

# Del estatuto de la obra de arte

Mercedes Ruvituso

al misterio de la economía

La obra del filósofo italiano Giorgio Agamben (Roma, 1942) se destaca por su amplitud hermenéutica, por la diversidad de autores y temas abordados. Sin duda, más que de una carrera académica en su país, como el mismo reconociera —«siguiendo quizás el ideal nietzscheano del “buen europeo”»<sup>1</sup>— el recorrido intelectual de Agamben estará marcado por el encuentro decisivo, no sólo literario sino personal, con importantes filósofos, escritores y poetas contemporáneos: el estudio de Warburg y Benjamin; los encuentros con Heidegger, Deleuze, Derrida, F. Yates, Elsa Morante, Calvino, Bachmann, Bergamín y Levi, entre otros.

Refiriéndose a su propio método de trabajo, Agamben afirma:

En general cuando trabajo con los autores que amo, mi relación se rige un poco por esta ley [...]; una vez Feuerbach dijo que en cualquier obra —obra de pensamiento, de poesía, de arte— el elemento filosófico es la capacidad que aquella obra tiene de ser desarrollada: el germen, el punto no dicho que puede ser desarrollado, retomado. Yo siempre he seguido un poco este hilo. Con los autores que amo, más que imitarlos, repetirlos, trato de encontrar el punto en que pueden desarrollarse, seguirse, continuarse.<sup>2</sup>

---

1. Giorgio Agamben, «Un'idea di Giorgio Agamben», entrevista a cargo de Adriano Sofri, en *Reporter*, noviembre 9-10, 1985, p. 32.

2. Giorgio Agamben, «I luoghi della vita», entrevista radial con Roberto Andreotti y Federico De Melis, *RAI Radio Tre*, 8 de febrero de 2004.

## 1. La obra de arte, la melancolía, la voz

Agamben estudia derecho en la Università di Roma y se doctora (en 1965) con una tesis sobre el pensamiento político de Simone Weil; ya por estos años, tenía un marcado interés por la literatura y la filosofía, y frecuentaba a Elsa Morante, Pier Paolo Passolini e Ingeborg Bachmann.

Pero quizás el verdadero encuentro con la filosofía ocurre en 1966 cuando con 24 años asiste a un seminario de Martin Heidegger sobre los fragmentos de Heráclito, en Le Thor, al sur de Francia. En una entrevista recuerda:

seguramente para mí la experiencia de aquella permanencia en la Provenza fue bastante determinante como encuentro con la filosofía [...] era una constelación que se me abría, más que un seminario en el que hubiese aprendido cosas. Para mí, era más interesante la experiencia misma que los contenidos del seminario.<sup>3</sup>

Por esos mismos años, Agamben recuerda otro encuentro decisivo, esta vez literario, con la obra de Walter Benjamin: «rápidamente me produce una impresión fuertísima: por ningún otro autor he sentido una afinidad tan inquietante. Me ocurría aquello que Benjamin cuenta sobre su propio encuentro con *Le Paysan de Paris* de Aragon, que por momentos debía cerrar el libro a causa de las palpitaciones».<sup>4</sup> Estos dos autores, según Agamben, sirvieron un poco como antídoto uno del otro.<sup>5</sup>

En 1968, Agamben vuelve a asistir a los seminarios de Le Thor que dicta Heidegger, esta vez sobre Hegel;<sup>6</sup> y en 1970 publica su primer libro: *L'uomo senza contenuto*. El hilo conductor del libro aborda en principio la cuestión del ingreso

### 3. *Ibid.*

4. Cfr. «Un'idea di Giorgio Agamben», *op. cit.*, p. 32.

5. «Siempre que se tiene una relación fuerte con un autor o con algo que amamos, yo creo que es necesario un antídoto. Y los autores más interesantes son aquellos que contienen ya un antídoto contra sus propios venenos. [...] en cierto sentido [Heidegger y Benjamin] son lo opuesto, con esta experiencia curiosa: que muchas veces tocan los mismos problemas desde distancias remotas, y a veces el mismo término. Hay términos que el joven Benjamin usa que son los mismos del pensamiento tardío de Heidegger». (Giorgio Agamben, «I luoghi della vita», *op. cit.*).

6. Agamben recuerda el ambiente de aquellos encuentros: «Esta vez éramos diez, entre poetas y filósofos. Se hacía vida en común: el seminario al aire libre por la mañana, los almuerzos todos juntos y las largas caminatas por el campo. El seminario estaba absolutamente privado de cualquier formalidad y se fundaba sobre la lectura atenta de los textos. Heidegger recordaba que en principio en un seminario no puede haber otra autoridad que la cosa misma. A veces, la lentitud del trabajo del seminario me impacientaba, y trataba de recuperarme durante los almuerzos en común interrogando a Heidegger sobre todo lo que en ese momento me importaba en particular. Entre los participantes estaba también Jean Beaufret, el destinatario de la *Carta sobre el humanismo*, un conversador infatigable, que Heidegger presentaba como “un filósofo francés que no tiene la noción del tiempo”. A veces nos trasladábamos a la casa de [René] Char en L'isle-sur-Sorgue, donde una vez discutimos largamente sobre una

moderno del arte en la dimensión estética. El análisis reconstruirá el estatuto de la obra de arte en la modernidad, la escisión entre artistas y espectadores, entre gusto y genio, el arte en el espacio del museo y las colecciones, hasta las formas del arte contemporáneo como el *ready-made* y el *pop-art*. En el centro del libro, la situación del arte en la época de la estética revelará, en segundo lugar, no sólo el llamado *auto-aniquilamiento* o *muerte del arte*, sino, ante todo, la crisis del mismo obrar del hombre en general o de la *poiesis* en sentido griego. Esta segunda parte, a través de una lectura de Marx, de Arendt y de la referencia a temáticas heideggerianas, abordará la cuestión de un nuevo estatuto del obrar del hombre y de su determinación moderna como trabajo, para finalizar con una reflexión sobre una experiencia diversa del arte y del mismo «espacio histórico original del hombre», más allá de la esfera de la estética. Como el mismo autor sugiere, *L'uomo senza contenuto* «contenía ya todos los motivos del libro sucesivo. En cierto sentido mis libros son en verdad uno, que, a su vez, es sólo una especie de prólogo a un libro nunca escrito e imposible de escribir».<sup>7</sup> En efecto, muchas de las cuestiones contenidas en él –el análisis de los conceptos de *poiesis* y *praxis*, de potencia y acto, de «existencia biológica desnuda», así como la melancolía, el tiempo de la historia, el Día del Juicio y el estado de excepción– serán temas centrales de sus siguientes trabajos.

