

El filósofo inoperoso

Andrea Cavalletti

[...] pertenezco a esa categoría de personas, entre los trabajadores y los holgazanes, que Kraus definía como los que no tienen tiempo para trabajar [...]

(G. Agamben, carta a F. Jesi del 23 de noviembre de 1972)

1.

En la sección final del capítulo VIII, o bien en el verdadero corazón teórico, «centro escondido» de *El Reino y la Gloria*, Giorgio Agamben concluye su extensa investigación arqueológica sobre la gloria y la glorificación en el lugar en el que Reino y Gobierno, teología y economía –o, más bien, teología política y teología económica, derecho estatal y dispositivos de seguridad– revelan su parentesco oculto, para aparecer finalmente como «las dos caras de una misma máquina del poder». En las últimas, condensadas afirmaciones de una disertación (que parte de los estudios sobre las aclamaciones de Alföldi, de Kantorowicz y de Peterson y se mueve ahora entre Durkheim, Mauss y Mopsik por un lado y Hölderlin, Rilke y Mallarmé por el otro), todas las líneas de esta gran obra, las más ricas en erudición y las menos evidentes e inaccesibles, convergen pues en torno a una única imagen, la del trono vacío, la *heitomasía tou thronou*.

Agamben no lee esta imagen como símbolo de la majestad, sino de la esencia misma de la gloria o de la *inoperosidad* beata, en el ámbito tanto profano como religioso de la «vacuidad central de la gloria». *Le trône n'est qu'un fauteuil vide* [el trono no es más que un sillón vacío], se podría interpretar, invirtiendo la famosa frase de Guizot. Sin embargo, es necesario añadir que el vacío corresponde aquí a una condición completamente particular: se trata de aquel estadio post-judicial que en su «balbuceante intento de pensar lo impensable» Agustín define

* Traducción del italiano de María Mercedes Ruvituso.

como una paz sin necesidades ni acedia, tiempo del fin y a la vez del «*vacabimus in aeterno*», o del «sabatismo elevado a la potencia». Se trata a su vez de aquello que, según Agamben, define la vida humana como tal, de una feliz falta de objetivo que, sin embargo, la máquina del poder, en sus diferentes articulaciones, no haría más que separar y a la vez retener dentro de espesos aparatos litúrgicos, como su presa o nutriente esencial:

El dispositivo de la gloria encuentra su cifra perfecta en la majestad del trono vacío. Su objetivo es capturar dentro de la máquina gubernamental –para hacer de ella su motor oculto– aquella impensable inoperosidad que constituye el misterio último de la divinidad. Y la gloria es tanto gloria objetiva, que exhibe la inoperosidad divina, como glorificación, en la cual también la inoperosidad humana celebra su sábado eterno. [...] La *oikonomía* del poder coloca firmemente en su centro [...] lo que aparece ante sus ojos como la imperceptible inoperosidad del hombre y de Dios.¹

Algunas líneas más adelante, una breve nota introduce rápidamente el tema, esta vez aristotélico, del hombre como el ser que es en su esencia *argós*, de la humanidad del hombre como ausencia específica de obra; y apenas se delinean allí las declinaciones averroístas del intelecto posible y, luego, la dantesca de la multitud como plena realización de la potencia. Es sólo una indicación, la alusión a una idea que el propio Aristóteles «abandona enseñuida».

Para el lector de Agamben, sin embargo, este laconismo no constituye en sí un problema. En efecto, estas pocas líneas tienen para sus ojos una explícita función de resumen, conducen la memoria hacia una entera constelación de escritos y sobre todo a algunos de los ensayos reunidos en *La potencia del pensamiento*;² remiten, claramente, a una figura o constelación que ahora se extiende hasta *El Reino y la Gloria* y atrae al lector hacia su ineludible desarrollo. Y aunque no se asombre de ello, le parecerá nuevo y digno de consideración que el concepto de potencia esté aquí íntimamente ligado al de «máquina» o dispositivo gubernamental, y además que el tema de la potencia sin obra aparezca en este libro en el momento exacto en que el dispositivo debe revelar su más íntima naturaleza. Las páginas de *La potencia del pensamiento*, pero también las de *La comunidad que viene*, *Homo sacer I* o el ensayo sobre *Bartleby*, se recapitulan y sitúan en un nuevo nivel. Es como si Agamben, desde hace mucho tiempo, hubiese deseado arrancar aquella presa de la máquina –precisamente, la inoperosidad– que tan celosamente ella custodia y esconde detrás de su continua actividad litúrgico-política. Justo aquí, donde rige la más íntima unión entre el ejercicio de la má-

1. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 268.

2. Cf., por ejemplo, *Heidegger e il nazismo* (1996) y *L'opera dell'uomo* (2004), ahora en G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 330 y p. 365.

quina y la inoperosidad, aparece el testimonio de una rara potencia, que, excediendo sus límites, resiste a la máquina y la pone al descubierto.

2.

Desde hace ya varios años Agamben desarrolla una comparación, indirecta y sin embargo continua, con el «modelo de la máquina mitológica» o de la «máquina antropológica» elaborado por el mitólogo Furio Jesi (1941-1980), a inicios de la década de 1970. Como testimonia la correspondencia que se conserva entre los papeles de Jesi, Agamben estaba al corriente de la primera elaboración de este paradigma cognoscitivo, que sin embargo sólo podrá considerar bajo una nueva luz a partir de 1999, inmerso aún de lleno en las investigaciones sobre la biopolítica y el estado de excepción, aunque luego de la redacción de *Homo sacer I*.

