

POLÍTICAS DE LA INTERRUPCIÓN

Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica¹.

Rodrigo Karmy Bolton

1.- Situaciones.

Intempestivamente, Nietzsche enseñaba que la pregunta filosófica más radical es aquella que ha volcado su pasión al oscuro ámbito de la vida. En este sentido, quizás sea posible decir que la escena filosófica contemporánea no sea otra cosa más que una continua experimentación que busca los modos de tocar la vida considerando que la deriva post-histórica del hombre y la consecuente implosión de las categorías políticas modernas han exigido al pensamiento abrir nuevas vías de reflexión.

Una de estas vías quizás se haya abierto cuando Michel Foucault acuña el concepto de “biopolítica” para designar a un poder que, desde fines del siglo XVIII, comienza a investir a la vida enteramente. Desde ese entonces, el concepto no ha dejado de iluminar a nuestro presente, situando a la relación entre la vida y el poder como una de las claves histórico-filosóficas de la modernidad.

En este sentido, es menester advertir que el concepto de “biopolítica” constituye un neologismo que insiste sobre el punto de cruce entre dos elementos heterogéneos y, a la vez, consustanciales entre sí, a saber, la vida (*bíos*) y la política (*pólis*), lo que indica que la biopolítica no es una reflexión que considere a la vida exenta de todo poder y, a su vez, al poder sin implicar a la vida. Con ello, una perspectiva biopolítica se aleja de cualquier concepción contractualista (Hobbes o Rousseau), al menos, en dos sentidos.

En primer lugar, porque se concentra en dilucidar no la legalidad o legitimidad de los procesos, sino la función estratégica de los mismos, esto es, cómo operan, sobre qué saberes se fundan, que poderes involucra y qué sujetos produce. En segundo lugar, porque en dicha indagación muestra que la vida biológica, antes que un estado natural del hombre, constituye el efecto más decisivo –sino originario- del poder. Así, no existiría una vida biológica “en cuanto tal” –según el esquema aristotélico que hemos heredado- sino sólo como efecto de un conjunto de dispositivos del poder.

En estos términos, la noción foucaultiana de “biopolítica” se proyecta como parte de la nueva escena filosófica cuya exigencia se orienta a una deconstrucción

¹ Ponencia presentada en las Jornadas de Derecho Constitucional organizadas por el Centro de Estudiantes de la Universidad de Chile, durante el mes de Agosto del año 2010.

radical de las categorías políticas modernas. Con ello, el concepto de “biopolítica” se presenta como una noción resbaladiza, móvil y diferencial que, si bien ha renunciado a toda pretensión de “sistema”, ha creado nuevas formas de aproximarse al problema de la vida, la política y la historia: la vida descentrada del humanismo, la política alejada de su matriz estatal y la historia desplegada como discontinuidad. Por ello, el de “biopolítica” parece ser un concepto que, al modo de un relámpago, irrumpe y disloca, el edificio de la filosofía política, pero que en ningún caso pretende sustituirle.

En este sentido, el punto de partida de una perspectiva biopolítica es relativamente diverso respecto de aquél de la filosofía política. Porque si la filosofía política se pregunta por cuál podría ser el mejor régimen de gobierno y por tanto, inscribe sus problemas a la luz de la matriz estatal con sus problemas de la legalidad y/o legitimidad, una perspectiva biopolítica se pregunta por el conjunto de estrategias que harían posible la captura de la vida por parte de un poder que, de modo absolutamente singular, opera en las redes desplegadas desde la economía, la medicina y el derecho en función de la captura de la vida.

En esta vía, podríamos decir que una perspectiva biopolítica se presenta como una perspectiva límite, en el sentido de ubicarse en el hiato que se abre entre la implosión sin retorno de las categorías políticas modernas y la progresiva la inscripción de la vida al centro de la *pólis* occidental a partir de la configuración del biopoder.

2.- Derivas italianas.