París es el centro de una vida de investigador y escritor en los años que siguen, donde Agamben se desempeña como *Lettore d'italiano* en la Université de Haute-Bretagne (1970-1973). Allí entabla amistad con Italo Calvino (que había leído *L'uomo senza contenuto*) y a través de él conoce a Frances Yates, que lo invita al Warburg Institute de Londres en donde pasa un año de estudio (1974-1975). El resultado de estas investigaciones se verá plasmado en su segundo libro, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977). Agamben recuerda:

Era el fruto de un inmenso trabajo de investigación, en las bibliotecas de París, de Londres, de Roma, sobre textos de todo tipo, desde los Padres de la Iglesia al catálogo de la Exposición Universal de Londres. Una gran fatiga, pero también una gran diversión. En aquellos años me acerqué mucho a una práctica filológica en sentido estricto, pero también en aquél período comencé a medir sus límites. En todo trabajo filológico original hay un elemento mágico (Benjamin se refiere a ello en una carta a Adorno). Como todo auténtico filólogo sabe, su compenetración es tal que en un determinado momento se vuelve imposible distinguirlos. Y esta compenetración es lo fascinante de la investigación, pero también el riesgo que ella contiene. Por ello el filólogo que verdaderamente ha llegado al fondo de su práctica tiene necesidad de la filosofía en un determinado punto (la experiencia de Nietzsche lo muestra) debe volverse filósofo.<sup>8</sup>

---

frase de Rimbaud que a Heidegger le fascinaba, como un enigma: «*la poésie ne rythmera plus l'action, elle sera en avance*»». (Giorgio Agamben, «Un'idea di Giorgio Agamben»..., *op. cit.*, p. 32).

7. Cfr. «Un'idea di Giorgio Agamben»..., *op. cit.*, p. 33.

8. *Ibid.*

En *Stanze*, Agamben no sólo da muestras de precisión y erudición filológicas en sus reflexiones filosóficas, sino también de la necesidad de superar las divisiones en especialidades de las ciencias humanas, en busca de una «disciplina de la interdisciplinariedad».<sup>9</sup> Los cuatro largos ensayos que componen el libro contienen un análisis detallado y exhaustivo de cada tema en particular, en los que se ocupará tanto de cuestiones filosóficas, como de poesía, lingüística, filología, psicología y hasta iconología. En efecto, en ellos se pasará de un análisis del concepto de acedia y de melancolía (desde la literatura patrística a una interpretación iconológica del grabado de Dürer «Melancolía I», hasta los estudios de Freud) al de la figura del fetichista (donde se tiene en cuenta la teoría marxista del fetichismo de las mercancías, las consideraciones de Baudelaire y de Benjamin sobre las exposiciones universales, la figura del dandy, hasta el carácter de fetiche de los juguetes), luego a un estudio sobre la formación y articulación de la teoría medieval de la fantasía en la poesía amorosa del s. XII (donde se lleva a cabo un estudio de la interpretación medieval de la teoría aristotélica del *fantasma*, especialmente en Avicena y Averroes, y su relación con la teoría pneumática estoicista y neoplatónica, y la fisiología de los médicos medievales; para hacer una interpretación de la teoría stilnovista del amor y del lenguaje poético), hasta una reflexión final sobre una nueva concepción del lenguaje diferente de la que ha dominado la cultura occidental.

Finalmente, este cuidado por los *detalles* y la *interdisciplinariedad* se corresponde a su vez con una reflexión crítica sobre el estatuto de las ciencias humanas y su objeto. En efecto, *Stanze* parte de una reflexión sobre las ciencias del hombre en tanto ciencias sin objeto, ciencias en las que el sujeto y el objeto se identifican. Cada uno de los cuatro largos ensayos del libro aborda, entonces, la forma en que la cultura humana ha intentado entrar en relación con un objeto que finalmente no puede ser ni apropiado ni gozado, que constitutivamente es inapropiable.

Entre 1974 y 1976 Agamben se encuentra regularmente en París con Italo Calvino y Claudio Rugafiori para definir el programa de una revista que iba a ser publicada, aunque finalmente el proyecto no se concreta, por la editorial Einaudi.<sup>10</sup> En esta época Agamben continúa la reflexión sobre la cuestión del método filológico, no en un sentido académico sino como aquellas «disciplinas crítico-filológicas que actualmente se denominan con cierta impropiedad cien-

9. Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino, 1977, p. 102.

10. Sobre el proyecto inconcluso de esta revista, véase Giorgio Agamben, «Programma per una rivista», en *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 141-152; «Premessa», en *Categorie italiane, Studi di poetica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, pp. VII-VIII; y «Archeologia di un'archeologia», en Enzo Melandri, *La línea e il circolo*, Quodlibet, Macerata, 2004, pp. xxxiv-xxxv.

cias humanas»<sup>11</sup> que deben tender a la búsqueda de una nueva y más originaria experiencia de la historia, de una relación vital con el pasado que no se limite a la custodia de la transmisión de los textos. Y a su vez, en sus dos próximos libros –*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978) y *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982)– retoma la cuestión de la relación entre el hombre y la historia en la modernidad que aparecía al final de *L'uomo senza contenuto* y las reflexiones sobre una nueva concepción del lenguaje con las que terminaba *Stanze*.

Años después Agamben se refiere a esta época y al proyecto de una obra no escrita de la que, al modo de prolegómenos o paralipómenos, darían testimonio estos libros y numerosos apuntes.<sup>12</sup> El título de esta obra jamás escrita sería *La voz humana* o *Ética, o sobre la voz*. El problema de la voz era según una antigua tradición un problema filosófico por excelencia y, aunque la filosofía no lo ha tratado casi nunca temáticamente, podría formularse a partir de estas preguntas:

¿Existe una voz humana, una voz que sea la voz del hombre como el chirrido es la voz de la cigarra o el rebuzno es la voz del asno? Y si existe, ¿acaso el lenguaje es esta voz? ¿Cuál es la relación entre voz y lenguaje, entre *phoné* y *lógos*? Y si algo así como una voz humana no existe, ¿en qué sentido el hombre puede ser definido como el animal que posee el lenguaje?<sup>13</sup>

En *Infanzia e storia*, este problema de la voz –que podría definirse también como el problema de los límites del lenguaje– se piensa a través del concepto de *infancia*. Agamben no entiende aquí por *infancia* un período de la vida humana determinable cronológica o psicológicamente independiente del lenguaje; sino un concepto que permite pensar los límites del lenguaje en tanto una experiencia del lenguaje como tal: «del puro hecho de que se habla», de que existe lenguaje o lo que en otros términos se define como un *experimentum linguae*. A partir de una observación de Benjamin sobre *la pobreza de experiencia* después de la guerra, la primera parte del libro reflexionará sobre la expropiación que sufre el hombre contemporáneo de la capacidad de tener y transmitir experiencias, a través de una lectura de la Modernidad en términos de la expropiación de la experiencia. Este diagnóstico llevará a Agamben a plantearse la posibilidad de una *infancia* del hombre (o sea una experiencia muda, antes del sujeto y el lenguaje); para ubicar finalmente a la infancia como el lugar que marca precisamente la estructura específica del lenguaje humano: la diferencia entre lengua y discurso (o en los términos de Emile Benveniste, entre lo semiótico y lo semántico). Según nuestro autor,

11. Cf. *Infanzia e storia...*, op. cit., p. 147.

12. *Idem*, p. VII.