Según su formulación original, la «máquina mitológica» es un aparato especial que detiene o al menos dice que detiene entre sus propios muros la sustancia «mito», la pura y ya inalcanzable experiencia festiva de los antiguos; ofreciendo, por lo tanto, al estudioso sus productos característicos: no el mito, sino las «mitologías», los materiales histórica y empíricamente apreciables, los relatos del mito, que continuamente aluden o remiten a su existencia autónoma. El mitólogo, por lo tanto, tendería a pronunciarse, a tomar posición respecto de este *otro mundo* que le resulta inaccesible y del que sin embargo analiza sus restos, respecto de la experiencia que las historias le cuentan y que, quizás, algunos tuvieron pero que hoy es imposible. Ahora bien, tomar partido acerca del contenido de la máquina, enunciar, siguiendo su no muy implícita invitación, un sí o un no sobre la existencia del mito, significa caer en el peligroso engaño que la máquina misma pone en acto. Sería cierto, si –con un verdadero acto de fe– se afirmara que el mito existe detrás de todas las mitologías, como una sustancia inverificable, extra-histórica. Pero igualmente cierto sería, observa Jesi, si se pretendiera, por el contrario, negar su existencia autónoma, ya que la máquina declara justamente custodiar un «vacío» de ser específico, algo que por definición *no es*:

el más convencido partidario de la no-fe también está obligado a consentir un acto de fe involuntario: no hay fe más exacta hacia «otro mundo» que este *no-es* de la declaración de que tal «otro mundo» no es.³

3. F. Jesi, *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata, 1996 (1ª: 1972).

Se trataba, para Jesi, de afrontar la cuestión central de los estudios mitológicos, la presunta existencia de un «mito auténtico» (*echter Mythos*, según la expresión de Walter Otto y Karólyi Kerényi), o sea, de la imposibilidad, para el estudioso, de vivir plenamente el verdadero hecho mítico o festivo *in flagranti* (según Kerényi). Frente a la actitud en el fondo aporética de quien –incluso observando las máximas precauciones y es más, como el «maestro» Kerényi, hasta tratando de no pronunciar la palabra «mito»– se dedicaba completamente al estudio de aquellos materiales que siempre aluden al mito con nostalgia, Jesi establece un nuevo comportamiento que consiste, en cambio, en el estudio de las mitologías como *productos específicos* de la máquina, para tomar *in flagranti* no al mito sino al funcionamiento de la máquina misma, evitando ceder a sus engaños.

Ya en el ensayo sobre Jesi de 1999 (*Acerca de la imposibilidad de decir yo*) y luego en *Lo abierto* hasta *El Reino y la Gloria* y *Desnudez*, se podría seguir la larga, calibrada estrategia de acercamiento y al mismo tiempo de experimentación que Agamben cumple con respecto a este modelo. En ciertos momentos, la «máquina» se desplaza de su primer campo de aplicación y entonces se complica, se convierte en un mecanismo óptico dieciochesco en virtud del cual el hombre se reconoce en un no-hombre (*Lo abierto*), puede volverse finalmente máquina doble o bipolar, como en *Estado de excepción* o *El Reino y la Gloria*.⁴ Y sin embargo, es en esta serie de sus metamorfosis que la máquina se mantiene fiel al principio enunciado por Jesi:

no se realizan experimentos contando con un modelo constituido, sino que se llevan a cabo experimentos para componer y colocar un modelo en la cavidad de necesidades gnoseológicas que la reflexión ha constatado como existente. Tal cavidad constituye por sí misma, y sólo ella, el aparato metodológico con el que se han seguido los experimentos.⁵

Entonces, el gesto resolutivo de Agamben, gesto que es a la vez el de *componer* y *reubicar*, consiste quizás en el acercamiento, más bien, en la combinación de la máquina –mecanismo que «pone su origen en el *afuera de sí* que es su interior más remoto»⁶– con otro modelo (o con otra cavidad de necesidades cognitivas), de ascendencia en cambio schmittiana, el modelo de la «excepción» (y de la decisión). En una página de *Lo abierto*, dedicada a las aporías de la teoría de

4. Ya en G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III* (Bollati Boringhieri, Torino 1998), el sadomasoquismo era definido como un «sistema bipolar».

5. F. Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 2001, p. 338 (1ª: 1979).

6. F. Jesi, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, p. 197, citado por Agamben en «Sull'impossibilità di dire Io. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi» (1999), en Giorgio Agamben, *La potenza...*, op. cit., p. 117.

