

LA PREGUNTA POR LA OBRA

Constanza Serratore

Doctoranda en Filosofía Política Contemporánea, Universidad del Salvador

“ Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”

(Levinas, E, *De la evasión*)

Este texto abordará la problemática de la operosidad y la inoperosidad en Giorgio Agamben principalmente desde el texto “La obra del hombre”¹.

En “La obra del hombre” aparecen cuestiones claves en relación a la lectura de ciertos pasajes de la *Ética a Nicómaco*: la cuestión de la potencia y el acto, la cuestión del *bíos* y la *zoé*, la cuestión de la *bío-política* y lo *impolítico*.

Por lo tanto, la pregunta por la obra resulta pertinente y relevante porque implica, en primer lugar, pensar acerca de la posibilidad de asignarle al hombre una naturaleza o esencia propia; pero también, y desde la perspectiva contemporánea, implica la posibilidad de pensar el individuo inoperoso como figura post-histórica, es decir, el hombre como viviente sin obra, privado de una naturaleza y vocación específica.

Estas dos puestas en cuestión de las posibilidades que se desprenden de la lectura del texto, advierten que está articulado en dos partes históricas y en otras dos referidas a la recepción del texto de Aristóteles. Es decir, habría dos preguntas por la obra, realizadas en dos períodos históricos diversos (Aristóteles y la edad

¹ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, trad. Edgardo Castro y Flavia Costa, Ed. Adriana Hidalgo

moderna), y dos interpretaciones disruptivas del texto aristotélico que ponen en crisis el paradigma de obra (*De Monarchia* de Dante y el período que sigue a la Primera Guerra Mundial).

Así, pues, la línea que se trabajará será la de comprender que los argumentos agambenianos tienen como objetivo alejarse del concepto de Estado bío-político en la sugerencia de una comunidad de rasgos impolíticos, como -por ejemplo- la ausencia de obra.²

Agamben insiste en este texto, pero especialmente en *Homo Sacer* y *Medios sin fin*³, en que la política occidental resulta la realización metafísica visto que se construye a partir del alejamiento y la exclusión de la vida nutritiva y de la sensitiva, haciéndose solamente cargo de la vida práctico-racional. De modo que lo que se lee en este texto es la advertencia de que una política que no quiera repetir el bando, debe hacer del propio cuerpo un *bíos* que sea sólo su *zoé*, una esencia que sea sólo su existencia, y que aferre ese *haplós*⁴. El esfuerzo por trascender los argumentos de la teología política exige una política más allá de toda negación o exclusión, es decir, más allá de toda acción. Esta otra política estará pensada desde “La obra del hombre” como el dejar de lado el énfasis en el trabajo, en la operosidad, para pensar en una figura de la *multitud* que en su obrar realice el propio shabbat y en cada obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y potencia. Estas son las circunstancias que llevarán a pensar ciertos rasgos impolíticos de su pensamiento.

1. La pregunta por la obra

El texto de Agamben se abre con la propuesta de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1097 b 22 ss.) en el que se plantea el problema de la definición de la “obra del hombre”. Es decir, Aristóteles puede afirmar rápidamente que los hombres particulares que asumen figuras sociales concretas tienen una obra (el citarista toca la cítara) y un objetivo (tocarla bien). Pero el problema se agrava cuando la pregunta no refiere a tal o cual hombre, sino al hombre en general, a la determinación de su obra, y a la determinación del bien supremo.

² Ver: Alfonso Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, España, 2003.

³ En *Medios sin fin*, pp. 14, Agamben dice: “Una vida que no pueda separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir”

⁴ En *Medios sin fin* Agamben relaciona el adjetivo nuda, que define la vida en el ámbito político, con *haplós*, que define al ser puro en el metafísico. En un caso aísla la nuda vida de las múltiples formas de vida concreta, en el otro, el ser puro de sus múltiples significados.

En la determinación del bien supremo, Aristóteles no duda en que éste es la felicidad, y que es la *episteme politiké* (ciencia política) la que debe ocuparse de ella. Así, luego de un análisis que reposa en los términos griegos mismos, Agamben nos señala que para Aristóteles lo propio del hombre es el ser-en-acto, la obra. Sin embargo, se trata de un ser-en-acto en el que se articulan los conceptos de vida y política: los griegos -en este caso Aristóteles- piensan la *pólis* como la obra del hombre en tanto que una “cierta forma de vida”. Es por ello que, para individualizar el *érgon* del hombre, Aristóteles piensa el *continuum* de la vida a partir de una serie de cesuras; y aunque no la define de ningún modo, la descompone gracias a la separación de la función nutritiva y la sensitiva, caracterizando al hombre como al viviente que tiene *lógos*.