13. *Idem*, pp. VII-VIII.

es justamente en esta diferencia o discontinuidad –en el hecho de que el hombre debe apropiarse del lenguaje y constituirse así como sujeto– donde encuentra su fundamento la historicidad del ser humano.

Entre el invierno de 1979 y el verano de 1980 Agamben lleva a cabo un seminario con un grupo de jóvenes, a partir del cual reelabora sus materiales e ideas en *Il linguaggio e la morte*.<sup>14</sup> Partiendo de un pasaje de *La esencia del lenguaje* de Heidegger, el libro se propone interrogar temáticamente el nexo entre las dos determinaciones esenciales que en la tradición de la filosofía occidental definen al hombre a partir de la *facultad* de hablar y de morir.<sup>15</sup> Como indica su subtítulo, *Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, la relación entre el lenguaje y la muerte saldrá a la luz a partir del problema del *lugar* de la negatividad que, finalmente, conducirá al *problema de la Voz* como su estructura originaria. La *Voz* (y ya no la infancia) será el *lugar*, que en tanto está siempre asido en una negatividad y remitido a una temporalidad, abre al hombre al lenguaje. Una primera parte del libro –a través de un análisis del problema de la indicación en Hegel, Aristóteles y la lingüística contemporánea– vinculará la cuestión de los pronombres (como aquellos operadores que a través de la *Voz* que los profieren indican el mismo tener-lugar del lenguaje) con la problemática de la *Voz* (el pasaje de la lengua al discurso). Y en una segunda parte –a través de la confrontación de la cuestión de la *Voz* en Hegel y en Heidegger– Agamben identificará una doble negatividad que atraviesa la tradición metafísica occidental, indicando finalmente el camino para pensar más allá de este fundamento negativo y de su estructura.

A partir de 1981 y en los años que siguen, luego de encontrar importantes manuscritos de Benjamin en París, Agamben se ocupa de la edición de la obra de Benjamin en italiano para la editorial Einaudi. Por esta época publica además *Idea della prosa* (1985). En continuación con los libros anteriores, este libro trata la cuestión de la experiencia del lenguaje pero ya no sólo desde un punto de vista teórico sino también formal. Como el propio Agamben afirma, en este libro su escritura intenta resucitar formas simples, claras y breves (el aforismo, el cuento breve, el enigma, la fábula) que no se proponen tanto exponer una teoría más o menos convincente, cuanto «hacer cumplir una experiencia».<sup>16</sup> De allí que, si-

14. Sobre las circunstancias del seminario (al que asisten cuatro jóvenes napolitanos laureados en filosofía: Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati y Noemi Plastino), Agamben recuerda: «Nos encontrábamos en Roma, Siena, Capri [...]; sin la pantalla de la universidad, la relación de estudio en común era más de abierta amistad que ambiguamente académica». (Cf. «Un'idea di Giorgio Agamben»..., *op. cit.*, p. 33).

15. Cf. Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982, p. 3.

16. Cf. «Un'idea di Giorgio Agamben»..., *op. cit.*, pp. 32-33.

guiendo un motivo benjaminiano, se aparte de la escritura académica habitual, no recurra a la utilización de notas y citas entre comillas e intercale entre sus capítulos *imágenes dialécticas*. En parte se trata, no de una simple elección de estilo, sino del mismo motivo de un *experimentum linguae* como experiencia de la *materia* o *potencialidad* de nuestro lenguaje en busca de un «uso libre» del lenguaje.<sup>17</sup> En su segunda edición italiana de 2002, el libro se divide en tres partes de 11 capítulos cada una, en los que se anuncian diferentes *topoi*, bajo el mismo título de «Idea de...». Se trata, sin embargo, de un libro en principio desconcertante para el lector. Por un lado, muchas veces no parece haber una conexión directa con la idea que se anuncia en el título («Idea del comunismo» no trata sobre la teoría o práctica del comunismo, sino sobre pornografía; la «Idea del pensamiento» sobre los signos de puntuación); por otro lado, se advierte que estas *ideas* expresan más de lo que se encuentra allí, y algunos conceptos fundamentales para el autor en las obras ya escritas y en las que vendrán. Tal es el caso de los conceptos de *potencia* (en «Idea de la materia» o en «Idea del poder»), de *voz* (en «Idea de la cesura», «Idea de la justicia» o «Idea del pensamiento») o de *mesianismo* (en «Idea del estudio»).

## 2. Del arte y el lenguaje hacia la política

Hasta *Idea della prosa* (1985), la cuestión de *los límites del lenguaje* o lo que Agamben define como un *experimentum linguae* parece ser el núcleo central de su obra. En efecto, en el prefacio a *Infanzia e storia* de 1989 al que ya nos hemos referido, reflexionando sobre lo que han sido y pretenden ser sus investigaciones, Agamben expresa:

Si existe para cada autor un interrogante que define el *motivum* de su pensamiento, el ámbito circunscrito por estas preguntas [sobre la existencia de una experiencia del lenguaje mismo] coincide sin dudas con el rumbo hacia el cual se orienta todo mi trabajo. En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa «hay lenguaje», qué significa «yo hablo»?<sup>18</sup>

Por otro lado, a partir de su próximo libro, *La comunità che viene* (1990), parecería comenzar un período de la obra de Agamben –por el que el autor se vuelve reconocido y traducido en el mundo– en el que se produce un desplazamiento de

17. Para un análisis detallado de este aspecto, véase: Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford, 2009, cap. IV: «The Pure Potentiality of Representation: *Idea of Prose*», pp. 121-155.

18. Giorgio Agamben, *Infanzia e storia...*, *op. cit.*, p. X.

temas referidos a la cuestión del arte y el lenguaje, hacia cuestiones más explícitamente políticas. Sin embargo, como veremos a continuación, por la estrecha relación que existe en su pensamiento entre su concepción del lenguaje y de la política, lejos de plantear una ruptura en la obra, la cuestión del lenguaje y la de la comunidad deben considerarse como un único problema, y lo que se desplaza o cambia es la intensidad en ella.

En el Prefacio, Agamben señala claramente este desplazamiento al referirse al famoso pasaje de la *Política* de Aristóteles (1253a 10-14) en el que se indica el problema de la articulación o el pasaje de la voz animal al lenguaje humano: «sólo el hombre entre las especies vivientes tiene el lenguaje (*lógos*). La voz (*phoné*), en cambio, es signo del dolor y del placer y, por ende, pertenece también a las otras especies». Este interrogante plantea a la filosofía el pensamiento de *los límites del lenguaje*; pero inmediatamente después, en segundo lugar, la atención de Agamben se centra en la dimensión ético-política que abre la escisión entre la voz animal y el lenguaje humano. En efecto, luego de establecer la diferencia entre el lenguaje humano y la voz, Aristóteles agrega: «[...] el lenguaje en cambio existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como también lo justo y lo injusto; lo cual es propio de los hombres en relación a las demás especies, sólo el hecho de tener sensación del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de otras cosas del mismo género, y la comunidad (*koinonía*) de estas cosas forma la casa (*oikía*) y la ciudad (*pólis*)» (*Pol.*, 1253a 14-18).