Heymann Steintal sobre el origen del lenguaje, la «máquina antropológica» aparece en su configuración renovada:

En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es desde siempre una captura) y una inclusión (que es también desde siempre una exclusión). En efecto, precisamente porque lo humano está desde siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan sólo la inclusión de un afuera.⁷

Pocas líneas después se lee:

Como todo espacio de excepción, esta zona está [...] perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debería producirse es tan sólo el lugar de una decisión continuamente actualizada, en la que las mismas cesuras y su rearticulación son una y otra vez dis-locadas y desplazadas. Lo que debería obtenerse así no es, de todos modos, ni una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluida de sí misma, tan sólo una *vida desnuda*.⁸

Por un lado, la deuda hacia Jesi es evidente e incluso declarada. Por otro lado, aquí aparece una disposición completamente nueva de aquel primer modelo, en el sentido doble de su organización interna y de su ubicación: combinada con la estructura de la excepción o del bando, o bien con la «estructura originaria» que incluye a través de la suspensión, la máquina parece hallar su automatismo vital, y puede ahora alcanzar los límites de la ciencia del mito y de la antropología para transferirse y recomponerse en aquel territorio en gran parte inexplorado donde la política ya no se distingue de la ontología.⁹

Podría decirse que, debatiéndose con un mecanismo admirable pero hace tiempo en desuso, el experimentador Agamben ha sabido eliminar cada obstáculo de los ya desgastados engranajes, cada residuo o resistencia. Pero también, logrando pues reavivar este mecanismo, es decir, haciendo coincidir completamente su colocación y su composición, ha logrado, sin duda, hacerlo propio: en sus manos, el modelo cognoscitivo predispuesto por Jesi ha adquirido una nueva y plena virtualidad abstracta, en el sentido preciso que Foucault y Deleuze le han otorgado al adjetivo.

7. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 42.

8. *Idem*, p. 43. En el ensayo *Conoscibilità della festa*, escribe Jesi: «Las máquinas parecen dejar de querer contener realidades inaccesibles; pero no podemos dejar de lado que esta sea precisamente su astucia [...]: aludir a un primer motor inmóvil, justamente para no creer en ellas, y entonces inducir sólo a la creencia en ellas, en las máquinas, vacías...» (*La festa...*, *op. cit.*, pp. 27-28).

9. En una de las páginas más penetrantes y plenas de desarrollos de *Il Regno e la Gloria*, por ejemplo, cierto uso o cierta declinación del modelo (ahora denominado «máquina providencia-destino») revelará «la ontología "efectiva"» como «condición de posibilidad de gobierno» Cf. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, p. 138.

Bajo este aspecto, entonces, *El Reino y la Gloria* amplía realmente el instrumental epistemológico de *Homo sacer I*, ya que si en aquel libro la «vida desnuda» aparecía a la vez capturada y excluida por el derecho, dentro y fuera del orden jurídico, ahora –cuando el poder es tanto gestión como majestad, gobierno y espectáculo– la vida desnuda aparece como resultado de una exclusión preliminar, de una operación más amplia y capaz de operar una división en la vida misma aislando y reteniendo su potencia inoperosa. En efecto, para Jesi, esta era la operación típica de las máquinas; fueran mitológicas o antropológicas, se trataba de «barreras constituidas por mecanismos productivos que aíslan lo que no produce, hasta volverlo aparentemente inexistente».¹⁰ La tesis de *Homo sacer I* –la producción del cuerpo biopolítico (es decir, de la vida desnuda) es «la prestación original del poder soberano»¹¹ se cumple (y se funda) en la tesis nueva y verdaderamente «abstracta»: la inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el nutriente glorioso de *todo* poder.¹²

El exterior de la máquina es acción, praxis, obra vuelta hacia la producción, proceso de incesante partición; el interior es ausencia de obra. Y dado que la máquina captura la inoperosidad separándola, puede operar una serie ilimitada de particiones en sus diferentes declinaciones históricas. El poder, lugar de todas las separaciones y todas las capturas, no es más que la separación de la inoperosidad, es la forma siempre móvil y mutable de esta primera captura.

Por lo tanto, bajo el signo de esta última definición del modelo Agamben introduce –y sólo le basta una breve referencia– el gran tema aristotélico de la obra y su ausencia, o bien de la potencia.

En *Homo sacer I*, la relación instituida por Aristóteles entre acto y potencia era completamente homóloga a aquella forma límite de la relación que es el bando soberano:

[...] a la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente a través de su poder no ser, corresponde la estructura del bando soberano, que se aplica a la excepción desaplicándose.¹³

Como decíamos, en el capítulo VIII de *El Reino y la Gloria* el pasaje 1097b de la *Ética a Nicómaco* se cita de modo diverso. Aristóteles evoca allí la idea «de una

10. Furio Jesi, *La festa...*, *op. cit.*, p. 28. Lo que se vuelve «aparentemente inexistente», en los términos de Agamben, sería la *zoé aiónios*, la vida eterna que la máquina «busca incesantemente capturar en su propio interior». Cf. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, p. 274.

11. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 9.

12. G. Agamben, *Il Regno...*, *op. cit.*, p. 269; la cursiva es nuestra.

13. G. Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 52.

posible inoperosidad de la especie humana», de la ausencia de una obra o una capacidad determinada como rasgo específico del hombre.

