías o polaridades que en la primera parte identificamos como el engranaje de un actuar políticamente, y que en esta fase final, se enfocan a pensar las posibilidades de una interrupción del tiempo histórico en la forma de una potencia destituyente.

Sin embargo, esta posibilidad requiere cautela, pues como indica el propio Agamben, no se trata de exponer la *pars construens* que, de algún modo, culmina o clausura aquella *pars destruens* que compone el resto de la saga, y se trata, en su lugar, de abrir posibilidades interpretativas, colmar

aquello que la arqueología filosófica desarrollada en este trabajo de largo aliento ha abierto para pensar más profundamente una política *por venir*.

Con esa premisa en mente, intentaremos aquí mantenernos en aquella pequeña franja interpretativa que hemos propuesto como tránsito desde el actuar al vivir políticamente, y para ello, analizaremos la figura que hemos considerado central en este proyecto, la forma-de-vida, deteniéndonos brevemente en la ontología política, en el marco de la vinculación posible entre acción y uso, que pretendemos mostrar, es, en el fondo, aquella relación conceptual que, quizás incluso más allá de la forma-de-vida en la filosofía de Agamben, permite una nueva conceptualización de la cuestión aquí en juego entre vida y política.

Esta comprensión particular de la configuración del mundo e interrogación del ser atraviesa toda la obra de Agamben, desde distintos puntos de análisis, y en diversos grados e intensidades. La intención de repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto aparece ya en “Homo sacer. El poder soberano y la *nuda* vida”, cuando advierte del desplazamiento desde una filosofía política hacia una filosofía primera -un gesto que -como veremos- efectivamente cierra la saga en cuestión:

“Sólo una conjugación enteramente nueva de posibilidad y realidad, de contingencia y de necesidad y de los otros *-páthe tou óntos-* permitirá, en efecto, cortar el nudo que une soberanía y poder constituyente: sólo si se logra pensar de otra forma la relación entre potencia y acto e incluso ir más allá de ella, será posible pensar un poder constituyente que esté enteramente desligado del bando

soberano. Hasta que una nueva y coherente ontología de la potencia (más allá de los pasos que han dado en este sentido Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya la ontología fundada sobre el principio del acto y su relación con la potencia, seguirá siendo impensable una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía” (Agamben, 1998, p.62)

Aquello que, a riesgo de error, denominados clivajes abren la posibilidad de interrogar los meandros de la filosofía de Agamben, exhiben la posibilidad de pasar desde una ontología operativa a una ontología inoperosa, con el objetivo de pensar más allá de la captura biopolítica. De este modo, sería posible caracterizar la ontología política de Agamben como una suerte de pliegue entre aquellas estructuras formadoras de Occidente y su inteligibilidad, por una parte; y por otra, como un advenir de un ser signado por la ética. Contra el devenir de la separación de ser y praxis que, como hemos señalado atraviesa la conformación de la política como separación, el filósofo italiano recurre a, por ejemplo, la herencia franciscana (Agamben, 2013) para imaginar una comunidad, o al menos, su posibilidad -como un salto de tigre al pasado, diría Benjamin¹³.

¹³ Cabría aclarar aquí el sentido que otorga Walter Benjamin a esta frase. En la XIV de sus tesis “Sobre el Concepto de Historia”, y en contra de aquel tiempo homogéneo y vacío, Benjamin opone el Jetztzeit, el tiempo-ahora. Allí escribe: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel plerórico de tiempo-ahora. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de tiempo-ahora, que él hacía saltar del continuum de la historia. La Revolución Francesa se comprendía a sí misma como una Roma rediviva. Citaba a la antigua Roma tal como la moda cita a un viejo atuendo. La moda tiene el barrunto de lo actual, donde quiera que éste se mueva en la espesura de lo antaño. Ella es el salto de tigre hacia lo pretérito. Sólo que tiene lugar en una arena en la cual manda la clase dominante. El mismo salto bajo el libre cielo de la historia es el [salto] dialéctico, como el cual concibió Marx la revolución”.

Se trata, ciertamente, de la puesta en juego de la noción de uso, en donde la noción de propiedad es revocada, en base a una indistinción entre regla y vida, vinculando, al contrario, el ser de la comunidad a la noción de hábito. Esta noción, como hemos visto en referencia a Aristóteles, se define a través de su falta, por fuera de la ley; para asir en su lugar, como un movimiento continuo, la sobreposición de regla y vida.

La investigación dedicada a analizar estas cuestiones, “Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida” ya desde su título nos indica una recuperación que trasuntará en el concepto de *marras* en las sucesivas publicaciones, adoptando el guion como su seña de identidad; y también, esboza, mediante el análisis de los elementos que, desde una ontología cristiana, dieron un giro a aquella de raigambre griega y romana, una confrontación entre la norma jurídica y la regla monástica, en donde ésta última es revitalizada como eje desde el cual pensar la noción de uso en la medida en que buscan sustraerse de los aparatos de captura del derecho.

Conviene, aunque no podamos profundizar más en ello, situar esta investigación en aquel arco más amplio que constituyen indagaciones en torno a la teología como prisma desde el cual interpretar la deriva de la concepción ética y política de la contemporaneidad. Ya en “El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno” (2008), Agamben distingue entre la *oikonomía* y la gloria, concebidos como

(Benjamin, 2005, p.48-49). El modo en que aquí nos interesa es aquel saltar el continuum de la historia, que recupera la herencia del pasado en el presente, el salto dialéctico que vincula pasado y presente en el instante de su emergencia. La traducción de Pablo Oyarzún remarca una connotación del todo atingente para nuestro propósito y modo de lectura: “El “hacer saltar” (*heraussprengen, aufsprengen*) contiene, junto a la idea del “salto” (*Sprung*), el tema metafórico de lo “explosivo”, que caracteriza la temporalidad de lo revolucionario-mesiánico” (Ibidem).

paradigmas antinómicos que cristalizan en el poder como gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial, respectivamente. Por su parte, el mencionado “Opus Dei. Arqueología del oficio” (2012) articula una lectura del concepto de *officium* y sus derivas como paradigma de la ética.

Aquí se dirime una veta que define nuestra aproximación: esta perspectiva sobre la teología define una específica concepción de la acción, supeditada al deber hacer. Laurent de Sutter (2020) nos recuerda la advertencia que el propio Agamben hiciera al respecto: contra la idea usualmente asumida sobre la historia filosófica de Occidente como una historia de la ontología del ser, se trataría de la historia de dos ontologías, una ontología del ser, o del *esti*; y una ontología del mando, del deber (Agamben, 2012a, p.115).

Entonces, para aproximarse a la potencial desactivación, Agamben abre el marco interpretativo hacia la noción de uso, adoptando la tesis de una ontología política que cifra la indeterminación entre regla y vida precisamente en esta figura. La cuestión de la que trata de tomar distancia es algo perceptible en nuestra vida cotidiana: la norma y su vínculo con el derecho aparecen completamente naturalizadas, no existe la noción de una regla sin norma jurídica. En contraposición, la regla franciscana constituye un paradigma totalmente opuesto, que se funda sobre el vínculo de la regla con los hábitos cotidianos, desligados del derecho de propiedad.

Esta imbricación por fuera de la ley se genera en la continuidad de los hábitos, al tornarse estos, reglas de vida; la vida se torna el sostén de la comunidad en la medida en que su vivir mismo demarca las reglas que la habitan, o mas bien, las torna indistintas. Indiferente, entonces, a la

separación inaugural, el límite entre la individualidad y la comunidad se vuelve poroso.