En este fragmento de la *Política*, el pasaje de una cuestión a la otra, el desplazamiento de la cuestión del lenguaje a la política, es el mismo que orienta la obra de Agamben a partir de *La comunità che viene* (1990). Al referirse a la relación entre su investigación sobre el lenguaje y la política, señala que el lenguaje humano respecto al de los otros animales, no está enteramente inscripto en el código genético sino que le viene al infante desde el exterior, históricamente. Por ello mismo el lenguaje siempre anticipa al hablante, lo priva por así decir de su voz –el lenguaje humano nunca es voz, como en el animal– y puede convertirse en su propia prisión de una manera desconocida a las especies animales. La relación entre el lenguaje y la política es pues fortísima:

el lenguaje [afirma Agamben] es el común que liga a los hombres. Si este común es concebido como un presupuesto, deviene algo irreal e inalcanzable que el individuo no puede agotar, el hecho de que se lo conciba en términos de nación, lengua o raza. Es decir, como algo que está «ya dado» y, como tal, sólo puede existir en la forma de un Estado. [...] La única experiencia política auténtica sería en cambio la de una comunidad sin presupuestos, que jamás pueda decaer en un Estado.<sup>19</sup>

19. Cf. «Un'idea di Giorgio Agamben»..., *op. cit.*, p. 33.

La hipótesis que ha guiado su obra es entonces que el hiato entre voz y lenguaje es un espacio vacío: «Sólo porque el hombre se encuentra arrojado en el lenguaje sin haber sido llevado por una voz, sólo porque se arriesga en el *experimentum linguae* sin una “gramática”, en este espacio vacío y en esta afonía, algo como un *éthos* y una comunidad se vuelven posibles para él». <sup>20</sup> La comunidad que nace en el *experimentum linguae* es entonces *vacía* en la medida en que no puede tener la forma de un presupuesto, y por ello la primera cuestión para Agamben será la de una revisión radical de la idea de comunidad. Es precisamente esta tarea la que ocupa el centro de las reflexiones a partir de *La comunità che viene*.

De 1986 a 1993 Agamben es Director de Programa en el Collège International de Philosophie (París), donde entabla amistad con Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard. *La comunità che viene* se inscribe justamente en el contexto del debate en torno a la deconstrucción y reformulación de la idea de comunidad que tiene en su centro las reflexiones de Bataille y que por esos años involucra a Nancy (con su ensayo *La comunidad inoperante*, 1983) y a Blanchot (*La comunidad inconfesable*). Siguiendo un estilo similar al de *Idea della prosa*, a través de diecinueve ensayos breves sobre temas muy específicos y aparentemente fragmentarios entre sí, nuestro autor delinea su idea de comunidad. A grandes rasgos se trata de pensar una comunidad sin presupuestos, irrepresentable, sin Estado y no mediada por pertenencia o identidad alguna. Con este fin, se retoma una noción proveniente de la enumeración escolástica de los trascendentales, la noción de *cualquiera* (*quodlibet*), para definir el concepto central del libro: la *singularidad cualquiera*.

A través de este concepto Agamben se propone pensar una figura de la comunidad que no se defina ni a través de un universal ni por su indiferencia respecto a una propiedad común, sino en tanto su ser *tal cual es*. La singularidad en tanto singularidad cualquiera escapa entonces del «falso dilema» entre la infabilidad del individuo y la inteligibilidad del universal y se retoma o *se quiere* «con todos sus predicados» y posibilidades sin que ninguno de ellos la identifique esencialmente y tampoco en la simple ausencia de toda pertenencia. <sup>21</sup> Esta comunidad –ni mediada por una condición de pertenencia o identidad que hacer valer, ni mediada por la simple ausencia de condiciones– estará mediada por la pertenencia misma, es decir, por la apropiación del mismo ser-en-el-lenguaje, ese espacio vacío y común a todos los hombres. <sup>22</sup> En este sentido, la singularidad cualquiera

20. Cf. *Infanzia e storia...*, op. cit., p. 221.

21. Cf. Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp. 9-10.

22. Cf. *idem*, pp. 68-69.

y la comunidad tendrán un carácter lingüístico que permitirá absolver a sus miembros de la pertenencia haciendo de ellos una «pura exposición»,<sup>23</sup> un mero «ser-dicho».<sup>24</sup>

Al final del libro, Agamben hace una lectura de la sociedad actual retomando y reelaborando la noción de Guy Debord de *sociedad del espectáculo*. Según Agamben hoy el espectáculo separa y aliena en una esfera autónoma la propia comunicatividad del hombre, es decir, separa a los hombres a través del mismo lenguaje. Pero a su vez, esta separación contiene una positividad: este vacío de tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad, hace posible para el hombre por primera vez «hacer experiencia de su misma esencia lingüística, [...] del mismo hecho de que se hable. [...] Sólo aquellos que logren cumplir hasta el final este proceso, [...] serán los ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado».<sup>25</sup> En este sentido la singularidad cualquiera representa una amenaza contra el Estado en tanto, privada de toda identidad representable, ella se vuelve absolutamente *irrelevante* a sus mecanismos de inclusión.<sup>26</sup>

Entre los paradigmas que Agamben retomará para pensar la *comunidad que viene* y el lugar de la singularidad cualquiera –desde el concepto teológico de *limbo*, el problema del *principium individuationis* en Escoto, el término *maneries* de la lógica medieval, el problema teológico del mundo *post iudicium* o el tratado de Tomás sobre la noción de aureola, hasta la cuestión de la existencia del mal en Kafka y Walzer, la religión *Badaliya* fundada por Massignon o un spot publicitario de medias– será de especial relevancia en el desarrollo posterior de su obra la figura de Bartleby, el personaje de Herman Melville. A través de la figura de

23. Cf. *idem*, p. 55.

24. Cf. *idem*, p. 14. Para definir este espacio de la comunidad, Agamben recurrirá al concepto de *ejemplo*. En tanto sólo se define por el ser-dicho, el ejemplo representa una forma de salir de la antinomia lingüística entre el universal y el particular: el ejemplo vale para todos los casos del mismo género y además está incluido en ellos. «[El ejemplo] es una singularidad como todas las otras que, a su vez, está en el lugar de cada una de ellas» (Cfr. *idem*, pp. 13-14). Más adelante el concepto de *ejemplo* será de gran importancia en la obra de Agamben: en *Homo sacer I* (1995) se corresponderá con el espacio de la soberanía y la noción de excepción, y en *Signatura rerum. Sul metodo* (2008) con la noción de paradigma.