Ahora bien, ¿cómo es posible que esta inoperosidad se sustraiga al bando que ya antes divide y comprime potencia y acto? No es inútil observar que con la entrada en escena del nuevo modelo cognoscitivo, se introduce también una diferencia esencial en la misma definición de «inoperosidad». En efecto, en *Homo sacer I* la palabra «inoperosidad» ya aparecía, en un lugar nada marginal, en su versión francesa:

Bataille, que con todo sigue siendo un pensador de la soberanía, en la negatividad sin empleo y en el *désœuvrement* ha pensado una dimensión límite en la que la «potencia de no» no parece más subsuible en la estructura del bando soberano.¹⁴

Ahora en cambio, cuando es claro que la inoperosidad puede ser aislada como tal y custodiada por la máquina, se tratará de concebirla en un sentido completamente nuevo, que no permita su partición. Afrontar la máquina, arrancar su más precioso nutriente, pensar un *désœuvrement* indisociable, significará mantener unidos, en la inoperosidad misma, la actividad y la pasividad:

ya no se trata más, según una bella tradición que va del *shabbat* del hombre del último Kojève al *voyou désœuvrer* [individuo inoperoso] en Queneau hasta Blanchot y Nancy, de entender por ello la ausencia de obra. Se trata, más bien, de una *praxis*, de una operación que consiste en volver inoperantes todas las obras humanas. Es necesario entender el término como si existiese un verbo activo *désœuvrer* [inoperar] (o *désouvrer* [desfabricar]) que nombrara el gesto inverso en relación a *œuvrer* [operar] (o a *ouvrer* [fabricar]). Y en este sentido, el término nombra la actividad más propia del hombre, tanto en un sentido ético como político.¹⁵

Volver inoperosas todas las obras humanas quiere decir volver inoperosa la máquina del poder, tratando de este modo que ella no capture la inoperosidad dissociándola de la praxis, o sea tratando de que la inoperosidad capture la acción misma.

3.

Inoperosidad... término que, como ha declarado Agamben a propósito de la edición francesa de *El Reino y la Gloria*, «en acuerdo con los traductores hemos decidido traducir por *désœuvrement*». La decisión no debe haber sido simple. Y

14. *Idem*, p. 56.

15. G. Agamben, *Le désœuvrement, pratique humaine et politique. Entretien avec Giorgio Agamben, propos recueillis par Aliocha Wald Lasowski*, 2009, inédito.

la aparición de *désœuvrement* en *Homo sacer I* testimonia precisamente esta dificultad: si en efecto *désœuvrement*, en el sentido de Bataille, precede a la «inoperosidad» de *El Reino y la Gloria*, traducir «*inoperosità*» al francés significa actualizar la traducción de una traducción, restituir a la lengua de origen un término que ya había encontrado un equivalente fiel, pero que también había padecido cierto, no irrelevante, desplazamiento de sentido.

Si se considera entonces que el término «inoperosidad» desde hacía tiempo había ingresado en la jerga filosófica italiana, al menos desde la versión (de 1967) de *L'espace littéraire* de Maurice Blanchot (1955), la afirmación de Agamben indica una solución ineludible. Sin embargo, esta solución al mismo tiempo señala implícitamente todo un programa filosófico-político, un nuevo uso de la palabra que su larga inmersión en la lengua extranjera –esto es, una distancia, cierta autonomía con respecto a su acuñación original– permite ahora desarrollar a pleno el francés, haciendo «comme s'il existait un verbe actif *désœuvrer* (ou *désouvrer*)».

En 1992, tres años antes de la aparición de *Homo sacer I* (1995), *La communauté désœuvrée* de Jean-Luc Nancy (1986) aparecía en Italia como *La comunità inoperosa*. No viene al caso recapitular las célebres tesis de este libro, si no al menos aquellas que, definiendo la no pertenencia de la comunidad a cualquier obra (y a cualquier sujeto), esbozan a su vez una primera genealogía de la noción de *désœuvrement*:

[la comunidad] está ordenada a la muerte como aquello de lo que es imposible *hacer obra* (si no es una obra de muerte, apenas se quiere hacer una obra).¹⁶

y más adelante:

la comunidad necesariamente tiene lugar en aquello que Blanchot llama inoperosidad (*désœuvrement*). Más acá y más allá de la obra, lo que se retrae a la obra, lo que ya no tiene nada que ver ni con la producción ni con el cumplimiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, la suspensión.¹⁷

Así, pues, Nancy. En la *Apostilla* agregada en 2001 a *La comunidad que viene*, Agamben escribe en cambio:

No el trabajo, sino la inoperosidad y la des-creación son [...] el paradigma de la política que viene [...] La redención, el *tiqqun* que está en cuestión en el libro no es una obra sino una especie particular de vacación sabática [...] Inoperosidad no significa inercia sino *katárgeesis*, es decir, una operación en la que el *cómo* sustituye totalmente al *que*, en la que vida sin forma y forma sin vida coinciden en una *forma de vida*. La exposición de esta inoperosidad ha sido la obra del libro...¹⁸

16. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. de Antonella Moscati, Cronopio, Napoli, 1992, p. 42. 17. *Idem*, p. 71.

18. G. Agamben, *La comunità che viene* (1990), Bollati Boringhieri, Torino, 2001 (1ª: 1990), pp. 92-93.

¿Podríamos decir que esta «exposición», en el momento en que permaneciendo inoperosa se sustrae a la inercia, se configura también como praxis de sustracción a la muerte –es decir, a la idea del sacrificio con el que *Acéphale* «habría renunciado a su renuncia a *hacer obra*»?¹⁹ En otros términos, ¿que ella se configura como un hacer en común, un «así» que no necesariamente tiene lugar en aquello que Blanchot llama *désœuvrement*?