A partir de las consideraciones hechas por Foucault, el debate sobre la biopolítica ha experimentado, al menos, tres derivas alojadas en la actualidad de la filosofía política italiana. Estas tres derivas dan cuenta de los diversos *usos* del concepto: la lógica del don propuesta por Roberto Esposito, la historicidad del modo de producción capitalista indicada por Toni Negri y Michael Hardt y la genealogía “teológica” de los dispositivos que articulan la soberanía con el gobierno realizada por Giorgio Agamben².

Esposito ha enfatizado el problema a partir de la dialéctica *immunitas-communitas* que se pondría en juego en la biopolítica contemporánea caracterizándola a

² Michelle Cammeli *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*. En: Filosofía Política. Revista fondata da Nicola Matteucci, Bologna, Anno XX, numero 1, aprile 2006, pp. 13-28.

partir no ya de la soberanía, sino del “paradigma inmunitario” constituido esencialmente por el cruce e indistinción entre la esfera biomédica y la esfera jurídica. Negri y Hardt han situado a la biopolítica en el horizonte de las transformaciones del modo de producción capitalista proponiendo al concepto de Imperio (en contraste con aquél de imperialismo) para designar la dimensión gubernamental de la soberanía contemporánea. Con ello, Negri y Hardt –influenciados fundamentalmente por el obrerismo italiano y su tesis acerca de las nuevas formas de la explotación capitalista sobre el *general intellect*- han dado nuevos usos al término distinguiendo entre la “biopolítica” que referiría a la dimensión revolucionaria de la multitud y el “biopoder” que indicaría a los múltiples dispositivos gubernamentales del Imperio. Por último Agamben ha contribuido decisivamente a caracterizar la biopolítica a partir de una perspectiva histórico-filosófica atendiendo al punto de cruce entre la soberanía y el gobierno a partir de la figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer* considerada como el paradigma arqueológico de la modernidad.

En estos términos, se podría decir que los nuevos *usos* del concepto que han introducido las nociones de *Paradigma Inmunitario*, *Imperio* y *Homo Sacer*, respectivamente, han tomado algunos problemas que no habían sido suficientemente atendidos por Foucault y que, a mi juicio, traen algunas consecuencias decisivas en el campo de la reflexión filosófico-política contemporánea.

a) En primer lugar, se ha problematizado la teología política del jurista Carl Schmitt mostrando la dimensión propiamente biopolítica de la soberanía y, a su vez, las nuevas formas con que ésta operaría más allá de su referencia a la matriz estatal-nacional. En este sentido, se trataría de ver la posible relación que el concepto de biopolítica tendría con el problema “clásico” de la soberanía, y esto en dos sentidos estrechamente relacionados. Por un lado, en qué medida la estructura de la soberanía se sostendría sólo en la medida que captura a una vida, es decir sólo en la medida que revela su naturaleza esencialmente biopolítica y, por otro lado, hasta qué punto la soberanía clásica comenzaría a mostrar su estructura biopolítica en la medida que al soberano no sólo se le exige “unidad política”, sino también, atenciones en razón del “bienestar” de la población.

b) En segundo lugar, el concepto de biopolítica ha adquirido nuevos usos, ya sea por su énfasis en la deriva inmunitaria de la modernidad (Esposito), por la irrupción del Imperio como reconfiguración del poder en la forma del control incondicionado de la vida de la multitud (Negri-Hardt), ya sea situando al concepto de “biopolítica” en el

punto de cruce entre la soberanía y la gubernamentalidad atendiendo a sus genealogías propiamente “teológicas” (Agamben).

c) En tercer lugar, que estas diferencias en el concepto se inscriben, al mismo tiempo, en una particular manera de abordar la deriva histórica que habría hecho posible la inscripción de la vida en el espacio político: para Esposito el giro hacia un paradigma inmunitario se habría producido a partir de la filosofía política de Hobbes y, en particular, se habría consumado en la “segunda modernidad” donde el paradigma de la soberanía habría sido sustituido por aquél de la inmunidad. Para Negri-Hardt, dicha inscripción tendría lugar a partir del modo de producción capitalista en la medida que éste se sostendría a partir de la expropiación de la fuerza de trabajo (la vida, en todas sus dimensiones). Para Agamben la deriva biopolítica respondería a la consumación de la matriz histórico-ontológica sobre la cual se habría fundado Occidente que, desde la configuración de la pólis griega pasando por la teología cristiana, habría hecho de la vida el elemento político original de la soberanía.