25. Cf. *idem*, p. 66.

26. Cf. *idem*, p.68. En este punto, en oposición al Estado espectacular, la singularidad cualquiera se equipara aquí a la figura del *homo sacer* (que en la serie homónima será central en la interpretación de la estructura del Estado soberano). *Sacer* en el derecho romano, era aquél que había sido excluido del mundo de los hombres y que, sin poder ser sacrificado, era lícito matar sin cometer homicidio. La lectura que ofrece Agamben de la brutal violencia estatal contra las recientes manifestaciones en China en la plaza de Tienanmen (1990) se centrará justamente en esta disyunción irreconciliable de la singularidad cualquiera y de la organización estatal, por la cual los manifestantes no podían ser identificados o reducidos a una identidad determinada, aunque sin embargo se presentaban como una comunidad y una vida común. Cf. *idem*, pp. 67-69.

Bartleby –que al preferir no escribir, solo escribe su potencia de no escribir– Agamben se refiere al carácter potencial del ser cualquiera: «propriadamente cualquiera es el ser que puede no ser, puede la propia impotencia».<sup>27</sup> La concepción de la política *que viene* en Agamben pasará entonces por una nueva ontología de la potencia que deslegitime una concepción de la soberanía política sobre la lógica potencia-acto, hacia una idea de potencia que no agote en su propia potencialidad, ejercitando en acto la propia impotencia. Finalmente, ello significará que la única experiencia ético-política posible –si el hombre no es ni ha de ser o de realizar esencia, vocación histórica o destino biológico alguno– no consiste ni en una tarea, ni en una decisión, sino en ser la propia potencia, existir en la propia posibilidad, exponer la propia *inactualidad* en todo acto.<sup>28</sup>

### 3. La serie *Homo sacer*

Con *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Agamben comienza una investigación –extendida hasta la actualidad en una serie de otros cuatro libros–<sup>29</sup> que lo convierte en una de las figuras más representativas del pensamiento político contemporáneo. En pocas palabras, frente al eclipse de la política, la pérdida de su propio rango ontológico y el vaciamiento progresivo de sus categorías y conceptos, el horizonte de trabajo de Agamben se propone «[...] repensar todas las categorías de nuestra tradición política a la luz de la relación entre el poder soberano y la vida desnuda».<sup>30</sup> En otros términos, la pregunta inicial, de raíz foucaultiana, podría formularse como sigue: ¿cómo y cuándo la vida se pone en juego en la política?

Agamben comienza *Homo sacer* remarcando que para los griegos existían dos términos para designar separadamente lo que en las lenguas modernas solemos entender con la palabra *vida*: en primer lugar, el término *zoé* expresaba «el simple hecho de vivir común a todos los vivientes», cuyo lugar propio es la *oikía* [la

27. *Idem*, p. 33.

28. Cf. *idem*, pp. 39-40. Sobre el problema de la potencia en Agamben y su noción de inoperosidad, ver en este mismo dossier el artículo de Andrea Cavalletti: «El filósofo inoperoso».

29. La serie «Homo sacer» consta actualmente, en orden de aparición, de cinco libros: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Einaudi, Torino, 1995) –que luego con la aparición de los siguientes volúmenes pasó a llamarse *Homo sacer I–*; *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III* (Bollati Boringhieri, Torino, 1998); *Stato di eccezione. Homo sacer, II,1* (Bollati Boringhieri, Torino, 2003); *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II,2* (Neri Pozza, Vicenza, 2007), y por último, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer, II,3* (Laterza, Bari, 2008).

30. Cf. Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, p. 10.

casa]; y en segundo lugar, el término *bíos* «que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo», es decir, la vida ética y política propia de la *pólis* [la ciudad].<sup>31</sup>

Tanto Hannah Arendt (en *The Human Condition*, 1958), como Michel Foucault (a través de sus conceptos de *biopoder* y *biopolítica*) llaman la atención sobre cómo en la Modernidad se modifican radicalmente los conceptos políticos de la Antigüedad al pasar a ser el objeto propio de la política ya no el *bíos* sino la *zoé*. Sin embargo, sostiene Agamben, ambas investigaciones presentan sus dificultades y limitaciones: por un lado, Arendt no vincula sus reflexiones con los precedentes análisis sobre el poder totalitario, por otro lado, Foucault no extiende sus análisis de la biopolítica moderna hacia lo que serían sus lugares por excelencia, los campos de concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo xx. Foucault además, agrega Agamben, abandona el enfoque tradicional del poder basado sobre modelos jurídico-institucionales y especialmente el privilegio otorgado al concepto de soberanía.<sup>32</sup>

El propósito de Agamben será entonces continuar y corregir ambos trabajos.<sup>33</sup> Su investigación se propondrá abordar este *punto oculto* en el que convergen el modelo jurídico-institucional del poder y el biopolítico. En este sentido, a través

31. Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita...*, op. cit., p. 3.

32. *Idem*, pp. 6-7.

33. La relación de Agamben con el pensamiento de Arendt se remonta, sin embargo, a sus primeros años de estudio a finales de la década del 60. Según recuerda en una entrevista: «[...] con el 68 no me sentía del todo cómodo». Por esos años leía a Arendt, que «[...] mis amigos de la izquierda consideraban una autora reaccionaria, de la que no se podía absolutamente hablar. [...] Un ensayo mío sobre los límites de la violencia, que reconocía la importancia del pensamiento de Arendt, fue rechazado por una revista del movimiento y debió publicarse en una revista literaria. No te miento –ahora– frente a las celebraciones y simposios sobre Arendt, me fastidió un poco; y no por los celos de quien ve que se le sustrae un autor reservado, sino por un sentido de retraso irreparable, de cita histórica que faltó. Puede no suceder, como sucedió con Arendt en el 68. Pero esta inercia histórica, por la cual las ideas se difunden sólo cuando pasó la ocasión de su uso real y no meramente académico, es una de las experiencias más humillantes que la historia nos reserva». («Un’idea di Giorgio Agamben»..., op. cit., p. 32). De 1970, año en que se publica *L’uomo senza contenuto*, se conserva una carta inédita donde Agamben le expresa a Arendt su admiración: «discovering your books represented a decisive experience for me» (sobre esta carta del 21 de febrero de 1970, véase: Leland De la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction...*, op. cit., pp. 41 y 400). En su obra, las primeras menciones relevantes al pensamiento de Arendt aparecen en una serie de artículos publicados en *Mezzi senza fine* (1996), como «Más allá de los derechos del hombre» (de 1993) y «Qué es un pueblo» (de 1994), que adelantan y profundizan en parte las tesis de *Homo sacer I*. En el resto de la serie *Homo sacer*, Agamben se refiere a la obra de Arendt especialmente en *Lo que resta de Auschwitz* (op. cit., pp. 9, 19, 64-65, 88 y 148 sobre *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 1963) y hace algunas referencias a conceptos de arendtianos en *Estado de excepción* (op. cit., p. 11, sobre la expresión «guerra civil mundial» y p. 95, sobre la noción de autoridad). Por su parte, la relación de la obra de Agamben con el pensamiento de Foucault, especialmente a partir de *Homo sacer I*, es cada vez mayor y más decisiva, no sólo en lo que respecta a sus tesis sobre la biopolítica sino también a su método de trabajo.