En este sentido, *La comunidad que viene* llevaría a cabo también una inversión radical respecto de la cuestión principal de *La communauté désœuvrée*, invirtiendo lo que más tarde sería ratificado, y de modo casi polémico, precisamente a partir de la decisión de traducir (es decir, de hacer coincidir) el nuevo sentido de *inoperosidad* con un *désœuvrement* ya completamente sustraído a la línea Bataille-Blanchot-Nancy. Sin embargo, la sola referencia a Bataille en *Homo sacer I* invita a medir con menor aproximación los márgenes de esta sutil maniobra teórica. Precisamente en esta operación, en efecto, la inoperosidad de Agamben se sitúa a su modo –y ahora sí, como la de Blanchot, como la comunidad de Bataille y Nancy– «más acá y más allá de la obra». Su *praxis* específica sólo podrá ser definida, acercándonos a este lugar extraño y a primera vista paradójico.

Para Blanchot, es éste el lugar de la gloria y la fiesta. En el ensayo sobre *La experiencia de Mallarmé*, en efecto, la vocación inoperosa se revela, como se sabe, en aquel «punto central» del poema en el que el lenguaje se realiza y a su vez desaparece, lugar de una ambigüedad irresoluble, instante glorioso en el que todavía puede darse –según el dictado de Mallarmé– una última experiencia festiva:

mientras el estremecimiento de lo irreal devenido lenguaje brilla para apagarse de repente, se afirma la presencia insólita de las cosas reales devenidas pura ausencia, pura ficción, lugar de gloria donde resplandecen «las fiestas voluntariamente solitarias».²⁰

Esta afirmación de la ausencia –momento en el que, según Mallarmé, «toda realidad se disuelve» en el poema– coincidiría sin embargo con la disolución del poema mismo; a la inoperosidad en la que se dan cita todas las cosas del mundo correspondería también la fulguración del poema, su tiempo último y glorioso. Y la ambigüedad reside, para Blanchot, justamente en esta *co-presencia* de obra e imposibilidad de obra, de *œuvre* y *désœuvrement*, en el hecho de que se ofrezca un tiempo festivo sólo en la manifestación de la propia imposibilidad. En efecto, volviendo el mundo inoperoso, el poema actúa una suspensión de la exis-

19. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (1983); trad. it. *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 27.

20. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 47.

tencia que a su vez precipita: fiesta o «más allá» de todos los entes mundanos, aquel instante privilegiado no sólo se refiere a un «más acá donde, desde el ser, no se puede hacer nada, en el que no se cumple nada», sino que también pertenece al mismo «*profondeur du désœuvrement de l'être*» [profundidad de la inoperosidad del ser]. De allí la célebre definición: «escribir es encontrar este punto. Nadie escribe si no ha hecho idóneo el lenguaje para sostener y suscitar el contacto con este punto».

Encontrar este punto, situarse perfectamente «más acá y más allá» de la obra, significa por lo tanto alcanzar un ejercicio extraordinario: detenerse en una última habilidad entrando en una noche que no tendrá nunca fin, detenerse en la escritura como aquella aptitud de sostener la ambigüedad y el riesgo mismo.

Pero también se trata, a pesar de todo, de la institución de un orden: si el otro tiempo de la obra (o la suspensión del mundo) coinciden con el más acá en el que «nada se cumple» y la obra misma se vuelve imposible, justamente en este «punto central» donde todas las alteridades convergen, la escritura se aísla en la propia idoneidad y tocando o (es lo mismo) creyendo tocar las profundidades sin nombre, se retira hacia un ámbito separado y exclusivo. Esta es la verdadera, irresoluble ambigüedad, que convierte a la «soledad esencial» de Blanchot tan solo una fiesta solitaria, fiesta de la inoperosidad misma, fiesta en la que la inoperosidad se divide y anula en una doble suspensión a las cosas del mundo y al poema mismo, sólo gracias a un dominio igualmente doble: «encontrar este punto [...]»; «hacer idóneo el lenguaje a sostener».

Podría observarse que el acento puesto sobre la gloria, la idea de la escritura como capacidad de sostener esta fiesta gloriosa, la misma glorificación del *désœuvrement* que Blanchot establece en estas páginas, en el fondo reenvían a aquella partición que (como un nuevo Klages e incluso con todas las diferencias de Klages) él restablece entre el mundo de los objetos, de la posesión, de la actividad y del conocimiento, y el mundo de las imágenes, mundo áureo de una lejanía que no conocemos pero que nos aferra. Es decir, reenvían a aquella división entre la «región de lo real, en la que nos mantenemos a distancia de las cosas para disponer mejor de ellas y esta otra región en la que la distancia nos mantiene, esta distancia que es entonces profundidad no viva, no disponible, lejanía inapreciable que se vuelve potencia suprema y última de las cosas».²¹ Se trata de un dualismo elemental, que también parecería alcanzar el estatuto de la escritura: escribir será un movimiento interminable, ya que toda capacidad, la capacidad misma, limita con su pérdida, y toda capacidad es a su vez solo defensa, lucha infinita del mundo (o «región de lo real») con la exigencia que arrastra fuera del mundo

21. Cf. la definición de la ambigüedad en Blanchot, *L'espace littéraire...*, *op. cit.*, p. 352.

(hacia la «otra región»). Escribir es un movimiento interminable, no porque, como afirma Blanchot, pertenece al «profondeur vide du désœuvrement», sino más bien porque –diría quizás Jesi o quizás Agamben– es el movimiento impuesto por la máquina, que separa continuamente dos regiones del ser y mantiene aquel «vacío» en su interior insondable.