d) En cuarto lugar, es menester considerar que las derivas italianas retoman la pregunta por lo común que ya había sido planteada por Hannah Arendt allá por los años 50, a saber, ¿qué es la política? Para Esposito, esta pregunta se juega en la posibilidad de pensar una “biopolítica afirmativa” a diferencia de la biopolítica negativa que caracterizaría a la deriva inmunitaria de la modernidad, para Negri-Hardt en los movimientos de resistencia de la vida al Imperio, lo que apoyados desde la multitud ejercen una “biopolítica” de carácter diferencial, resistente y creativo; y, para Agamben, se trataría de pensar el lugar de la política como una acción exenta de soberanía (es decir, una política basada en la *poiesis* y no en la *praxis*) y que, como tal, tendría la forma de la inoperosidad: “forma-de-vida”, “vida feliz” o “vida eterna”, serán las denominaciones específicas de dicha inoperosidad. Todo ello significa, pues, que para los tres autores, la política de lo “por venir” consistiría en la interrupción del engranaje del biopoder y de la creación de nuevas formas de vida.

3.- Agamben.

Según Agamben, la pregunta que no habría dejado de “resonar” en la historia política de Occidente sería ¿qué significa actuar políticamente? Si dicha pregunta tiene algún sentido para nosotros es, precisamente, allí donde la política habría revelado su estructura propiamente “biopolítica”, resolviéndose integralmente en una gestión

técnica sobre la vida. Sin embargo, retomando la frase inaugural de la *Carta sobre el Humanismo* planteada por Heidegger, según la cual, “*Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo*”³, Agamben se pregunta si acaso sería posible otra forma de acción política, esto es, una acción inoperosa que resistiera a las cesuras del biopoder (la *Gestell*, en el léxico de Heidegger).

Esquemáticamente se podría decir que la pregunta agambeniana por la acción política se sistematiza en la saga de los *Homo sacer* I, II y III iniciada en 1995 y cuyo objetivo es desplegar una singular arqueología sobre la modernidad biopolítica. En dicha saga se incluyen: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Homo sacer I) *Estado de Excepción* (Homo sacer II, 1) *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Homo sacer, II, 2) y *Il Sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (Homo sacer, II, 3) y, por último, *Lo que resta de Auschwitz* (Homo sacer III).

Ahora bien, desde el principio de su saga (Homo sacer I), Agamben plantea sus investigaciones como un intento de indagar el umbral en el que confluyen los dos modelos de poder presentes en la modernidad que ya había entrevisto Foucault, a saber, el paradigma político-estatal que remite a la soberanía y el paradigma económico-gestional que remite al gobierno. El “punto oculto”, dice Agamben, en el cual confluyen los dos modelos del poder y donde se *a-bando-na* al viviente a las manos del poder será el estado de excepción en sus trabajos dedicados a la soberanía y, la gloria, en aquellos dedicados al problema del gobierno.

Sin embargo, como expresará en *El Reino y la Gloria*, lejos de ser excluyentes entre sí, para Agamben ambos dispositivos tendrán a la vida del *homo sacer* como aquella vida capturada por el poder que la ubica más allá del *ius divinum* (insacrificable) y del *ius humanum* (matable impunemente) y que, según el filósofo italiano, se presentaría como la cifra arqueológica de la modernidad. En este sentido, el *homo sacer* será el punto de confluencia entre los dos paradigmas del poder, allí donde el poder de la soberanía se cruza con el poder gubernamental, donde el poder de Dios se resuelve en el poder de sus ángeles. Para ello, los trabajos de Agamben articulan las reflexiones de dos autores decisivos en relación al problema de la biopolítica, a saber, al jurista Carl Schmitt y al filósofo Michel Foucault.

³ Martin Heidegger *Carta sobre el Humanismo* Madrid, Ed. Alianza, 2004, p. 11.