del análisis de la relación entre biopolítica y soberanía, Agamben sostendrá que «*la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*». <sup>34</sup> Como consecuencia, cuando el Estado Moderno sitúa a la vida biológica en el centro de sus cálculos no hace más que sacar a la luz un vínculo entre poder y *vida desnuda*, que lejos de ser una novedad, es tan antiguo como la *excepción* soberana. En vistas a la definición aristotélica de la *pólis* y de la implicación del *vivir* en el *vivir bien*, Agamben sostendrá que la política occidental se constituye por una exclusión-inclusión de la vida desnuda, es decir, «la vida desnuda es aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres», revelando la estructura de la excepción consustancial a la política occidental. <sup>35</sup> Y será a través de esa «oscura figura del derecho romano arcaico», el *homo sacer*, que Agamben se propondrá pensar la estructura de la exclusión soberana como el primer paradigma del espacio político de occidente: el *homo sacer* muestra una vida humana que cualquiera puede matar sin cometer asesinato, pero que, a su vez, es insacrificable; es decir, es una vida humana que sólo puede *incluirse* en el orden jurídico bajo la forma de su *exclusión*. <sup>36</sup>

Según Agamben, entonces:

La tesis foucaultiana deberá corregirse o, al menos, integrarse en el sentido en que lo que caracteriza a la política moderna no es tanto la inclusión de la *zoé* en la *pólis*, en sí misma antiquísima, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se vuelve un objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal; lo decisivo es más bien el hecho de que al mismo tiempo que el proceso por el cual la excepción se convierte en todos lados en la regla, el espacio de la vida desnuda, situado en el origen al margen del ordenamiento, coincide progresivamente con el espacio político, y exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho entran en una zona e irreductible indistinción. <sup>37</sup>

El libro se compondrá de tres partes. En la primera, titulada «La lógica de la soberanía», Agamben parte del concepto de soberano de Carl Schmitt (en *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922) como aquél que decide sobre el estado de excepción y así suspende la aplicación o no de la ley. Mediante esta decisión sobre la excepción, el derecho mantiene con la vida una relación que es tanto de exclusión como de inclusión: ya que sólo en la medida en que sigue en relación con la norma jurídica, un determinado caso puede ser excluido del orden jurídico. Según la interpretación de Agamben, entonces, la soberanía no es externa al orden jurídico, el soberano no sólo declara la excep-

34. Cf. *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 9.

35. *Idem*, p. 10.

36. *Idem*, p. 12.

37. *Ibid.*

ción, sino que al hacerlo revela una lógica paradójica por la cual está a la vez dentro y fuera de la ley. Al análisis detallado de esta «paradoja de la soberanía» (haciendo una lectura que va desde Píndaro, hasta Schmitt y Leo Strauss, pasando por Hobbes), Agamben dedicará esta primera parte. Y a partir de una indicación de Nancy, denominará *bando* (término que expresa tanto la vida excluida de la comunidad como la insignia del soberano) a la relación de soberanía. Una de las conclusiones de esta investigación, sostendrá Agamben más adelante, es que «la relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre lo externo y lo interno, exclusión e inclusión)».<sup>38</sup>

Como indica su título, «Homo sacer», la segunda parte del libro estará dedicada a la interpretación de esta figura del derecho romano arcaico –en la que por primera vez se afirma el carácter sacro de la vida humana– en términos de *vida desnuda* y en relación a su isomorfismo con la relación de exclusión-inclusión del dispositivo soberano. Finalmente, a partir de la constatación de que el estado de excepción como estructura política fundamental actualmente se ha convertido cada vez en la regla, la tercera parte explorará una de las tesis más provocadoras del libro: «El campo y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente».<sup>39</sup> Lejos de ver al campo de concentración como una anomalía *excepcional* del horror extremo al que ha llegado la política occidental en el pasado, el campo como *paradigma* –es decir, su particular estructura jurídico-política– le permitirá iluminar «la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos».<sup>40</sup> Por lo tanto, concluye Agamben,

38. *Idem*, p. 203.

39. *Idem*, p. 202. Sobre la repercusión de esta tesis, Agamben explica: «Naturalmente, ella ha suscitado muchos equívocos. El mío no era un juicio histórico, ni sociológico, se trata una vez más de encontrar un arquetipo filosófico, y el campo es el lugar de la excepción: aquellos que entran en el campo, entran solo en tanto vivientes; el judío que entraba en el campo de concentración era completamente apropiado de su estatuto jurídico [...], era totalmente desnacionalizado y entonces se volvía una figura pura de lo que yo llamo la *vida desnuda* [...]» (cf. «I luoghi della vita», *op. cit.*). Agamben ofrece de este paradigma varios ejemplos de la política contemporánea: como el Estadio de Bari en el que en 1991 la policía confina a inmigrantes albaneses antes de ser deportados, las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses para los extranjeros que esperan el reconocimiento de refugiados (*Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 195) o la situación de los prisioneros de guerra en Guantánamo «detenidos» sin ser acusados de ningún delito según la ley americana (cf. «I luoghi della vita», *op. cit.*). Entre ellos, también los llamados «Centros de permanencia temporaria» en Trieste, son lugares pensados como zonas de excepción en sentido técnico, son zonas de suspensión de la ley tal como lo eran los campos de concentración, en los que –como dice Hannah Arendt– «todo era posible» justamente porque la ley era suspendida. «En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino, delimita en realidad un espacio en el que el orden normal está de hecho suspendido y en el que el hecho de que se cometan o no atrocidades no depende del derecho, sino solo de la civilidad y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana [...]» (*Homo sacer...*, p. 195).

40. *Idem*, p. 185.