En Agamben, en cambio, la operación está cumplida. En el breve texto añadido en 2001 a *La comunidad que viene* se lee: «la exposición de esta inoperosidad ha sido la obra del libro. Ella coincide perfectamente con esta apostilla».²² La inoperosidad no se retrae entonces en el anonimato del ser, tampoco nos aferra desde distancias inconmensurables: por el contrario, es *expuesta*. Y no se escribe situándose en el «punto de contacto» entre la obra y la inoperosidad, como si este punto existiese desde siempre, límite entre regiones desde siempre separadas: la escritura misma es esta coincidencia. La apostilla –cifra de una nueva y diferente escritura, de una idoneidad diferente– es la operación inoperosa que no arriba a ninguna «potencia suprema y última» ya que en todo acto «hace aparecer la misma potencia que en este se ha manifestado».

La comunidad, escribía Nancy, «tiene lugar necesariamente en aquello que Blanchot llama *désœuvrement*». Pero este *désœuvrement* permanece inscrito en la esfera de la gloria: por lo tanto todavía es la «comunidad gloriosa» de «Acéphale» que se encuentra ella misma en las palabras de Blanchot y Nancy, todavía es la comunidad en la que el individuo era proyectado (según la expresión de 1939) con «la entrada en juego de la muerte». Donde la inoperosidad es gloriosa, la gloria se liga a la muerte y la comunidad (de la que se tiene *necesidad*, dice Bataille, para tomar conciencia de esta gloria) aferra fuertemente a sus miembros en las «alturas de la muerte».

Nancy ha hablado por cierto de «trivialidad desastrosa de la obra de muerte de la muerte, considerada como obra de la vida común». Pero el resultado desastroso –o la obra de una comunidad encarnada en la masa fascista– se refiere sólo a la separación de la inoperosidad en la gloria que es separación de la vida, y por lo tanto, hipóstasis de la muerte y su glorificación, alegría como «doble» o «resplandor nocturno» (Nancy) de la *jouissance*, alegría frente a la muerte.

La inoperosidad de Agamben desactiva este dispositivo y abandona su siniestro júbilo, se sustrae al *contagio* de las pasiones (Bataille) y a las fiestas solitarias de Blanchot, ya que se mantiene «más acá y más allá» de toda obra separada por su ausencia, de todo acto separado de su potencia.

22. G. Agamben, *La comunità...*, op. cit., p. 93.

4.

Toda la reflexión de Agamben sobre la potencia puede parecer una continuación admirable o una interpretación radical del curso de Heidegger sobre el Libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles y en particular de los párrafos 10-12, dedicados a los dos modos fundamentales de la *dýnamis* («*Ertragsamkeit*» y «*Widerstand*»), es decir a la unidad, en la *dýnamis*, del *poiëîn* y del *pásjein* y finalmente de la *stéresis* como rasgo interno de la *dýnamis*. Las tesis esenciales son muy conocidas: donde la potencia (o fuerza, «*Kraft*») de actuar y de padecer son entendidas como una única *dýnamis*, donde entonces «la esencia de la potencia está en sí misma subdividida de manera originaria, a partir de la propia esencia y en relación («*Bezug*») con tal esencia, en dos potencias contrapuestas”, aquí, la potencia en sí, «el ser-potencia como tal”, no es más que relación del *poiëîn* con el *pásjein*.²³

En efecto, pensar tal co-pertenencia o bien la referencia recíproca de *potentia* e *im-potentia*, significa para Heidegger no solo rechazar una lectura simplemente negativa de la *stéresis* sino, interpretándola como «relación de sustracción [*entzughafter Bezug*],²⁴ reivindicar también su carácter especial y fundante: «la *dýnamis* –afirma– está en sentido preeminente en poder de la *stéresis* y capturada por ella». ²⁵ Toda potencia implica pues la relación y desde siempre está en una relación inclusiva (*Einbezug*) con la propia privación. Y donde la *stéresis* es una «modificación interna [*innere Abwandlung*]» de la *dýnamis*, esta última será precisamente, en los dos sentidos de la privación, a la vez un hacer y un padecer: «el ser en potencia es ambas cosas como una única cosa», o sea, como su más íntima e inseparable relación. Partiendo de estas premisas, Heidegger ilustrará luego la noción aristotélica de *dýnamis katà kínesis*: sólo la repartición esencial de la *dýnamis* (o relación inclusiva de potencia e impotencia), podría explicar también su carácter cinético, más allá del significado, óntico, del movimiento respecto de algo.