La primera parte de la saga desarrollada por Agamben está dedicada a una deconstrucción radical de la soberanía y, como tal, se apuntala en los trabajos de Carl Schmitt. A partir de ahí, Agamben dedica su análisis a mostrar la dimensión propiamente biopolítica de la soberanía, indicando que aquello que los griegos llamaban *zoé* y que los modernos van a caracterizar como la vida biológica no constituiría un dato natural, sino más bien, una producción inmanente a la propia soberanía. Dicho de otra manera, la *zoé* no constituiría un dato natural (como insiste el contractualismo moderno), sino más bien, una producción técnica de la soberanía. Así, en Agamben no existe la vida biológica, al *zoé* en cuanto tal, sino sólo como efecto de su relación con el bando soberano.

La segunda parte de su investigación, se orienta a dilucidar las formas propiamente gubernamentales del poder. Para ello, resultan decisivos no tanto los trabajos de Schmitt como aquellos llevados a cabo por Foucault en sus clases de 1978 y tituladas como *Seguridad, territorio, población*. Lo que intenta Agamben allí es mostrar que el dispositivo teológico de la gloria permite la “articulación funcional” de la gubernamentalidad para con la soberanía. La gloria constituye, pues, la aclamación eficaz a través de la cual el poder produce su propia majestuosidad en sus signos, himnos, colores y a través del cual la función referencial del lenguaje se transforma en un lenguaje performativo donde acción y palabra vendrían a coincidir plenamente. Por ello, Agamben se pregunta no qué es la gloria, sino cuáles serían las formas concretas de la glorificación, respecto de las cuales, la liturgia cristiana vendría a ocupar un sitio genealógico importante, toda vez que habrían sido sus propios mecanismos los que en su hipérbole habrían dado lugar al actual *government by consent* de las actuales democracias occidentales.

La clave es que si el centro de la crítica agambeniana en la primera parte de su saga es el concepto de soberanía desarrollado por Carl Schmitt, esta segunda parte lo constituye la “teoría de la acción comunicativa” de Jürgen Habermas. Para Agamben, tanto la soberanía en Schmitt como la razón comunicativa en Habermas constituirían dos polos de la misma máquina gubernamental que, una y otra vez, no hace más que articular la soberanía y el gobierno, a la luz de la performatividad del estado de excepción y de la gloria respectivamente.

Sin embargo, no es posible comprender la génesis de la reflexión agambeniana si no se toman en consideración dos ensayos de Walter Benjamin de quien Agamben es uno de los traductores de su obra al italiano, a través del cual interpreta tanto al

pensamiento de Schmitt como al de Foucault. El primero es *Para una crítica de la violencia* en el cual Benjamin critica la teología política schmittiana distinguiendo radicalmente la violencia mítica (la soberanía que funda y conserva el derecho) de la violencia divina (una violencia que interrumpe a la máquina del derecho revocándolo). El segundo lo constituyen las célebres tesis *Sobre el concepto de Historia* que Benjamin hubo escrito mientras escapaba del nazismo allá por 1940. En particular, la octava de dichas tesis en la cual Benjamin critica fuertemente la concepción schmittiana de la excepcionalidad apelando a producir el “verdadero estado de excepción” que, como tal, vendría a revocar a toda formación soberana.

En este sentido, Agamben se detiene en el umbral, al mismo tiempo, teológico y político, que se abre en la figura jurídico-política del estado de excepción o en la figura teológico-litúrgica de la gloria. Este umbral performativo haría posible que la soberanía no quede relegada a una trascendencia impotente sin conexión alguna con el mundo (fue la alternativa gnóstica) y, a la vez, que los actos humanos no aparezcan como un conjunto azaroso y contingente carentes de unidad. Así, la dimensión biopolítica se revela como el horizonte común tanto de la soberanía al declarar el estado de excepción, como del gobierno al ejercer la función doxológica de la gloria.