Esta comunidad inoperante es la expresión de la desactivación del dispositivo de captura que funda la biopolítica, y asume el vivir *como no*, el *hos me* paulino que Agamben analiza en “El tiempo que resta”. Allí, el vivir ‘*como no*’ nos señala el posicionamiento ante el tiempo mesiánico. Aquel tiempo operativo entre la primera y la segunda venida del Mesías, es el tiempo que resta para atender el llamado a la otra vida; el tiempo de disponerse al llamado mesiánico: “*Hos me*”, “*como no*”: ésta es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la *klesis*. La vocación llama a nada y hacia ningún lugar; por ello puede coincidir con la condición fáctica en la cual se encuentra cada uno al ser llamado, pero precisamente por esto la revoca de arriba abajo. La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación” (Agamben, 2006a, p.33).

Como señala Agamben, Pablo establece la contraposición entre el *usus* mesiánico y el *dominium*, y este *usus* significa permanecer en la llamada, no concebida como propiedad, sino como uso, de aquí se colige que la vocación mesiánica no representa identidad o derecho, abriéndose a la potencia genérica (Agamben, 2006a, p.35)

Esta es la definición clave del texto “El tiempo que resta” (2006): en la forma del *hos me*, “*como no*”, lo que busca cifrar el advenir de un tiempo mesiánico con el objetivo de tornar inoperante el propio dispositivo biopolítico. Una consecuencia ontológica posible es la predominancia de la impropiedad, en la medida en que “las relaciones con el mundo circundante reciben su significado no de la importancia del contenido del que proceden,

sino al contrario: la relación y el sentido de los significados que se viven se determinan originalmente a partir del modo en que son vividos” (Agamben, 2006a, p.42). De este modo, una analogía radical se establece entre vida y ser, opuesto al aislamiento metafísico de la vida que sustenta la soberanía.

Como ha señalado Alfonso Galindo Hervás:

“Agamben pretende abandonar un pensamiento en el que las posibilidades inagotables del ser se reduzcan y remitan a la efectividad de los entes o, lo que es lo mismo, un pensamiento en el que la vida en tanto que posibilidad permanezca oculta en formas de vida que niegan su carácter de ilimitada apertura. Un pensamiento tal impide la experiencia del individuo como permanente posibilidad, como vacío disponible. Si toda determinación es ya una negación, se comprende que sugiera un genérico modo de existencia en la potencia” (2003, p.207).

De ello, podemos colegir que el inoperosidad ocupa ese lugar central de la vida, posibilitando una forma de vida, que generándose a sí misma, se politiza. Asume la potencialidad inherente, más allá de toda identidad, de toda propiedad: y desglosa aquel esbozo cabal del *hos me*: la esencia es inesencial, la propiedad trasunta en impropiedad, la comunidad se funda en lo común. Esta ontología del uso desactiva la separación originaria de la soberanía, abriendo la hendidura por donde asoma la forma-de-vida.

3.2 Forma-de-vida

Aquella fatalidad a la que se veía compelido Franz Biberkopf, y que, al mismo tiempo, lo definía como el arquetipo de un tiempo histórico -el nuestro- hoy se encuentra diseminada por doquier. Y en la raíz de aquella fatalidad, nos recuerda Agamben, podemos reconocer aquella separación con que inicia la saga “Homo sacer”: *zoé* y *bíos*, la cesura que se instala entre el simple hecho de vivir común a todos los vivientes y la forma de vivir propia de un individuo, la vida calificada. Como hemos señalado en los capítulos previos, esta grieta tiene por finalidad la producción de la *nuda* vida, y precisamente contra esa vida desnuda, Agamben acuña el concepto forma-de-vida.

La expresión de la interpunción es precisamente ésta: “...una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que nunca es posible aislar algo como una *nuda* vida” (2001b, p.13). La caracterización que podemos hallar se aboca a una descripción que opera por oposición a la producción de *nuda* vida, y allí radica su importancia. Pero aún antes de abordar la orientación que este concepto señala en la filosofía de Agamben, conviene detenerse muy brevemente en algunas señas respecto al origen que quiere asignar a la forma-de-vida en tanto tal.

Previo a la interpunción, tan llamativa del concepto, la cuestión de la forma tiene un antecedente más originario. ¿De dónde proviene esta ‘forma’ que se vincula indisolublemente a la vida? Como es habitual en Agamben, la referencia nos dirige hacia Aristóteles, quien, en la estela de Platón, se refería a la forma (*idéa, eîdos*) como lo que expresa lo que real o absolutamente *es*,

y que con frecuencia está referida en función de la cosa. Marcelo Boeri (2012) señala que la raíz *id* que comparten, indica que tanto un *eîdos* como una idea es ‘lo que se ve’, un aspecto de algo, pero también puede referirse a un aspecto interno, una suerte de estructura conceptual de un cuerpo perceptible:

“Según Platón, esas estructuras formales poseen una naturaleza diferente de la de lo corpóreo. Se trata entonces de la estructura conceptual que nos permite decir *qué* es *X*. Entendidos en este sentido, un *eîdos* o una *idéa* (Platón utiliza ambos vocablos como sinónimos) es lo que hace, en un sentido conceptual, que los múltiples *Xs* del mundo (las múltiples sillas y mesas, los perros, caballos y seres humanos) sean esas entidades o, mejor dicho, ese *tipo o clase* de entidad y ninguna otra más” (Boeri, 2012, p.191).

Ahora bien, respecto a Aristóteles, éste señala extensiones y replanteos a la interpretación platónica. Siguiendo la lectura de Boeri, Aristóteles difiere, primero, en la necesidad de establecer una separación entre el mundo sensible y el inteligible, con lo que, en segundo lugar, permite en el marco de la ontología aristotélica, un nexo entre la forma y el objeto:

“...Una forma es aquello que le permite al objeto del que es forma ser ese objeto (...) el alma como forma es lo que le permite al ser vivo ser un ser vivo, lo que hace que un cuerpo

natural y un ser vivo como el ser humano sea capaz de cumplir con sus funciones básicas" (Ibid., p.199).

La referencia al hilemorfismo aristotélico, es decir, al compuesto de materia y forma de cualquier entidad perceptible en tanto la forma le sea inmanente, es una cuestión crucial en la concepción insinuada por Agamben mediante el concepto forma-de-vida y el específico modo que le asigna. Esto, sin embargo, debe ser inscrito en una perspectiva más amplia, que no podremos desarrollar aquí en profundidad, en vistas especialmente al énfasis interpretativo que desarrollará a partir del *De Anima*. Este texto, como, acaso la primera ontología de la vida, situado entre la metafísica y la biología, resulta a todas luces un texto singular, que contrapuesto a la cuestión de la forma-de-vida deja abierta la pregunta por su superación, o al menos, como hemos señalado más arriba, sobre su posible desactivación de la lógica soberana cuestionada por Agamben

Con estas, inevitablemente, breves referencias (no es la intención aquí integrar las discusiones en torno a la psicología aristotélica y la inmortalidad del alma...) podemos retornar al análisis propuesto por el filósofo italiano con algunas importantes consideraciones, especialmente aquellas expresadas en conceptos de cuya singular apropiación la obra de Agamben es rica. Entre ellos podemos reconocer sendos desarrollos en el concepto de forma como 'lo que se ve', es decir, una exposición, pero también la relación de inmanencia, que se plantea como una vinculación profunda e insustituible. Cabe, entonces, preguntar: ¿Cómo podemos comprender esta enigmática forma-de-vida? ¿Qué horizonte asignar a este concepto? Sigamos la

exposición de Agamben a fin de marcar sus límites. Si como pudimos revisar en el capítulo anterior, la cuestión de la inoperosidad esencial del hombre significa que su vida no tiene una vocación biológica por cumplir; según Agamben, asistimos a la expansión de infinitas posibilidades de vida, que encuentran su vector en la singular forma de la potencia que reconstruye a partir de Aristóteles, y donde entonces, la forma-de-vida, “define una vida – la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo, potencia” (Agamben, 2001b, p.14). Se trata de una potencia que es, ante todo, una respuesta a la *nuda* vida dominante del estado de excepción devenido regla, vidas que meramente sobreviven, y sobre las cuales un postulado que obliga a conservar en ellas la potencia revisitada, adquiere nuevos matices. Agamben lo expresa en un bellissimo párrafo:

“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 como una nuda vida” (Ibíd., p.18).