Por cierto, el comportamiento hermenéutico de Agamben parece similar. Y muy significativo, a este propósito, es el modo en que traslada la tesis «decisiva» (Heidegger) de esta sección de la *Metafísica* (o sea las líneas 1046a 30-31): «Toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto de lo mismo [de lo que es potencia]». ²⁶ El agregado entre corchetes recalca exactamente la lección de Heidegger, que en un primer momento traduce –si se puede decir así– literalmente

23. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphisik 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe, Bd. 33*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, pp. 87-116; cf. p. 105.

24. Heidegger traduce también *estereménon* (privación) con *Entzug*.

25. *Idem*, p. 112: «*Die dynamis ist in einem vorzüglichen Sinne der steresis ausgesetzt und verhaftet*».

26. Véase la conferencia “*La potenza del pensiero*” (1987), en Giorgio Agamben, *La potenza...*, op. cit., p. 281.

(«La potencia es impotencia en relación a lo mismo y en la medida de lo mismo»), para ofrecer, en el curso de la exégesis, la siguiente paráfrasis: «la impotencia es tal respecto de lo mismo y único, respecto al cual la potencia es potente».²⁷

Una vez más, es justamente en la máxima fidelidad al modelo que podrá liberarse un rasgo original:

Adynamía, «impotencia» –observa Agamben– no significa aquí ausencia de toda potencia, sino potencia de no (pasar al acto), *dýnamis mē energeîn*.²⁸

Aquí la recíproca referencia de la actividad a la pasividad no se extiende, como en Heidegger, al aspecto cinético de la *dýnamis*, sino que, por así decir, se mantiene en suspenso, se recoge en el estado de detención en que la potencia coincide con la impotencia, y revela su «ambivalencia específica», su carácter típicamente «anfíbio».

En coherencia con la exposición de este carácter esencial, podrá resonar nuevamente –en lugar del *Einbezug* heideggeriano– el original griego, el verbo *décho-mai* que Aristóteles utiliza (en *Met.* 1050 b 10-12) cuando tiene que precisar que la potencia de ser y de no ser pertenecen a lo mismo:

Déjomai –comenta Agamben– significa «acojo, recibo, admito». Potente es aquello que acoge y deja suceder el no ser y este acoger del no ser define la potencia como pasividad o pasión fundamental.²⁹

De este modo, cuando el rol (o el estatuto) del *Einbezug* es restituido al *déjomai*, el dictado *tò dynatón endéjetai mē energeîn* (*Met.* 1050 b 10) puede combinarse perfectamente con el de *Met.* 1046 a 31 (sobre el que Heidegger plasmaba justamente su concepto), y *adynamía* puede traducirse como: «potencia de no [pasar al acto], *dýnamis mē energeîn*».

Éste es el punto central de la interpretación agambeniana: donde la potencia acoge el propio no ser, donde la potencia –en los términos de Heidegger– es capturada por la *stéresis*, donde en base a tal captura ella «se mantiene en relación al propio no ser» (hasta aquí las posiciones de Agamben y Heidegger coinciden), precisamente aquí ella se mantiene en relación indisoluble con el acto; donde la potencia se mantiene en relación consigo misma, es decir, con la propia sustracción, aquí –según la lección de Heidegger– ella se extiende en la *kínesis*, o bien

27. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphisik 1-3...*, op. cit., p. 113: «Sie [die Kraft] ist Unkraft eben desselben und einen, dessen die Kraft kräftig ist»; y poco después, en el curso de la traducción: «jede Kraft, wenn sie zur Unkraft wird, d.h. als Unkraft je in Bezug auf desselbe und in Gemässheit desselben (bezüglich worauf die Kraft eine Kraft ist, ist jegliche Kraft Unkraft)» (p. 108).

28. *Idem.*

29. *Idem.*

–según la lección de Agamben– está en relación privativa con el acto. Así, la relación potencia-acto no es más que la misma relación interna de la potencia; y el pleno pasaje al acto será una potencia de no-no pasar al acto.

La originalidad del concepto propio de Agamben de *potencia de no* reside justamente en este perfecto realizarse de la *stéresis* de la potencia en la *stéresis* del acto. Y si tanto la continuación de la lectura heideggeriana como la total distancia de esta lectura se juegan aquí en la restitución del vocablo griego, está claro que precisamente aquel *déjomai* se vuelve también el centro de aplicación de una violenta sacudida interpretativa. La prueba a la que se somete el dictado aristotélico apunta a una verdadera subversión del canon: poniendo en discusión la primacía del acto sobre la potencia –ya que algo así como un acto aparece aquí solo con la esencia privativa de la potencia– Agamben reivindica las razones y tiende entonces a la plena salvación de aquello que es efímero y caduco (respecto de los incorruptibles en acto), es decir, inaugura en el corazón mismo de la tradición metafísica una nueva ontología de lo contingente.

Y donde la co-pertenencia de potencia e impotencia se traduce en co-pertenencia de acto y *potencia (de no)*, se entreabre también una nueva esfera del *érgon*, un «nuevo paradigma de la acción»: el acto –se podría decir con una paráfrasis– cae ahora en sentido preeminente en manos de la potencia; justo aquí, «donde la potencia se mide a partir del abismo de su impotencia»,³⁰ la obra es capturada por la inoperosidad. La locución «más acá y más allá de la obra» puede entonces adaptarse al sentido activo del *désœuvrement*, definiendo exactamente el lugar de esta captura.

5.