De este modo, la primer pregunta por la obra del hombre concluye en que ésta es la vida según el *lógos*, en tanto único “resto” de la segregación de las vidas sensitiva y nutritiva.

Podría comprenderse que esta vida según el *lógos* puede ser una potencia, sin embargo, en esta lectura, el *érgon* es una “cierta vida” que está en acto según el *lógos*, y cuyo bien supremo depende de la política, es decir, de la diferencia entre el vivir y el vivir bien.

De este modo, la política es siempre una operosidad; y la obra es siempre una “cierta vida” que se define por la exclusión de la *zoé*, de la nuda vita.

Agamben señala sucintamente que en la Edad Moderna será Marx quien continúe y radicalice el proyecto aristotélico; pero también denuncia que esta tarea tiene implícitas las siguientes aporías: en primer lugar, que el sujeto de la obra debe ser siempre una clase determinada que se destruye a sí misma en tanto representa una actividad particular; y en segundo lugar, que la actividad del hombre en una sociedad sin clases es imposible.

2. Crisis del Paradigma de la obra

Agamben propone una segunda lectura del pasaje aristotélico representada en la *Monarchia* de Dante y en el comentario a la *República* de Averroes.

Tomaremos la referencia a Dante, y diremos que la relevancia está en que éste encuentra que lo específico del hombre es el momento de la potencia.

Es decir, retomando la posición aristotélica, para Dante hay una clara preeminencia del acto sobre la potencia y también una oposición entre los hombres y las plantas y animales (y agrega la distinción con respecto a los ángeles). Sin embargo, lo que caracteriza específicamente el *lógos* humano es que no está siempre en acto, y su perfección consiste en la actualización de la potencia racional.

Es decir, Dante sostiene que “Dios y la naturaleza no hacen nada inoperoso, sino que toda cosa llega al ser para alguna operación”, pero agrega “hay una operación propia de todo género humano, en función de la cual éste se ordena en una gran multitud”⁵.

Es decir, la determinación de la obra del género humano implica necesariamente la introducción de la figura de la multitud en tanto actualización de la *operatio humanae universitatis* que trasciende los límites de los hombres particulares.

Dicho de otro modo, para Dante “(...) es necesario que haya una multitud en el género humano, a través de la cual se realice toda la potencia”, siendo el carácter potencial, contingente y discontinuo lo que define la racionalidad. Siguiendo el razonamiento aristotélico, Agamben señala que en Dante hay también una distinción entre la inteligencia en acto perpetuo de los ángeles y la de los animales que está inscrita en cada individuo. En el caso del pensamiento humano, lo que lo define en cuanto tal es que este se expone constitutivamente a su inoperosidad en cuanto a que es esencialmente potencia que puede estar en acto solo del modo de una interpolación.

La referencia al modelo de Dante le permite a Agamben introducir el problema de la inoperosidad en relación con la potencia y la multitud del siguiente modo: “La potencia del pensamiento, pudiendo padecer incluso ‘interpolaciones’ con respecto al pensamiento en acto, no está por ello completamente separada y la multitud es esta potencia de la existencia *sub actu*, en proximidad al acto”.

3. Potencia y Acto

En el texto “Sobre la potencia”, Agamben retoma la oposición que mencionamos al comienzo del texto entre *dynamis* y *energeia* y se propone

⁵ Dante, *Monarchia*, I, 3

comprender que el significado del verbo “poder”, en la forma del “yo puedo”, es la más dura y desgarradora de las experiencias.

En el mismo texto, Agamben señala el parentesco entre la experiencia de la potencia y su problema originario del siguiente modo: ¿en qué sentido una “facultad” puede existir?, y se refiere específicamente a las facultades del alma como las trabaja Aristóteles en el *De anima*⁶.

La potencia⁷ no refiere simplemente a lo que no es, a la privación, sino a la existencia del No-Ser, a la presencia de una ausencia. Llamamos “facultad” o “poder” al modo de existir de la privación.

Si bien Aristóteles diferencia en el texto entre la potencia genérica (que es a la que nos referimos cuando decimos que alguien puede potencialmente convertirse en tal o cual cosa) y la potencia existente (que refiere al potencial que alguien tiene de no realizar una determinada cosa), Agamben sostiene que lo que interesa es la segunda modalidad de la misma. Dicho de otro modo, lo que se quiere resaltar es que los seres humanos tenemos la posibilidad, el potencial, de la privación. Tenemos la potencia para hacer una cosa u otra, pero también para no hacer, para no pasar al acto.

En un pasaje muy interesante que Agamben retoma de la *Física*, Aristóteles se ocupa del problema de la visión y dice que el objeto de la vista es aquello que llamamos color, pero también aquello que se llama *diaphanes*, traducido mayormente como transparencia. Este *diaphanes* es lo que hace visible todos los cuerpos, siendo la luz la actualidad de esta naturaleza y su potencia la oscuridad.