[...] si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consecuente creación de un espacio en el que la vida desnuda y la norma entran en una zona de indistinción, debemos admitir entonces que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que es creada tal estructura, independientemente de la forma de los crímenes que allí se cometan y cualquiera sea su denominación y topografía específica.<sup>41</sup>

El segundo libro en publicarse de la serie *Homo sacer* representa en realidad el tercero de la serie: *Quel che resta d'Auschwitz. L'archivio e il testimone, Homo sacer III* (1998). Si al final de *Homo sacer I* Agamben se ocupaba de la estructura jurídica del *campo*, este libro se propondrá abordar «el significado ético y político del exterminio, o más bien, la comprensión humana de lo sucedido, en último término, su actualidad».<sup>42</sup> Más allá de la cuestión de sus circunstancias históricas materiales, técnicas, burocráticas o jurídicas, Auschwitz –como se desprende de los testimonios tanto de sus supervivientes como de sus verdugos– es «una realidad tal, que excede sus elementos factuales: ésta es la aporía de Auschwitz».<sup>43</sup>

En las dos primeras partes, «I. El testigo» y «II. El “musulmán”», Agamben llevará a cabo el propósito con el que se presenta el libro, no ser más que «una especie de comentario perpetuo al testimonio». Pero no se tratará tanto de recuperar la voz de los testigos, sino de lo intestimoniado que necesariamente contiene todo testimonio.<sup>44</sup> En los testimonios sobre Auschwitz hay algo que no podía ser testimoniado; su estructura presenta, en efecto, dos imposibilidades: en primer lugar, que los únicos que pudieron testimoniar son sus supervivientes y no aquellos que padecieron al extremo el destino de los campos; en segundo lugar, que tampoco los supervivientes pueden dar un testimonio integral de los hechos, porque no hay *lengua humana* que posea las palabras adecuadas.<sup>45</sup> Y será a través de la figura-límite del prisionero que en la jerga del campo llamaban *musulmán* –aquél prisionero que parecía haber perdido toda voluntad de vivir y toda conciencia, marcando así el límite entre lo humano y lo no-humano– donde Agamben piense este intestimoniable.<sup>46</sup>

41. *Idem*, p. 195.

42. Giorgio Agamben, *Quel che resta...*, *op. cit.*, p. 7.

43. *Idem*, p. 8.

44. *Idem*, p. 9.

45. Cf. *idem*, «I. El testigo».

46. Según Agamben no existe un acuerdo sobre el origen del término *musulmán* [*der Muselmann*], aunque probablemente reenvíe «[...] al significado literal del término árabe *muslim*, que significa aquél que se somete incondicionalmente a la voluntad divina» (*idem*, p. 39). Según la *Encyclopedia Judaica*, éste provendría «[...] de la postura típica de estos deportados, acurrucados en el piso con las piernas dobladas al modo oriental, con la cara rígida como una máscara» (*idem*, 40). Para Agamben, el *musulmán* es el nombre de lo intestimoniable (*idem*, 37): «El testigo testimonia en principio por la verdad y

En los capítulos finales, «III. La vergüenza o sobre el sujeto» y «IV. El archivo y el testimonio», Agamben relacionará en cambio la cuestión del testimonio con el problema de la subjetividad. Partiendo del análisis de uno de los sentimientos recurrentes en los relatos de los supervivientes, la vergüenza, la tesis de Agamben encontrará en la vergüenza un doble movimiento, a la vez de subjetivación y desubjetivación, por el que atraviesa el sujeto del testimonio: la posibilidad de hablar del sobreviviente a través de la imposibilidad de hablar del *musulmán* que ha sido completamente desubjetivado, es decir, el hablar en el lugar del otro. De manera que el testimonio y la vergüenza revelarán la misma estructura de la subjetividad: «un campo de fuerzas incesantemente recorrido por corrientes de subjetivación y desubjetivación»,<sup>47</sup> (que, como ya Agamben había notado en *Il linguaggio e la morte*, no es más que el pasaje de la lengua a la palabra por medio de los indicadores de la enunciación, el individuo se convierte en sujeto cuando dice “yo”). Finalmente, la estructura del testimonio –en la que se hace imposible separar, aunque no coincidan tampoco plenamente, el viviente del hablante, el no-sujeto del sujeto, en definitiva, lo no-humano de lo humano (o el musulmán y el superviviente) le permitirá a Agamben encontrar una refutación de la operación que define la biopolítica en el siglo xx: la producción, en el cuerpo humano, de la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoé* y del *bíos*, del no hombre y del hombre».<sup>48</sup>

En una entrevista, interrogado acerca de la posibilidad de encontrar *la otra cara* de su concepción de la biopolítica en formas concretas de lucha que de algún modo pueden oponerse a su estructura –es decir, acerca la posibilidad de que exista una especie de máxima o receta de subjetivación que permita escapar a la fatal desubjetivación– Agamben responde:

A propósito del testimonio, en el libro sobre Auschwitz, intenté de algún modo ver al testigo como modelo de una subjetividad que no sería más que el sujeto de su propia desubjetivación. El testigo no da testimonio más que de su propia desubjetivación. El superviviente testimonia únicamente por los musulmanes. Lo que me interesaba en la parte final de este libro era justamente identificar un modelo de sujeto como el que *resta* entre una subjetivación y una desubjetivación, una palabra y un mutismo.

---

la justicia, y por ellas su palabra adquiere consistencia e integridad. Pero aquí el testimonio vale esencialmente por lo que en él falta; contiene en su centro un intestimoniable que destituye la autoridad de los supervivientes. Los «verdaderos testigos, los “testigos integrales”, son aquellos que no han testimoniado ni podrían haberlo hecho. Son aquellos que “han tocado el fondo”, los musulmanes, los sumergidos. Los supervivientes, como pseudo-testigos, hablan en su lugar, por delegación: testimonian un testimonio que falta. Pero hablar de delegación no tiene sentido: los sumergidos no tienen nada que decir, ni instrucciones o memorias que transmitir. No tienen ni “historia” [según las palabras de Primo Levi], ni “rostro” y mucho menos “pensamiento” [...]. Quien asume el honor de testimoniar por ellos, sabe que deberá testimoniar por la imposibilidad de testimoniar» (*idem*, pp. 31, 32).

47. *Idem*, p. 112.

48. *Idem*, p. 145.

Este no es un espacio sustancial, es más bien una distancia entre dos procesos. Pero este es sólo un comienzo. Aquí apenas arribo a una nueva estructura de la subjetividad, lo que es muy complicado, un trabajo que queda completamente por hacer.<sup>49</sup>

El próximo libro en aparecer de la serie «Homo sacer» –*Stato di eccezione. Homo sacer II,1* (2003)– estará dedicado a aquel instituto jurídico al que Agamben ya se había referido en *Homo sacer I: el estado de excepción*. En este libro se examinará ampliamente la historia del concepto, no sólo la literatura jurídica en el siglo xx (especialmente la doctrina de Schmitt), sino además las diferencias entre los modelos medievales (en Graciano, Tomás, Dante) y modernos sobre la excepción, e incluso se dedicará gran parte del análisis a un instituto del derecho romano, el *iustitium*, como *modelo en miniatura* para entender la teoría moderna del estado de excepción. Ahora bien, a través de este recorrido, Agamben mostrará que aquello que en origen era una medida extraordinaria –es decir, la suspensión del orden jurídico para hacer frente a una situación de emergencia determinada– al menos a partir de la segunda guerra mundial se aleja progresivamente de las situaciones bélicas para transformarse en un paradigma *normal* y permanente de gobierno.<sup>50</sup> El estado de excepción permite así entender la situación política presente: lejos de ser una práctica de los estados totalitarios, en los estados democráticos en los que vivimos el estado de excepción se ha convertido en la regla. Ello implicará entender la máquina jurídico-política de occidente como una estructura doble formada por dos elementos coordinados: *potestas* (el elemento normativo) y *auctoritas* (el elemento anómico) en la cual el elemento normativo necesita de una relación de suspensión, de un estado de anomia para poder aplicarse. El estado de excepción es justamente el dispositivo jurídico que debe mantener unidos estos dos elementos, anomia y *nómos*, vida y derecho.<sup>51</sup> Cuando el estado de excepción se vuelve la regla, concluirá Agamben, el sistema jurídico-político se revela como una máquina letal, «violencia que establece el derecho».<sup>52</sup>