Agamben denomina “máquina” al mecanismo constituido por dos polos heterogéneos. En este sentido, la máquina gubernamental contemporánea estaría constituida por el polo de la soberanía y aquél del gobierno, cuyo punto de cruce lo constituiría la insustancialidad de una *performance* en que excepción y gloria se anudan en una sola máquina. De esta forma, la pregunta agambeniana intenta pensar la vida activa en el horizonte post-histórico –o si se quiere biopolítico- de la máquina gubernamental: ¿que podría significar una vida activa cuando la *pólis* amenaza con su progresiva desaparición? ¿Cómo pensar una vida activa que no se resuelva en la forma contemporánea de la gestión global? En suma ¿como pensar una vida no capitalista en el sentido radical del término?

En su primer libro titulado *Il Uomo senza contenuto* y publicado allá por 1970, Agamben traza la deriva histórico-metafísica de la concepción occidental de la vida activa mostrando cómo es que ésta se sostendría a partir del concepto griego de *praxis*, el cual, habría terminado por subrogar a aquél de la *poiesis*. En el primer volumen de su saga *Homo sacer*, Agamben remite la pareja *poiesis-praxis* a la diferencia aristotélica entre la potencia y el acto. En esta perspectiva, todas las categorías políticas presuponen a la potencia como un lugar determinado por el acto. En este sentido, la política para

Occidente sería una política de la operosidad, esto es, una política que tiene por objetivo cumplir una obra específica, completar un fin pre-determinado. Por ello, que la *praxis* haya culminado en la forma de la máquina gubernamental contemporánea no sería una anomalía, sino más bien, la consumación de una de sus posibilidades internas.

Se podría decir que los usos del concepto de biopolítica en Agamben difieren en, al menos, tres aspectos respecto de aquél desarrollado por Foucault. En primer lugar, si para Foucault la biopolítica constituye una lógica del poder que tiene lugar a fines del siglo XVIII, para Agamben la biopolítica comportaría a la completa estructura histórico-metafísica de Occidente toda vez que su modo de pensar la política se orientaría en función de la ontología del acto y no desde aquella de la potencia. En segundo lugar, que si para Foucault el concepto de biopolítica difería sustantivamente respecto de aquél que caracterizaba a la soberanía, para Agamben la soberanía adquiere una dimensión estructuralmente biopolítica toda vez que la vida desnuda se presenta como su elemento político original. En tercer lugar, que si bien en la genealogía del pastorado cristiano Foucault anuncia la genealogía del carácter gubernamental de la biopolítica, en Agamben el foco de atención insiste en trazar una genealogía teológica de la biopolítica, ya sea la teología política que apuntala a la moderna teoría de la soberanía, como a la teología económica que lo hace respecto de la gubernamentalidad.

4.- Vida

Antes de terminar no podría sino dedicar algunas líneas acerca del estatuto que Agamben asigna a la vida. En la perspectiva del filósofo, el concepto “vida”, lejos de constituir un término “científico-médico” se presenta desde el principio como un concepto esencialmente “filosófico, político y teológico”⁴.

Si bien el concepto “vida” carece de cualquier definición en Occidente éste se presenta como un lugar en que se instituyen cesuras fundamentales: *zoé* y *bíos*, animal y humano, derechos humanos y derechos civiles, vida biológica y vida política, etc. Así, pues, en la política occidental, la vida se habría presentado en base a la cesura filosófica griega entre *bíos* y *zoé*. *Bíos* designa una vida inseparable de sus formas, es decir, una vida cualitativamente diferenciada. *Zoé*, en cambio, designaría una “vida desnuda” que ha sido despojada de toda cualidad política en la medida que ha sido puesta en bando.

⁴Agamben, Giorgio. *La Inmanencia Absoluta* En: Giorgi, Gabriel. Rodríguez, Fermín. (comps.) *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de Vida* Buenos Aires, Ed. Paidós, 2006. p. 91.

Así, y tal como hemos dicho, no existiría una vida natural *per se*, sino más bien, una producción biopolítica precisa que, en el seno del *bíos*, da lugar a una *zoé*.