Lo inquietante de este pasaje es que en la naturaleza lo que a veces es oscuro, otras es claro; de modo que la ambivalencia de la potencia humana nos pone al mismo tiempo frente al abismo y a su grandeza: “Ser capaz del bien y del mal no es simplemente ser capaz de hacer esta u otra buena o mala acción (toda acción particular buena o mala es, en este sentido, banal). El mal radical no es éste o ése

⁶ Aristóteles, *De anima*, 417 a 2-5: “(...) en el por qué no hay sensación de los sentidos mismos. ¿Por qué sucede que, en la ausencia de objetos externos, los sentidos no dan ninguna sensación, no obstante contienen fuego, tierra, agua, y los otros elementos de los cuales hay sensación? Esto ocurre porque la sensibilidad no es actual, sino solamente potencia. Pore so ésta no da sensación, tal como el combustible no arde por sí mismo, sino con el comburente; de otra manera se quemaría por sí mismo y no requeriría de la actualidad del fuego”

⁷ Sobre el tema de la potencia, ver: “La potencia de no. Una lectura de Giorgio Agamben” de Edgardo Castro en *La Amistad*, trad. Flavia Costa, Ed. Adriana Hidalgo

mal, sino la potencia de la oscuridad. Y esa potencia es, a su vez, la potencia de la luz⁸”

Agamben en “La obra de hombre” debe trabajar el texto dantesco visto que desde allí propone pensar que el poder humano, cualquiera que este sea, es impotencia ya que toda potencia, toda operosidad, está puesta en relación con su propia privación, su inoperosidad. Siguiendo a Dante, también afirma que los seres humanos somos los únicos animales capaces de nuestra propia impotencia: “La grandeza de la potencia humana se mide por el abismo de la impotencia humana”.

Sin embargo, en el texto de Agamben nos confrontamos a una potencia contraria de la que se entiende tradicionalmente. Aquí potencia no es la que descansa detrás del acto, sino la que pasa completamente en él; la que no desaparece en el acto, sino que se preserva a sí misma en éste. Es una potencia que sobreviviendo al acto, se da a sí misma para sí misma.

4. Conclusiones

Desde esta perspectiva, la profundización de Agamben en la categoría de potencia (entendida en tensión con el acto, pero no lo otro del acto) pretende un replanteamiento de la ontología que permita dejar sin apoyatura la soberanía del Estado. Dicho de otro modo, el esfuerzo por superar el vínculo originario entre poder y vida va acompañado de las sugerencias de apertura en tanto que posibilidades sobre la política adecuada a nuestro tiempo.

Desde los textos de Agamben, la relación política originaria es de bando sobre la vida ya que produce la *nuda vita* como elemento político original y se vuelve umbral de indeterminación entre naturaleza y cultura (entre *bíos* y *zoé*). Es por ello que semejante relación posee el rango de “tarea metafísica”, y se la comprende desde una ontología que separa el acto de la potencia. Es por esto también que se cree que la desconstrucción de la lógica acto-potencia es la que desbarata la lógica de la acción soberana.

Una política que escape de lo biopolítico debe enraizarse en la dimensión de apertura o posibilidad que encierra la facticidad: “Sólo de esta forma esa política

⁸ Agamben, “Sobre la potencia”, traducción Rodrigo Karmi, pág. 6, inédito.

podrá hacer de la nuda vida “forma de vida”, hacer de ese propio ser-que-se-es vacío permanentemente disponible, pura “posibilidad de⁹”.

La “posibilidad de” constituye la verdad más propia del hombre en tanto que toda determinación es ya una negación; de modo que los actos y las maneras de vivir no son nunca hechos, sino posibilidades de vivir que hacen que la mera vida natural sea en sí misma política.

Pero, y como lo sugerimos anteriormente, no sólo se trata de la “potencia de ser”, sino también de “la potencia de no ser”; es decir, no sólo de la potencia que tiene por objeto un acto, sino de la potencia que se tiene a ella misma por objeto. Esta “potencia suprema” es la que permite caracterizar al existente como aquello que “puede *no* no-ser”, es decir, que hubo de ejercitar su poder sobre su poder de *no* ser transportándolo en el acto.

El punto decisivo es que sólo por esta *inoperosidad* esencial de los hombres hay política, ya que esta depende del carácter de *argós* que en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles predica del hombre.

Finalmente, sólo sustrayéndose al tránsito que va de “lo que *puede ser* ” y pasa el *acto*” logra lo impolítico romper la secuencia violenta mito-teología-derecho, excluyente de la vida.

⁹ Alfonso Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, pp. 207, Res Publica, España, 2003.