Agamben comienza *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economía e del governo. Homo sacer II,2* (2007) anunciando: «Esta investigación se propone indagar los modos y las razones por las que el poder ha ido asumiendo

49. Giorgio Agamben, «Une biopolitique mineure». Interview recueilli par Mathieu Potte-Bonneville et Stany Grelet, *Vacarme*, n° 10, Paris, Verticales, hiver 1999, p. 9. Aquí Agamben ofrece una posible respuesta que reenvía a las investigaciones de sus próximos libros: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (2000), *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002) y *Profanazioni* (2005). Una de las posibles formas de pensar un margen de desujetivación frente a nuestras condiciones sociales, se encontraría en las Cartas de Pablo donde se expone el problema de la vida mesiánica.

50. Cf. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 13-14.

51. *Idem*, pp. 109-110.

52. *Idem* p. 113.

en Occidente la forma de una *oikonomía*, es decir, de un gobierno de los hombres». <sup>53</sup> El libro no sólo se presenta como una continuación de la investigación sobre la genealogía del poder que había comenzado más de diez años antes con *Homo sacer I* (1995), también introduce algunas modificaciones: la doble estructura de la máquina gubernamental, que en *Stato di eccezione* aparecía en la correlación entre *auctoritas* y *potestas*, se articula aquí entre Reino y Gobierno, o en otros términos, entre soberanía y gobierno. Si *Homo sacer I* y *Stato di eccezione* tenían en su centro el concepto de soberanía, aquí la cuestión del gobierno revelará además, según nuestro autor, una articulación decisiva en «la estructura última de la máquina gubernamental de occidente» en relación con –lo que denomina «el arcano central del poder»– la dimensión *gloriosa* del poder.

En cierto sentido, el libro se presenta como una continuación de la genealogía de la gubernamentalidad de Foucault en la cual el poder asume la forma de una *oikonomía* o *gobierno de los hombres*. Pero, mientras la genealogía de Foucault explicaba este paradigma de gobierno a partir de la integración en el Estado moderno de una técnica de poder que derivaba de las instituciones monásticas cristianas, el poder pastoral, Agamben se propone continuar esta genealogía hasta los primeros siglos de la era cristiana, donde se elabora el paradigma trinitario.

En una primera parte (capítulos 1 a 5) la cuestión central será precisamente mostrar cómo la elaboración por parte de los teólogos de este paradigma trinitario se dio en términos económicos. El autor mostrará cómo a pesar de que en la historia de las ideas esta teología económica fue relegada y desplazada por un paradigma teológico, no económico sino político, la teología económica nos permite mostrar –ni de manera directa, ni causal, sino como un *laboratorio privilegiado*– cómo funciona hoy la máquina gubernamental de occidente. <sup>54</sup>

Entre algunos de los puntos centrales de su extensa argumentación –a diferencia del estilo de escritura de sus libros anteriores *El Reino y la Gloria* sobrepasa las trecientas páginas– podríamos destacar: el debate entre Schmitt y Peterson acerca de la herencia teológica de la política occidental que revelará los dos paradigmas opuestos y a su vez funcionalmente conectados del poder (la teología política, de la que deriva la teoría moderna de la soberanía y la teología económica, de la que deriva la biopolítica moderna y el triunfo de la economía). <sup>55</sup> Un extenso análisis del *lenguaje económico* desde los clásicos griegos hasta los autores cristianos del siglo IV. La cuestión del problema teológico de la Trinidad y la unicidad de Dios, de la ontología divina y la praxis divina como gobierno divino

53. Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria...*, op. cit., p. 9.

54. *Ibid.*

55. *Idem*, pp. 13-15.

del mundo, que permitirá iluminar la estructura bipolar entre el paradigma soberano y el de gobierno. Un extenso capítulo, dedicado a la doctrina teológica de la providencia como «paradigma epistemológico de gobierno del mundo»,<sup>56</sup> en el que Agamben retomará y ampliará cronológicamente la genealogía de las formas modernas del poder que Foucault realiza en *Seguridad, territorio y población*.

En un segundo momento (capítulos 6 a 8), el autor abordará la articulación entre reino y gobierno desde la perspectiva de la dimensión gloriosa del poder, es decir, aquella dimensión pública en la que el poder se vuelve objeto de celebración y alabanza. Para ello esta vez será otro tópico teológico, la angelología, lo que le permitirá iluminar la relación entre el aspecto gubernamental o gestional del poder y su aspecto glorioso y ceremonial:

En todo caso, lo decisivo es que mucho antes de que la terminología de la administración y el gobierno civil empezara a ser elaborada y fijada, ella ya estaba constituida firmemente en el ámbito angelológico. No sólo el concepto de jerarquía, también el de ministerio y misión encuentran, como hemos visto, su primera y articulada sistematización justamente a propósito de las actividades angélicas.<sup>57</sup>

La duplicidad funcional en la que se concibe la jerarquía celeste, la función de alabar y la de administrar, lo llevará a plantearse a su vez la cuestión de la articulación entre el gobierno y el aspecto glorioso del poder. Agamben se pregunta a este respecto:

¿Cuál es la relación que liga tan íntimamente el poder a la gloria? Si el poder es esencialmente fuerza y acción, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable; en una palabra, inmortalizarse hieréticamente en la gloria: él, que es esencialmente operatividad y *oikonomía*?<sup>58</sup>

Esta cuestión lo llevará a abordar la relación entre estética y política (en este punto comparará las propuestas de von Balthasar de una estetización de la política y la de una politización del arte en Benjamin), un análisis terminológico del concepto de gloria en la tradición hebrea, el *Nuevo Testamento* y los Padres de la Iglesia, hasta algunas investigaciones antropológicas y sociológicas (especialmente los trabajos de Mauss y Mopsik) sobre la necesidad de glorificación. Finalmente, este recorrido lo llevará a plantear en el núcleo de la dimensión política de la glorificación la cuestión de la *inoperosidad*.<sup>59</sup>

Universidad Nacional de San Martín - CONICET

56. *Idem*, p. 159.

57. *Idem*, p. 175.

58. *Idem*, p. 217.

59. Acerca de este tema, remitimos al artículo de Andrea Cavalletti incluido en este *Dossier*.