Agamben hablará, específicamente entonces, de una vida política, orientada según la idea de felicidad, cuya expresión es la forma-de-vida, y

cuya condición es el rechazo al poder soberano. Contra esas brutales formas de cesura que se arraigan en lo más íntimo de lo doméstico para proyectarse en la lógica económica, contra aquella misma economía de vida y muerte asentada sobre el estado de excepción que ha pasado a ser normal, la débil fuerza que le resta a la vida, a la *nuda* vida, es su resistir en la forma, persistir en la cohesión de aquella forma-de-vida, donde el *bíos* es su *zoé*. Pero la voluntad sólo puede aportar un aspecto de este gran problema. Y por ello, es evidente preguntarse, como lo hace Agamben, “¿es posible hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir, como una vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, una vida de la potencia?” (Ibídem). La respuesta de Agamben es el pensamiento. Éste sería el nexo que genera la forma-de-vida en tanto tal, la experiencia que toma como objeto la potencia de la vida y la inteligencia humana. En este sentido, señala:

“Pensar no significa sólo ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino ser a la vez afectados por la propia receptividad, hacer la experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar (...) La experiencia del pensamiento que aquí se trata es siempre experiencia de una potencia común. Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le es inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad” (Ibídem).

Aquí podemos apreciar la confluencia conceptual que presenta el concepto de forma-de-vida: no sólo la expresión de una conexión entre forma y vida, sino la expresión de la idea de acuerdo al principio de lo común. En esta expresión de la forma-de-vida como pensamiento en potencia y uso común hallamos una oposición crucial hacia aquella política fundada sobre la *nuda* vida. Mientras ésta última pensaba siempre la vida común en términos de identidad, de pertenencia a una comunidad, y con ello, abrían la puerta a la inscripción de la excepción en su propia posibilidad de enunciación; la forma-de-vida, entendida como una politización de la vida fundada en la potencia del pensamiento, representa una forma que pone en juego regímenes de sensibilidad y sentido que desafían las formas y deben, por tanto, reinventar, cada vez, el universo de lo político: el pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma. La jerarquía que otorga a esta forma-de-vida se condensa en el siguiente párrafo:

“La intelectualidad, el pensamiento no son una forma de vida más junto a las otras, en que se articulan la vida y la producción social, sino que son la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida. Frente a la soberanía estatal, que sólo puede afirmarse separando en cada uno de los ámbitos de la vida la *nuda* vida de su forma, aquellos son la potencia que reúne incesantemente la vida a su forma o impide que se disocie de ella” (Ibíd., p.20)

¿Por qué el pensamiento como forma-de-vida adquiere este estatuto en la filosofía de Agamben, especialmente considerando los ejemplos que, por el contrario, le proveen de vidas desnudas? Quizás debamos inscribir una respuesta a esta pregunta en el carácter potencial que implica la necesidad de imaginar una salida a la estructura ontológica que define, implacablemente, la política como una exclusión inclusiva de la *nuda* vida.

De este modo, cuando Agamben pregunta si se da hoy una vida de la potencia, la respuesta tendrá que ser dubitativa¹⁴. Por una parte, no, en tanto la inscripción que demanda una forma-de-vida coincide simultáneamente con el fin del Estado y el fin de la Historia; y, por otra parte, si, pues una vez reconocida la estructura de la excepción, repensada la potencia e identificada la singularidad, esa vida estaría, inminentemente, *por venir*. Se trata, como lo anuncia Agamben, de una vida humana y una política no estatales y no jurídicas, “que todavía siguen estando completamente por pensar” (Ibíd., p.95).

En este contexto, “El uso de los cuerpos”, el tomo que “cierra” la saga *Homo sacer*, provee de una indagación, de una arqueología filosófica en esta dirección, a la que, cristalizada en la forma-de-vida, Agamben denominará ontología modal. Para ello, conviene revisar algunas de las zonas de análisis desde donde aquella formulación se torna posible.

En las primeras páginas de “El uso de los cuerpos”, Agamben busca interpelar los conceptos de acción y producción que define como

¹⁴ En las páginas finales de “El uso de los cuerpos”, Agamben señala: “La forma-de-vida no puede reconocerse ni ser reconocida, porque el contacto entre vida y forma y la felicidad que en ella están en cuestión se sitúan más allá de todo posible reconocimiento y de toda posible obra” (Agamben, 2017, p.441)

determinantes del discurso político y ontológico de Occidente, para levantar la noción de uso como su antítesis y situarlo como una categoría política fundamental. La herencia, parcial, de Walter Benjamin es aquí evidente, especialmente en aquellos textos ligados a la obra de arte y su valor de uso. Sin embargo, la lectura de Agamben se dirige particularmente a la “Política” de Aristóteles, para abordar el uso del cuerpo como esencia del esclavo, en oposición a aquella capacidad de vivir según el logos, propia del hombre libre, pues, para abordar la politicidad que radica en aquella diferencia, es necesario abordar la cesura sobre la que ésta, en tanto tal, se funda: “La cesura que divide la casa de la ciudad insiste sobre el mismo umbral que separa y, al mismo tiempo, une el alma y el cuerpo, al amo y al esclavo. Y es sólo interrogando este umbral que la relación entre economía y política en Grecia podrá volverse verdaderamente inteligible” (Agamben, 2017, p.27-28).

Es precisamente en la definición del esclavo, donde se identifican sin fisuras el ser y el uso del cuerpo; y desde donde Agamben se interroga por la obra y función propia del hombre, el *érgon*, y que Aristóteles define como la obra del hombre es el ser-en-obra del alma según el *logos*. Pero Agamben se interesa por aquel matiz, aquella parte sin explicar de la experiencia griega que ve en la figura del esclavo, la cifra de una concepción de obra que trasunta la definición clásica para abrigar en ella, la posibilidad de su fractura.

Más adelante en el mismo texto, Agamben canalizará esta cuestión del cuerpo del esclavo en el marco de una ontología modal que definirá su concepción de la forma-de-vida como proyección de la política por venir. Con este objetivo, Agamben volverá sobre la noción de vida. De acuerdo a su análisis, este concepto dista de pertenecer, en el vocabulario de los griegos,

a un linaje médico-científico para insertarse en el ámbito filosófico-político. En la “Política” de Aristóteles, por ejemplo, la noción de vida “desempeña (...) una función estratégica definida” (Ibíd., p.351), que es la función de operar como contraste a través del cual se definen las características ideales de la *polis*, es decir, perfilar la esfera política, mediante la articulación de los opuestos: vivir / vivir bien, vida natural / vida políticamente calificada, *bíos* / *zoé*:

“La célebre definición de la *pólis* como “nacida en vista del vivir [*toû zén*], pero que existe en vista del vivir bien [*tò eû zên*] (Pol., 1252b 28-30) le ha dado forma canónica al entrecruzamiento entre vida y vida políticamente calificada, entre *zoé* y *bíos*, que debía seguir siendo decisivo en la historia de la política occidental” (Ibídem.)