Pero, el problema no se agota en la constatación de esta cesura biopolítica. En efecto, recuperando la diferencia aristotélica entre potencia y acto, Agamben sitúa a la vida en la forma de una potencia. Pero ir del acto a la potencia no tendría sentido si se deja intacta la diferencia ontológica entre potencia y acto. Al contrario, para Agamben, restituir a la vida a su propia potencia implicará transformar completamente su relación para con el acto, dejando de concebir a una vida como un ser *en* potencia para abordarla como un ser *de* potencia: “*La política existe porque el hombre es un ser **argós**, que no se define por ninguna operación propia; es decir un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación (éste es el genuino significado político del averroísmo, que vincula la vocación política del hombre al intelecto en potencia).*”⁵ Así, pues, frente a las jerarquías y separaciones efectuados por el biopoder, la vida reivindica el estatuto de un “ser de pura potencia” que impide definir a la vida humana a partir de alguna operación propia.

En esa medida, por más que el biopoder establezca cesuras sobre la vida, cuya separación más fundamental lo constituye la diferencia entre *bíos* y *zoé*, la vida existe siempre en la forma de una potencia porque es capaz de recibir múltiples formas sin nunca restringirse a una forma en particular o, lo que es igual, porque nunca se agota en “ninguna identidad”. Por ello, en la perspectiva de Agamben, el hombre es *argós* (inoperoso) porque ninguna operación específica (ningún acto) predeterminará su vida. Agamben denominará a esta vida de varias maneras a lo largo de su obra (“forma-de-vida”, “vida feliz”, “vida eterna”, etc.) dependiendo si retoma una lectura desde la ontología aristotélica, desde el mesianismo paulino o Averroes y el averroísmo latino.

A esta luz, Agamben interpreta el sintagma paulino “vida eterna” (*zoé aionós*) como una vida en la forma de una potencia genérica y de una inoperosidad radical: “*Vivir en el Mesías –plantea- significa anular y hacer inoperosa en cada instante y en cada aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida que vivimos (...)* La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma predeterminada, la anulación de todo *bíos* para abrirlo a la *zoé tou Iesou* (la vida de Jesús).”⁶ La lectura agambeniana de los textos de Pablo encuentra en la “vida

⁵Agamben, Giorgio. *En este exilio. Diario italiano 1992-94*. En: Giorgio Agamben *Medios sin fin. Notas sobre la política* op.cit. p. 117.

⁶ Idem. pp. 433-434.

eterna” al gesto desubjetivante por el cual la propia vida se vuelve sobre su inoperosidad, suspendiendo así cualquier identidad inmediata con alguna forma. Así, pues, la vida es reconducida aquí, a su dimensión mesiánica que, interrumpiendo la dicotomía biopolítica entre el *bíos* y la *zoé*, se abre al eco de su (im) propia potencia.

5.- Umbrales.

Para finalizar sólo quisiera plantear 3 conclusiones provisionarias que, al modo de umbrales, nos permitan abrir la conversación.

1.- *El desplazamiento*. Habrá que llamar la atención al desplazamiento que, en mi perspectiva, experimentan los trabajos de Agamben en torno a la biopolítica. Un desplazamiento que tendría lugar en base a dos aspectos.

En primer lugar, y en comparación con el primer libro de la saga *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* escrito en 1995, en su *Homo sacer II, 2* que corresponde a *El Reino y la gloria* publicado en el año 2007, el término “biopolítica” aparece tan solo una vez para ser progresivamente sustituido por los términos “gobierno” y “gubernamental”. Es interesante que en Agamben ocurre un proceso similar a lo experimentado por los trabajos de Michel Foucault cuando, después de haber planteado el término “biopolítica” desde 1974, comienza a dedicar sus investigaciones sobre el problema de la gubernamentalidad (desde 1978 hasta principios de los años 80) para derivar finalmente en el problema de la hermenéutica del sujeto y sus prácticas de sí.

En segundo lugar, que dicho desplazamiento conceptual lleva consigo el intento de trazar una genealogía “teológica” de la biopolítica (o de la economía y del gobierno – como plantea Agamben). Para ello, el filósofo italiano ubica en la liturgia desarrollada en la historia del cristianismo, el dispositivo privilegiado de la gloria que permitiría pensar la articulación de la máquina gubernamental. Con ello, aparece el mismo desplazamiento que en Foucault, a saber, para trazar una historia de la gubernamentalidad es necesario volcarse a la historia del poder pastoral cristiano y su progresiva inserción en el aparato estatal de la soberanía jurídica.

Este desplazamiento plantea una serie de preguntas: ¿hasta qué punto sigue siendo pertinente el término de biopolítica para caracterizar a esa forma específica de ejercer el poder orientada a la captura de la vida biológica? ¿En qué medida la historia

del biopoder está completamente compenetrada con la historia del cristianismo, esto es, en qué sentido el biopoder es, ni más ni menos, la figura última de la deriva cristiana?

2.- *Arqueología de la potencia*. No se comprende el pensamiento agambeniano sino se lo ubica como un intento de trazar una arqueología de la potencia a través de la cual, pueda ser pensada la vida activa del hombre post-histórico. Según Agamben, la singular lectura de Aristóteles llevada a cabo por el filósofo cordobés habría inaugurado un “hilo secreto” en el seno de la tradición occidental que, combatido por Tomás de Aquino, será calificado como “averroísmo”⁷.

En este sentido, el término “averroísmo” se puede comprender en sentido restringido o en sentido amplio. En un sentido restringido el averroísmo se enmarcaría en los comentarios del filósofo cordobés y en su consecuente elaboración en el averroísmo latino (como Dante o Siger de Brabante). En un sentido amplio, el averroísmo se extendería como un verdadero hilo secreto de la tradición filosófica que estaría presente en todos los filósofos que han defendido la tesis de la separación radical entre el viviente y el *lógos* y la consecuente vida inoperosa del hombre. Si el sentido restringido identifica al averroísmo en una específica cronología historiográfica, el sentido amplio, lo ubica en el horizonte de una indagación arqueológica.

En este marco, la arqueología de la potencia llevada a cabo por Agamben va a tomar el averroísmo en un sentido amplio, designando con ello, el hilo secreto que, como una verdadera sombra proyectada por la misma tradición filosófica occidental, se extendería desde Dante a Spinoza, desde Artaud hasta Heidegger⁸. Así, lejos de ser un autor o un grupo de autores específicos, el averroísmo se presentaría como una verdadera “línea de fuerza” que considerará al hombre como un ser de pura potencia desde la cual Agamben iniciará su arqueología⁹.

3.- *¿Hegel o Spinoza?* La arqueología de la potencia llevada a cabo por Agamben inscribe su reflexión en el seno de una de las tensiones más fundamentales de la filosofía moderna y contemporánea y que, el sugerente título del libro de Pierre

⁷ Tomás de Aquino *Sobre la Unidad del Intelecto. Contra los Averroístas*. Pamplona, Ed. EUNSA, Navarra, 2005.

⁸ Giorgio Agamben *Estudio Preliminar* En: Emanuele Coccia *La trasparenza delle immagini. Averroé e l'averroismo* op.cit. pp. 7-19.

⁹ Giorgio Agamben *Infancia e Historia* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2003.

Macherey *Hegel o Spinoza*¹⁰ ilustra con detalle: o bien, pensamos a una vida como el despliegue de un sujeto a partir del movimiento dialéctico de la mediación y la negatividad (sería la alternativa hegeliana), o bien, circunscribimos a la vida en su absoluta inmanencia donde el “ser” de la vida coincide plenamente con sus “modos de ser” (será la alternativa spinozista o, como plantea Agamben, averroísta).

A mi juicio, la filosofía contemporánea está cruzada por esta tensión. Aquellos autores como Laclau, Siqueiros o Badiou parecen ubicarse en el horizonte hegeliano de la negatividad (que asoma desde un discurso lacaniano), aquellos autores como Esposito, Negri o el propio Agamben lo habrían hecho del lado spinozista. La pregunta aquí sería: ¿una subjetividad capaz de desactivar la maquinaria gubernamental que estructura al capitalismo contemporáneo, ha de ser pensada a la luz de una ontología de lo negativo (Hegel) o desde una ontología inmediatamente positiva (Spinoza)?