La condición para el vivir bien estará dada, entonces, en la forma de una autarquía, referida esta al logro de una “justa consistencia numérica” en la *polis*. Esta autarquía se tornará un elemento central para dirimir la cualidad de la vida en las reflexiones propuesta en “El uso de los cuerpos”. Allí, en su logro y anclaje se logra el paso de una mera “*koinonía zoés*”, una comunidad de vida, hacia una efectiva comunidad política, adoptando la forma de un “operador biopolítico”, que define, una y otra vez, el tránsito entre una y otra, y en definitiva, estableciendo las categorías que permiten definir los medios y contornos del vivir políticamente. Aquí, y mediante la referencia a la definición provista por Aristóteles en la “Ética Nicomáquea” –“definimos autárquico a aquel que convierte su vida de por sí en preferible y la que no

necesita de nada. Y eso consideramos que es la felicidad”- introduce, precisamente, la orientación hacia la felicidad: “la felicidad es algo perfecto y autárquico, siendo ella el fin de todas las acciones” (Agamben, 2017, p.355). En este sentido, Agamben establece una correspondencia absoluta entre la vida del hombre como animal político, es decir, una vida autárquica, y una vida, por ello, capaz de felicidad.

A partir de esta lectura, y siguiendo la argumentación de Agamben, podemos comenzar a avizorar un nuevo esquema de exclusión-inclusiva, fruto de cual, Agamben relea la definición aristotélica para repensar sus consecuencias definitivas para el pensamiento occidental. En este argumento, Agamben plantea que la exclusión de la vida nutritiva y sensitiva establecida por Aristóteles para definir la vida del hombre y su obra, replica la cesura, ya analizada respecto al poder soberano, donde a partir de la exclusión funda la vida política: “la cesura que excluye e incluye de y en la comunidad política, pasa por dentro de la misma vida humana” (Ibíd., 356). Esta mirada al origen de la definición de vida política busca evidenciar aquella sustracción que permea el pensamiento occidental, y que sostiene la hipótesis agambeniana del carácter biopolítico de sus fundamentos:

“Aquella que podemos llamar máquina ontológica-política de Occidente se basa en una división de la vida, que, a través de una serie de cesuras y umbrales (*zoé / bíos*, vida insuficiente / vida autárquica, familia / ciudad) adquiere un carácter político del estaba desprovisto en el inicio” (Ibíd., p.364)

Es factible identificar aquí el despuntar de aquella negada *pars construens* desde las primeras páginas de “El Uso de los Cuerpos”: se trata, entonces, de comenzar a abrir las posibilidades de una verdadera noción de vida, lo que implicaría, desde ya, una desactivación de la máquina biopolítica que la incluye excluyéndola, en una definición que ya Tiqqun había hecho propia: la forma-de-vida no está más allá de la nuda vida, sino que funciona como una *polarización íntima*. Y este proceso, esta idea que se arrastra a través de la larga obra de Agamben, es, asimismo, una consecuencia de la interpretación del hombre como animal político y capaz de lenguaje, de las condiciones que lo definen y la herencia de la que forma parte integral, a la vez, incluyéndose y siendo excluido. Es aquí donde cifra la antigüedad de la biopolítica, pues es la construcción aristotélica del hombre como animal capaz de *logos* la primera definición en donde esa vida es capturada para producir la política: “El logos puede dividir eso que no puede ser físicamente dividido, y esta división lógica hace posible la politización de la vida” (Ibíd., p.365).

Aquella máquina biopolítica, objeto de múltiples aproximaciones analíticas, es la que permite una política entendida como praxis que se funda en la separación provista por el logos, una vida que Agamben define como la “declinación política del ser”. A partir de esta profunda indagatoria en el seno mismo de la politicidad del hombre construida por Aristóteles, es donde Agamben identifica una posible equivalencia que permitiría indagar el vacío de la lógica maquínica: “Al dispositivo ontológico, que articula y pone en movimiento al ser, le corresponde la máquina biopolítica, que articula y

politiza la vida. Desactivar la máquina biopolítica significa desactivar el dispositivo ontológico” (Ibídem.)

Con y contra Aristóteles, Agamben busca devolver a la vida nutritiva aquel lugar que el logos habría reducido a mero apéndice, y pensarla como aquello que define la tendencia del viviente a perseguir el estado al que tiene naturalmente, “como el *conatus* que empuja a todo ser a conservar su ser (Ibíd., p.369), bajo la idea, ahora central, de que la vida nutritiva otorga un sentido, una cualidad unitaria exclusiva a las formas de vida, sentando el primer paso de una forma-de-vida: “Hasta ahora -señala- hemos pensado la política como eso que subsiste merced a la división y a la articulación de la vida, como una separación de la vida de sí misma que la califica recurrentemente como humana, animal o vegetal. En cambio, se trata ahora de pensar una política de la forma-de-vida, de la vida indivisible de su forma” (Ibidem)

El breve apartado “Una vida inseparable de su forma”, recupera, en gran medida, las primeras indagaciones sobre el concepto forma-de-vida, publicado en “Medios sin fin”, en 1996. Ya inscrito en una indagación más amplia, las reflexiones contenidas operan como un signo evidente de las latencias e inquietudes que ya 30 años antes enmarcaban el pensamiento de Giorgio Agamben. Conviene volver sobre algunas ideas brevemente enunciadas más arriba, tomadas del ensayo original, para en esta panorámica más amplia, poder indagar profundamente aquello que perfila como forma-de-vida.

La primera cuestión relevante a considerar es el carácter del que provee a este término técnico: se trata siempre y permanentemente de posibilidades,

de potencia, en el sentido que ya hemos caracterizado en el segundo capítulo, reforzando aquí, además, la cuestión del acontecimiento antropogenético, para puntualizar la coincidencia de éste con la fractura entre vida y lenguaje, entre el viviente y el hablante. Se trata de una serie de procesos de separación que definen el umbral de la vida del hombre, como si en cada separación que deja huella en la memoria y vivencias del ser humano, se rearticulaban porciones de la tradición política occidental, en cada fractura resurgiese con nuevos bríos una determinada concepción de lo político que vuelve a capturar la vida en su interior para dar forma a lo que cada época adopta como su politicidad más propia: desde la fundación hobbesiana de la soberanía, la constatación del estado de excepción devenido regla y nuestras sociedades del espectáculo, se repite en cada pliegue de sentido que las configura la captura indeclinable de *una vida*. Por ello, Agamben se interrogará por el propio concepto biológico de vida, como una vuelta de tuerca a las condiciones mismas de posibilidad que la política lega a sus herederos. Es sólo volviendo a la raíz del problema de la exclusión inclusiva de la vida, comprendido ahora como un “concepto político secularizado” (Ibíd., p.376), y, por tanto, de su profundo carácter biopolítico, que una *política que viene* se torna posible.

El tránsito que sigue el análisis de Agamben insiste sobre la relevancia de pensar este contrapunto de la mano -como ya se ha anunciado en el capítulo precedente- de Averroes -“...el último grado de la potencia de la humanidad es la potencia o virtud intelectual” (Ibíd., p.379) y Dante -“...la existencia de la multitud coincide con la actualización genérica de la potencia de pensar y consiguientemente, con la política” (Ibíd., p.381)-, con la noción

del único intelecto posible y el nexo constitutivo de la multitud y la potencia del pensamiento como potencia genérica de la humanidad, respectivamente, a fin de situar este desarrollo en la cuestión del pensamiento. Pero, sin duda, uno de los mayores acápites a la crítica noción de vida es provisto por el análisis que propone de Plotino, mediante una genealogía de la vida que analiza la hipostatización de la *zoé* en la primera era cristiana, como expresión del neoplatonismo.

De acuerdo con Agamben, la teoría de las tres hipóstasis (ser, vida, pensamiento) invierte la jerarquía entre *zoé* y *bíos*. Mientras en Platón y Aristóteles, es posible atribuir la vida al pensamiento y mediante esta relación, concebir la vida del pensamiento como una propiedad específica del ser divino; en Plotino no se trata exclusivamente del pensamiento, sino de la vida misma en todas sus formas, concebidas inmediatamente como contemplación, asignando así un carácter teórico a la *physis*, y transformando la idea de vida natural como contemplación viviente.

Complementando los conceptos estoicos de “vida lógica” y “animal lógico”, en los cuales el *logos* no simplemente se agrega a las funciones comunes, sino que integra la *physis* en su totalidad -otorgando con ello estatuto lógico a los impulsos, pasiones y deseos- Plotino aplica dicha concepción a todas las formas de vida sin distinción. Señala Agamben:

“La vida misma es lógica y teórica, y se articula, disemina y diversifica según el carácter más o menos manifiesto de la contemplación que le es propia. La intuición de esta profunda unidad de la vida en su íntima tensión lógica hacia la expresión y el

pensamiento es el legado más original que el mundo tardo-antiguo deja en herencia a la teología cristiana, y a través de esta, a la modernidad” (Ibíd., p.386).

Agamben basa su análisis en dos tratados de las Enéadas, “Sobre la felicidad” y “Sobre la contemplación”. Y si bien es posible, profundizar algunas líneas en el texto cabal, quisiéramos seguir aquí la proposición de Agamben, para, algún modo, apuntalar aquella idea que provee de un sustrato definitivo a la forma-de-vida.

A partir de la lectura de “Sobre la felicidad”, Agamben indica, como vimos, una unidad entre vida y pensamiento –“Toda vida pertenece al género del pensamiento y es vida del pensamiento” (Ibíd., p.389) - definida ésta como *eîdos zoés*, forma de vida. La diferencia estriba en que, *eîdos* aquí, no apunta a una diferencia específica de un género común, es decir, traducirlo como especie; sino que busca situarse “a la mayor o menor proximidad a una *arché* (...) “Vida”, de hecho, no es un sinónimo (en el que hay identidad tanto del término como de la definición, que remiten a un referente común), sino un homónimo, que, en cada forma de vida, adquiere un sentido que se diversifica según sea más o menos manifiesta, más o menos luminosa” (Ibíd., p.390).

Es decir, Plotino busca una transformación de la ontología aristotélica, manteniendo una única sustancia, pero superando aquella distinción de un sujeto debajo de sus cualidades (*subjectum*), y configurando una pluralidad de formas de vida, no separable de su forma, y que, por ello, es una vida feliz, coincidente, punto a punto con su forma. No se trata de una cualidad, una

extensión o una obra, sino de la subsunción plena que elimina la omnipresente separación de *bíos* y *zoé*.

Esta complementariedad absoluta introduce un quiebre con el legado aristotélico en torno a la autarquía, y allí donde el estagirita afirmaba que “autárquico es el *bíos* de quien tiene de tal modo la *zoé*”, Plotino responde restituyendo la carga biológica del concepto e indistinguiendo, finalmente, *zoé*, *bíos* y forma de vida:

“Los dos términos *bíos* y *zoé*. en cuya oposición se fundaba la política aristotélica, se contraen ahora uno en el otro en un gesto perentorio que, mientras se despide irrevocablemente de la política clásica, señala hacia una inédita politización de la vida como tal. La política ya no es una *zoé*. que, una vez que se vuelve autárquica, se traspassa al *bíos* político; antes bien, es político sólo un cierto modo de vivir la *zoé*. política es la forma de vida como tal (“autárquico es el *bíos* de quien tiene de tal modo la *zoé*). Aquí la apuesta es que pueda darse un *bíos*, un modo de vida, que se define sólo a través de su especial e inseparable unión con la *zoé* y no tiene otro contenido que esta (y, de manera recíproca, que se dé una *zoé* que no es sino su forma, su *bíos*). Precisamente, sólo a este *bíos* y a esta *zoé* así transfigurados les competen los atributos de la vida política: la felicidad y la autarquía, que, en la tradición clásica, se fundaban, por el contrario, en la separación del *bíos* y de la *zoé*. Tiene un *bíos* político aquel que ya no tiene su *zoé* como una parte, como algo separable (es decir, como vida

desnuda), sino que es su *zoé*, es integralmente forma-de-vida” (Agamben, 2017, p.392).

Esta larga caracterización provee a la interpretación de Agamben de la cesura desde la cual, con y contra Aristóteles, busca abrir aquella veta interpretativa en torno a la vida. Abogar por la superación de la separación mediante el pliegue de sus figuras, significa la posibilidad de pensar de otro modo la articulación apuntala lo humano.

Complementariamente a la lectura de Plotino, Agamben recoge las lecturas que de éste realizara Mario Victorino, para introducir aquí un elemento fundamental para comprender el vivir políticamente. Se trata, nuevamente, de la cuestión del hábito, pero sobre todo de lo que implica el hábito para la vida, pues introduce aquí la idea de la vida como hábito del vivir, como una cierta forma; introduce el movimiento, pero también y quizás con mayor pregnancia, del modo como elemento articulador o, bien, como elemento motor de la forma-de-vida: “Esencia y existencia, potencia y acto, materia y; forma se indeterminan y se refieren ahora una a la otra como “vivir” y “vida”, es decir -según un sintagma que comienza a aparecer con creciente frecuencia en la prosa latina- como un *viven vitam*, “vivir la vida” (Ibíd., p.396). Este modo es, sin duda, el elemento articulador de la interpunción, mediante el cual Agamben desarma la estructura jerárquica entre *bíos* y *zoé*, es, al contrario, una forma generada en el mismo acto de ser, y que define como una *forma viventis confecta illo ipso cui forma est*, la forma del viviente hecha en aquel mismo cuya forma posee; la vida se

produce viviendo, es decir, siendo sus modos, constituyéndose como forma-de-vida.

Como indicará Agamben, es necesario ir más allá del contexto teológico y de la mano de Mario Victorino, para indagar los alcances posibles de la forma-de-vida y su vinculación en el marco de nuestra interrogación por el vivir políticamente.

Para ello, dedica uno de los apartados finales de “El uso de los cuerpos”, a esbozar algunas de las líneas fundamentales para continuar pensando la potencia de la forma-de-vida. Con este objetivo y bajo la designación de una ontología del estilo, Agamben cifra en algunas líneas la pervivencia del concepto de *marras*, a fin de iluminar posibles derivas de su planteamiento. En este sentido, se ocupa en enfatizar la distinción sustancial entre forma-de-vida y sujeto, tal como hemos revisado desde otra perspectiva en las primeras páginas de este escrito. Por el contrario, la forma-de-vida es producida por aquello de lo cual es forma, acoplando en su modo el ser y vivir, sin que por ello exista una determinación mutua, pero tornándola al mismo tiempo inseparable.

A través de una breve disquisición en torno al término *maneries*, Agamben introduce una distinción del todo puntual para esta reflexión: más allá de la comprensión propuesta por la filosofía medieval y la filología moderna, define este término como un “modo de surgir”, para dotar a la forma-de-vida de una “manera surgente”, no un ser que tiene esta o aquella propiedad o cualidad, sino un ser que es su modo de ser, que es su surgir y es continuamente generado por su “manera” de ser. (En este sentido debe leerse la definición estoica del *éthos* como *pegé bíou*, “surgente de la vida”)

Esta manera surgente, esta forma-de-vida es el producto de la neutralización de la máquina bipolar que define la estructura política de Occidente, y en la medida en que es posible esta neutralización, esta manera surgente, este *tertium* (tercero), entre *bíos* y *zoé* se vuelve pensable; es decir, nuevamente, se trata de apuntar directo a la polarización íntima y suspender su flujo, torna inoperosa la cesura que define al hombre. Retomando un ejemplo de la teología, que diferencia entre la vida que vivimos y la vida por la cual vivimos; entre el conjunto de datos y detalles de nuestra biografía, y el sentido del que dotamos tales hechos, el objetivo de esta forma-de-vida sería la clausura de la división, pues, como señala Agamben, “es feliz sólo aquella vida en la cual la división desaparece” (Ibíd., 405).