Agosto, 2010.

Excursus: Sobre el Humanismo.

1.- En un pequeño texto de 1993 titulado *Forma-de-vida* Agamben retoma el célebre párrafo 9 de *Ser y Tiempo* para exponer el concepto de forma-de-vida en oposición a la vida desnuda producida por el poder soberano: “Define una vida –la vida humana –en 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, *Forma-de-vida*, p. 14). Esta definición de la forma-de-vida implica que todos los comportamientos humanos no están prescritos de antemano. Más aún, que la vida humana se define, precisamente, por dicha inespecificidad con lo cual no sólo el hombre sería el único “ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad” sino que además sería el único ser en que su vivir tiene un estatuto inmediatamente político.

Hacia el final de *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Agamben vuelve sobre el problema de la vida como “vida humana”: “La vida humana –plantea- es inoperosa y sin objetivo, pero precisamente esta argía y esta ausencia de objetivo

¹⁰ Pierre Macherey *Hegel o Spinoza* Buenos Aires, Ed. Tinta Limón, 2006.

hacen posible la operosidad incomparable de la especie humana.” (Agamben, *El Reino y la gloria*, p. 468). Si la función doxológica de la gloria expropia la inoperosidad central de la vida humana inscribiéndola en el horizonte de la economía de la salvación permitiendo así la articulación funcional entre la soberanía y la gubernamentalidad, es porque la propia vida humana sería, en sí misma, inoperosa y potencial. En estos términos, plantea Agamben, el hombre, antes de ser un *animal laborans*, es un “animal sabático” y radicalmente inoperoso.

2.- He citado dos fragmentos temporalmente distantes entre sí, uno de 1993 y otro de 2007. En ambos, Agamben recurre a léxicos diferentes para indicar un mismo problema. En el primer caso, es un léxico heideggeriano (la *forma-de-vida*), en el segundo, un léxico paulino (la *zoé aionos*). Sin embargo, en ambos textos Agamben no deja de señalar que esa vida se trataría de una “vida humana”. Por un lado, Agamben insiste una y otra vez sobre el carácter ontológicamente potencial de la vida que, por serlo, se presenta como una multiplicidad que no se halla sometida a una forma pre-determinada. Por otro lado, como hemos visto en las dos citas anteriores, Agamben subraya que dicha vida vendría a definir a una “vida humana” propiamente tal. Pero ¿no implicaría esto la presuposición de una forma “humana” a esa vida radicalmente inoperosa y potencial que, por serlo, suspende a toda forma pre-constituída? En otras palabras, si la vida es un ser de potencia ¿por qué atribuirle a ésta una “forma” específicamente humana? Más bien, ¿no constituye esa vida el límite a toda forma, incluso cuando ésta se proponga como “humana”?

Como vemos, para el filósofo se trataría de pensar el estatuto de la vida humana en el horizonte de la post-historia: ¿que sería el hombre (y qué el animal), una vez que la “máquina antropológica” ha cumplido su proyecto? ¿No reverbera aquí la pregunta que Heidegger planteaba en la *Carta sobre el Humanismo* en que, una vez identificado al humanismo con la metafísica, el filósofo denunciaba cómo es que la definición del hombre como un *zoon lógon echón* no estaría a la altura de lo humano? ¿Hay, por tanto, una reconsideración del humanismo en Agamben? Pero si la hay ¿no podríamos decir que la vida en su carácter potencial es común a todos los seres vivientes y que, en ella, lo humano se encuentra una y otra vez, con su propia

inhumanidad, así como cada viviente se hallaría estructuralmente abierto para con lo otro de sí? En este punto, se deja entrever un humanismo en Agamben puesto que, no obstante el descubrimiento de la inoperosidad, ésta parece ser remitida exclusivamente al campo de la “vida humana”. Dicho de otra forma: quizás Agamben no saca las últimas consecuencias de su propio descubrimiento, a saber, que en cuanto potencia genérica e inoperosa, lo viviente no puede sino ser una abertura radical más allá de toda forma, incluso si ésta se presenta como “humana”.