Dos textos, de Tiqqun y Emanuele Coccia, preceden muchos años a la publicación de “El uso de los cuerpos”, y, sin embargo, anticipan en diversos grados algunas de las vertientes por donde fluirá el texto agambeniano y la construcción de la noción de forma-de-vida.

Como nos recuerda Agamben, ya en la “Introducción a la guerra civil” (2008), y a propósito de la noción de gusto como paradigma de la reivindicación ontológica de la singularidad, Tiqqun presenta dos tesis en las que su vinculación con la forma de vida, mediante el gusto, se vuelve patente: “Cada cuerpo es afectado por su forma-de-vida como por un clinamen, una inclinación, una atracción, un *gusto*. Aquello hacia lo cual tiende un cuerpo tiende asimismo hacia él” (Tiqqun, 2008, p.9) y “La forma-de-vida no se refiere a lo que soy, sino a cómo soy lo que soy” (Ibíd., p.13). Si bien la cuestión de la forma-de-vida atraviesa de principio a fin aquel texto fundamental de Tiqqun, la interpretación de Agamben se orienta a pensar el

sustrato ético posible de identificar en esta exposición del gusto, y por tanto, “...si cada cuerpo es afectado por su forma-de-vida como por un clinamen o un gusto, el sujeto ético es ese sujeto que se constituye en relación a este clinamen, es el sujeto que da testimonio por sus gustos, responde del modo en el cual es afectado por sus inclinaciones. La ontología modal, la ontología del cómo coincide con una ética” (Agamben, 2017, p.414).

En este sentido, Agamben indica que la forma-de-vida, tal como la esboza en el cierre de la saga “Homo sacer”, surge en el pensamiento occidental como un problema ético o bien estético, y es necesario restituir la dimensión ontológica a la cuestión de los modos de vida para encontrar una exposición adecuada: “y esto podrá suceder únicamente en la forma de algo así como una “ontología del estilo” o de una doctrina que sea capaz de responder a la pregunta: “¿qué significa que los múltiples modos modifican expresan la única sustancia? (...) Lo que llamamos forma-de-vida corresponde a esta ontología del estilo, nombra el modo en el cual una singularidad da testimonio de sí en el ser y el ser se expresa a sí en el cuerpo individual” (Ibíd., p.416-417).

Se trataría, entonces, de un complejo proceso que se funda en el uso, como vínculo primario del hombre con el mundo. Esta forma-de-vida, que se genera en el uso, busca eliminar aquella cesura originaria. En este sentido, su aportación más específica esta indisociabilidad, entre el hecho de vivir y la vida cualificada; dando lugar así a la forma-de-vida, que sostiene el hábito, generado la vida en el vivir mismo.

Y precisamente por ello, dado que la forma-de-vida no se define, como vimos más arriba, por una obra específica y asume la cualidad de lo inoperoso, abriendo una panoplia de posibilidades, cargadas potencialmente en el uso de su forma.

Estas señas nos permiten visualizar algunas de las derivas importantes en la filosofía de Giorgio Agamben, en vistas a la relación entre vida y política, pero abre también interrogantes sobre, precisamente, su posibilidad. Baste señalar aquí que una apertura respecto a esta relación fundamental continúa definiendo los modos en que se expresa la vida en común de los hombres, y en esta medida, sigue estando, siempre por pensar y por venir.

Conclusión.

“Si la vida eterna existe, debe estar aquí y ahora”

Wittgenstein.

Volver a la pregunta tutelar de esta breve investigación adquiere aquí la forma de una evidencia: la evidencia de una pregunta irresoluble. Tal vez deberíamos considerarla, con Foucault, como una interrogante plena de presente, la cual en tanto tal no puede ser respondida, sino sólo trabajada. Y aquí probablemente radique su mayor mérito: este modo de relacionarse ontológicamente con el presente es el modo fundamental de asumir ese presente como tarea. En este sentido, aún podemos ensayar algunas tentativas respecto al horizonte que aún queda por pensar; imaginar en la obra de Agamben algunas escenas que logren exponer algunos derroteros por los cuales esta cuestión sigue abriendo cauces interpretativos y disparando la reflexión en torno a la relación entre vida y política.

Tal vez el mejor ejemplo de la intención que anima esta lectura de Agamben se exprese en el apartado “Aureola”, incluido en “La comunidad que viene”. Allí el filósofo italiano retoma la parábola del reino mesiánico que Walter Benjamin narrara a Ernst Bloch, y que dice:

“Entre los sabios se cuenta una historia sobre el mundo por venir que dice: allí todo será justamente como aquí. Como ahora es nuestra estancia, así será el mundo por venir. Donde ahora duerme nuestro niño, allí dormirá también en el otro

mundo. Y aquello que nos ponemos en este mundo, lo llevaremos también allá. Todo será como ahora, sólo que un poco diverso” (Agamben, 1996, p.36).

La interpretación propuesta por Agamben se centra en esta última afirmación: ‘*un poco diverso*’ refiere a un mundo que logra cifrar un cambio radical en aquel mínimo desplazamiento que, señala Agamben, “se refiere (...) a su sentido y a sus límites” (Ibidem). Es este sentido el que puede adoptar una política que, redefiniéndose en la indiferencia y la impotencia, pueda imaginarse como posible por fuera del poder soberano. La posibilidad de una política por venir no se expresa en la filosofía de Agamben al modo de un rechazo y una refundación, sino sobre la variación sutil, aunque elemental, del conjunto de la vida política. De este modo, encontramos la referencia al paradigma: lo que está al lado, aquel breve desplazamiento que trastoca los significados por completo. Esta es la referencia que desarrolla a partir del relato de Benjamin: la aureola en la doctrina de Tomás de Aquino es, simplemente, aquello que se añade a algo. La correspondencia de los términos no debe opacar la utilidad que prestan: el acontecimiento mesiánico, la leve variación es la aureola que trastoca, “irisa los límites” ante lo irreparable del mundo. Ahora bien, qué tipo de mesianismo tiene en mente Agamben es una cuestión crucial. Contra la acusación que lanzara Alain Badiou¹⁵ sobre un eventual cristianismo soterrado, latente en la concepción

¹⁵ “As usual, Agamben, taking all sorts of lexical precautions, carefully orients his thought towards his recurrent theme: being as weakness, as presentational poverty, as a power preserved from the glory of its act. His latent Christianity generates a kind of modern poetics, in which the open is pure exposition to a substance-less becoming. Likewise, in politics, the hero is the one brought

agambeniana, cabe aclarar la orientación de la que se vale, y que corresponde a un modelo para postular una nueva ontología de la potencia.

El mesianismo en la perspectiva de Agamben está más cerca de lo político que de lo religioso propiamente tal, en la estela de Walter Benjamin. Esta interpretación ocupa las páginas de “El tiempo que resta”, cuya orientación es, precisamente, la inoperosidad como elemento articulador de una política de otro cuño. El mesianismo del que se sirve adquiere la forma del “*hos mé*”, “como no”: “ésta es la fórmula de la vida mesiánica, y el sentido último de la *klesis* (vocación, llamada)” (Agamben, 2006^a, p.33). No intentaré aquí resumir las complejas interpretaciones en torno a las cartas de Pablo propuesta por Agamben, entre las que cabe destacar aquella referente a la conservación del poder constituyente en el poder constituido cuyo medio de análisis lo constituye igualmente la condición de inoperosidad; sólo baste señalar la indicación que significan en un trazado que tiene como horizonte la relación entre vida y política. Con este fin, vale preguntarse: ¿qué vida, que forma-de-vida, si de ésta se trata, podemos referir al mesianismo? “La vida mesiánica -escribe Agamben- expresa la imposibilidad de coincidir con una forma predeterminada, la anulación de todo *bíos* para abrirlo a la *zoé tou Ieosû* (‘vida de Jesús’). Y la inoperosidad que aquí tiene lugar no es simple inercia o reposo, sino que, por el contrario, es la operación mesiánica por excelencia” (2008, p.434).

back to his pure being as a transitory living being, the one who may be killed without judgment, the *homo sacer* of the Romans, the *muselmann* of the extermination camp (the expression was recorded by Primo Levi). The properly human community, communism, is what may come, never what is there”. Alain Badiou, “*Logic of the worlds. Being and event 2*” (Continuum, London, 2009) p.558-559

Aquí ya podemos reconocer dos aspectos afines y determinantes para la pregunta inicial. Por una parte, Agamben establece una correlación entre la eliminación del *bíos* y la tarea biopolítica: al indicar la preponderancia que mediante la vida mesiánica otorga a la *zoé tou̐ Ieosû*, imposibilita la distancia que el poder soberano buscaba establecer entre *zoé* y *bíos*, abriendo así el espectro a la forma-de-vida como tal; una *bíos* que es sólo su *zoé*, la vida que es indesligable de su forma y por tanto no puede ser reducida a *nuda* vida. Por otra, vincula de manera profunda la inoperosidad con la vida mesiánica, una como expresión cabal de la otra.

Aquí ya podemos esbozar la congruencia que en los capítulos previos ha sido analizada y puesta en dirección a una comprensión más completa del vivir políticamente. El *hos mé* provee de la figura que, sustrayéndose a la ley, se constituye como pura praxis, como uso. La vida mesiánica es, entonces, una inoperosidad, un hacer uso desde la potencia. Esta sustracción a la posesión representa el punto en que la filosofía de Agamben requiere de una inscripción, de un sentido definitivo que logre esquivar la reducción. La política entonces, deberá orientarse hacia la indeterminación, hacia la potencia, hacia la justicia.

¿Qué sentido otorgar a la revisión conceptual propuesta hasta ahora? Quizás el sentido más adecuado se encuentra en la condición ética que Giorgio Agamben otorga al hombre. Si bien ha dedicado un volumen completo de la serie “Homo sacer” a la ética del testimonio, “Lo que queda de Auschwitz”, me interesa aquí un escrito más breve, en el cual establece una vinculación directa con un concepto analizado en el segundo capítulo, la inoperosidad. Se trata de un escrito incluido en “La comunidad que viene”, y

donde condensa el carácter fundamental que adquiere en su proyecto filosófico:

“El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo como una ética: pues está claro que, si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas por realizar”
(Agamben, 1996, p.31)

Esta cita nos provee de un sustrato desde el cual orientar un estadio final, tentativo de este escrito. Siguiendo el argumento de Agamben, esta condición que a la vez posibilita la ética inaugura como contraparte una deuda fundacional en el hombre: si la única experiencia ética, como señala, consiste en “ser la (propia) potencia, existir la (propia) posibilidad” (Ibíd., p.32), nos hallamos ante una reproducción del argumento en torno a la potencia que desarrollara a partir de Aristóteles. De este modo, el hombre, siendo potencia de ser y de no ser está, por tanto, ya siempre en deuda.

La pregunta en torno a cómo vincular esta deuda con el vivir políticamente es el gran horizonte que le compete a la forma-de-vida como tal. Se trataría, aquí, de un uso distinto de aquella deuda. Agamben ha nombrado aquel uso de otro modo, un uso negligente como ‘profanación’, y aquí podemos vincular lo expuesto más arriba en torno al mesianismo.

El término es un préstamo de Walter Benjamin, y a la vez el concepto medular del breve texto titulado “Fragmento teológico-político” (2007), donde se lee: “El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de felicidad” (Benjamin, 2007, p.207). Existiría, entonces, una confluencia entre la felicidad y la profanación. Así precisamente lo expresa en “Notas sobre la política”. La vida feliz equivale aquí a una “vida suficiente y *absolutamente profana*” (Agamben, 2001, p.97), que no coincide con la *nuda* vida y se sitúa en un plano de inmanencia con la propia potencia y la propia comunicabilidad.

Las condiciones se tornan evidentes y la forma-de-vida surge como la expresión conceptual más acabada para guiar, o por lo menos, insinuar, una emancipación de la escisión fundadora del poder soberano sobre la producción de la *nuda* vida y la constancia irrevocable de la soberanía. Vida feliz, vida profana, forma-de-vida: resultan, entonces, conceptos adyacentes, sobre los cuales Agamben funda la potencia de una vida política que, expresada en el pensamiento, se sitúa por fuera del poder soberano:

“La vida feliz sobre la que debe fundarse la filosofía política no puede por eso ser ni la *nuda* vida que la soberanía presupone para hacer de ella el propio sujeto, ni el extrañamiento impenetrable de la ciencia y de la biopolítica modernas, a las que hoy se trata en vano de sacralizar, sino, precisamente, una vida suficiente y *absolutamente profana*, 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” (Ibidem).

Sumando a esta lectura lo expuesto en el apartado previo en torno a la profanación y su foco en la desactivación de la separación que funda la soberanía, podemos incluir un breve comentario adicional, a fin de dotar la concepción de la forma-de-vida expuesta de una dinámica más propia, y aunque tentativa.

En “Lingua Amissa”, Werner Hamacher dedica un artículo al “Fragmento teológico-político” de Benjamin. Allí, y respecto a la misma frase que citada más arriba -“El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de felicidad”- , se ocupa de recalcar la condición transitoria intrínseca de la vida rigurosamente profana. Ésta se expresa cabalmente en la experiencia de su caducidad, de su finitud. Es, arriesga Hamacher, el proceso de la desaparición, incluso de su carácter de criatura. Existiría una imbricación absoluta entre lo profano y la felicidad. En este sentido, Hamacher escribe:

“La felicidad puede sólo radicar en el hecho de moverse sin amenazas en el orden de lo profano. Es una categoría de la finitud y más precisamente, una categoría del final en lo profano. Así lo debe haber entendido Benjamin en el aforismo de Einnbahnstrasse donde expresa: “Ser feliz significa poder ser consciente de uno mismo sin asustarse” (Hamacher, 2012, p.105).

Creo que precisamente, aquella inscripción y proyección en la transitoriedad es el rasgo más acentuado de la forma-de-vida tal como es construida por Giorgio Agamben. El impedimento férreo a la producción de *nuda* vida, una vida inseparable de su forma, ejercicio de profanación, de indiferencia respecto al establecimiento de definiciones y esencialismos, y que, sin embargo, nunca deja de presionar los contornos de la vida misma como expresión.

Cuando, al finalizar aquella larga investigación titulada “El Reino y la Gloria”, Agamben se pregunta: “¿De dónde extrae nuestra cultura – mitológica y fácticamente- el criterio de la politicidad? ¿Cuál es la sustancia –o el procedimiento, o el umbral- que permite otorgarle a algo el carácter propiamente político?”(2008, p.451), podemos insinuar una respuesta que no esté consagrada a la Gloria, a la glorificación como única vía; y en su lugar, postular un vivir políticamente fundado en este desplazamiento que usa negligentemente, que profana lo improfanable; que es potencia de no, inoperosidad, ser cualsea: indeterminación, transitoriedad, vida eterna, que como señala Wittgenstein, es aquí y ahora.

Esto da cuenta igualmente de una imposible clausura, y al contrario, es expresión de una incesante acumulación de aperturas y problemas, constituyendo la definición más clara de aquella activa relación entre vida y política, una tensión incesante que no deja de definir, en cada pliegue, el derrotero de una tradición en la que Agamben ha logrado inscribir una huella profunda, a la vez panorámica e inclemente, redefiniendo un vínculo arcaico

y definitivo para el hombre y su vida en común de un modo en que lo torna completa y absolutamente relevante para nuestra vida contemporánea.

Algo similar a esta concepción, extendida a lo largo de la obra de Agamben, la podemos encontrar en una escena crucial de “Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister”. Al recorrer la sala del pasado, el protagonista se topa con una frase tan imperiosa como sucinta, tan urgente como inactual: “Gedenke zu leben”, “no te olvides de vivir”.

Bibliografía.

- Agamben, G. (1987) “La passione dell’indifferenza”, en *L’indifférent*, Marcel Proust. Torino, Einaudi.
- Agamben, G. (1989). *Idea de la prosa*. Barcelona, Península.
- Agamben, G. (1993). *Bartleby, o della contingenza”* en Agamben, Deleuze; *Bartleby, la formula de la creazione*. Macerata, Quodlibet.
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001a). *Infancia e Historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2001b). *Medios sin fin. Notas sobre la política..* Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. *Homo Sacer III*. Madrid, ENM.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2006a). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid, Trotta.
- Agamben, G. (2006b). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

- Agamben, G. (2007a) “La inmanencia absoluta”, en La potencia del pensamiento. Adriana Hidalgo Ed., Bs.As.
- Agamben, G. (2007b). “Estudio preliminar”, en Coccia, E., “Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo”. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2007c). La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias.. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2007d). Ninfas. Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, G. (2008). El Reino y la Gloria. Una arqueología teológica de la economía y del gobierno. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2009). Signatura Rerum. Sobre el método. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2010). El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2011). Desnudez. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2012a). Opus Dei. Arqueología del oficio. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2012b). Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños. Buenos Aires, Las cuarenta.
- Agamben, G. (2017). El uso de los cuerpos. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Alighieri, Dante. (1904). De Monarchia. The Riverside Press, Cambridge, Mass.

- Alliez, E., Ed. (2002) Gilles Deleuze, una vida filosófica. Recurso electrónico: <http://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/libreria/gilles-deleuze-alliez.pdf>
- Aristóteles (2010). *Acerca del Alma / De Anima*. Buenos Aires, Ed. Colihue.
- Aristotle (1991). *Complete Works*. Princeton, PUP.
- Averroes (1998). *Exposición de la “República” de Platón*. Madrid, Tecnos.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *La dialéctica en suspenso*. Santiago, LOM Ediciones.
- Benjamin, W. (2006). *Obras Libro I / Vol.1*. Madrid, Abada Editores.
- Benjamin, W. (2007). *Obras Libro II / Vol.1*. Madrid, Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). *Obras Libro IV / Vol.1*. Madrid, Abada Editores.
- Bleeden, D. (2010). One paradigm, two potentialities. *Foucault Studies*, N°10, 68-84.
- Boeri, M. (2012). Forma, función y realidad. Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de forma. *Revista Estudios Públicos*, N°128, pp.187-210.
- Bussolini, J. (2010). Critical encounter between Giorgio Agamben and Michel Foucault. *Foucault Studies*, N°10, 108-143.
- Bussolini, J. (2010). What is a dispositive? *Foucault Studies*, N°10, 85-107.
- Calarco, M. & DeCaroli, S. (2007). *Giorgio Agamben Sovereignty & Life*. California, Stanford University Press.
- Campbell, T. (2011) *Improper Life: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minnesota, UMP.

- Clemens, J., Heron, N. & Murray, A., eds. (2008) *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Coccia, E. (2007). *Filosofía de la imaginación Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Coccia, E. (2010). *La vida sensible*. Buenos Aires, Editorial Marea.
- De la Durantaye, Leland, “The paradigm of colonialism”, pp.229-238, en Svirsky, M. & Bignall, S., eds. (2012) *Agamben and colonialism*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1996) *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G. (2007) “La inmanencia: una vida...”, en Giorgi G. y Rodríguez, F.; *Ensayos sobre biopolítica*, pp. 35-40. Paidós, Bs.As.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2000) *Mil mesetas*. Pre-Textos, Valencia.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La Bestia y el Soberano Vol.1*. Buenos Aires, Manantial.
- Dickinson, C. (2011) *Agamben and theology*. New York, Continuum.
- Doussan, J. (2013) *Time, language and visuality in Agamben’s philosophy*. London, Palgrave MacMillan.
- Downey, A. (2009). *Zones of indistinction*. *Third Text*, Vol.23, Issue 2, 109-125.
- Durantaye, L. (2008). *Homo profanus*. *Boundary 2*, N°35, Issue 3, 27-62.
- Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben. A critical introduction*. California, SUP.

- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid, Herder.
- Esposito, R. (2010). *Pensiero Viviente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino, Biblioteca Einaudi.
- Esposito, R. (2012). *Third Person. Politics of life and the philosophy of the impersonal*. Cambridge, Polity Press.
- Frost, T., ed. (2013) *Giorgio Agamben. Legal, political and philosophical perspectives*. London, Routledge
- Galindo, A. (2000). *Teología política versus comunitarismos impolíticos*. *Res Publica* 6, 37-55.
- Galindo, A. (2005). *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Galindo, A. (2010). *La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben*. *Revista de Estudios Sociales*, N°35, 66-77.
- García, L. (2011). *¿Qué es un dispositivo? A Parte Rei* 74.
- Giorgi, G. & Rodriguez, F., Eds. (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós.
- Gustafsson, H. & Gronstad, A. (2014) *Cinema and Agamben. Ethics, biopolitics and the moving image*. London, Bloomsbury.
- Hamacher, W. (2012). *Lingua Amissa*. Buenos Aires, Miño&Davila.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza*. Buenos Aires, Paidós.

- Karmy, R., ed. (2011). Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben. Santiago, Ediciones Escaparate.
- Kishik, D. (2012). The Power of Life. Agamben & the coming politics. California, SUP.
- Lechte, J. & Newman, S. (2013) Agamben and the politics of human rights. Statelessness, images, violence. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Ludueña, F. (2010). La comunidad de los espectros. Buenos Aires, Miño&Davila.
- Mills, C. (2008). The philosophy of Giorgio Agamben. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Murray, A. & White, J., Eds. (2011) The Agamben Dictionary. Edinburgh, EUP.
- Murray, A. (2010) Giorgio Agamben. London, Routledge.
- Norris, A., ed. (2005) Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer. Duke University Press.
- Ross, A., Ed. (2008). The Agamben Effect. The South Atlantic Quarterly, Winter, 2008, Volume 107, N°1.
- Ticineto, P. & Wilse, C., Eds. (2011) Beyond Biopolitics. Essays on the governance of life & death. Durham, Duke University Press.
- Tiqqun. (2008) Introducción a la Guerra civil. Barcelona, Melusina.
- Villalobos-Ruminot, Sergio (2012) Las trampas de la soberanía: entre la potencia y la excepción. Res Publica. Revista de Filosofía Política, 28 pp.211-233.
- Watkin, W. (2010) The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis. London, Continuum.