Sin embargo, como se ha visto, es precisamente en este lugar problemático donde el primer modelo de la excepción o del *bando* se conecta con el segundo de la máquina.

Una vez más: si el poder ha sido capaz de capturar la inoperosidad, es porque –se podría interpretar, respetando el papel que la arqueología filosófica de Agamben asigna al paradigma aristotélico– «la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto [...] a través de su poder no ser, corresponde a la del bando soberano, que se aplica a la excepción desapplicándose».³¹

30. Giorgio Agamben, *La potencia...*, *op. cit.*, p. 282.

31. Giorgio Agamben, *Homo sacer...*, *op. cit.*, p. 54.

Reconquistar este riesgoso lugar, sustraerle a la máquina su nutriente, salvar la potencia de su abandono en el acto significará entonces llevar a las últimas consecuencias aquella «crítica del bando» que ya en *Homo sacer I* debía golpear la «forma misma de la relación», abriendo el horizonte de una política sin relación. Ahora bien, desde el punto de vista de esta crítica, el legado de Aristóteles no podrá sino parecer como

aporético, porque 1) une el destino de la política a una obra, que permanece inasignable en relación a las actividades humanas individuales [...] y 2) su única determinación es, en último término, biopolítica, en tanto descansa sobre una articulación y una división de la *zoé*.³²

En varias oportunidades, y quizás de manera más clara en el ensayo de 2004 «La obra del hombre», Agamben muestra cómo la primacía del *érgon* (primacía que la máquina, en su continua labor, no deja de afirmar) se remonta en el fondo a una partición doble: el gesto con el que Aristóteles separa la potencia del acto para instituir y luego ordenar su relación se corresponde con aquel por el cual aísla también, en el ámbito de la *zoé*, «cierta vida» (*zoé tis*), «en acto según el *lógos*» y propia del hombre como tal. Y si de este modo Aristóteles le deja en herencia a Occidente los rudimentos iniciales, las partes fundamentales de la máquina (de la máquina en sus primeras y más coherentes declinaciones: política y antropológica), una de estas partes se revelará, a la mirada del arqueólogo, verdaderamente esencial. Se trata de aquel «tercer término» que, una vez dividida la potencia del acto, puede asegurar «el paso de uno a la otra». A este operador de la relación, auténtico «punto nodal» del dispositivo, Aristóteles lo llama *héxis* o sea el *habitus*, «el modo en que se tiene una potencia».

Actualmente, estoy convencido de que para pensar de manera renovada la relación de la potencia con el acto (y entonces el problema de la acción) es necesario trabajar sobre el concepto de *héxis*, de *habitus* y de hábito. Este es el centro oculto de la teoría aristotélica de la potencia.³³

Por otra parte, un *habitus* se distingue del acto porque todavía puede referirse a algo. La doctrina de Aristóteles anuncia así «el problema del sujeto [...] en un pensamiento que todavía no tiene esta noción».³⁴ Ahora bien, si entre el acto y la potencia siempre ha de haber un sujeto, este último es sólo en apariencia el amo de su relación: no es el sujeto el que domina, sino la relación, en su forma pura, que establece el sujeto y lo abandona a la historia.

32. G. Agamben, *La potencia...*, *op. cit.*, pp. 370-371.

33. G. Agamben, *Le désœuvrement...*, *op. cit.* (cf. nota 16).

34. G. Agamben, *La potencia...*, *op. cit.*, p. 275.

Heidegger –para el cual, como se sabe, superar la oposición metafísica entre esencia y existencia significaba superar la división entre acto y potencia– ha reconocido una vez, en el *agathón* platónico, la *héxis* especial y suprema de una potencia que solo dispone de sí misma.³⁵ Remontarse al concepto aristotélico, restituir su rasgo esencial y por mucho tiempo disimulado, significa para Agamben emprender una investigación que debe y retome esta facultad, liberándola de los miles de estratos de las particiones metafísicas. Porque, con una brillante inversión, «[p]odría decirse –y esto no sería una simple broma– que Aristóteles tuvo que inventar la pareja potencia-acto para explicar el misterio del *habitus*».³⁶

Todo está en juego, una vez más, en el concepto de *stéresis*. Y es aquí que Agamben llega al punto quizás más alto de su desempeño especulativo, ya que localizando con precisión la «relación estratégica» que la *stéresis* mantiene en Aristóteles con la *héxis*, puede también pensar un *habitus* que coincida con la captura plena y total de la obra en la inoperosidad. Puede hacerlo, releendo dos pasajes célebres en particular, el de la *Metafísica* y el del *De anima*. El primero es *Met.* 1019 b 5-8:

A veces el potente es tal porque tiene algo, a veces porque le falta algo. Si la privación (*stéresis*) es de algún modo una *héxis*, el potente es tal o bien porque tiene una cierta *héxis*, o bien porque tiene la *stéresis* de ella.³⁷

El segundo pasaje es el lugar del *De anima* (417 a 21 sig.) en donde Aristóteles distingue la potencia genérica, que hará del niño un arquitecto, de la potencia de edificar que en cambio tiene al arquitecto, aunque no la actúe. Diversamente al niño, quien ya posee una técnica

es potente a partir de una *héxis*, que puede no poner en acto o bien actuar, pasando de un no ser en acto a un ser en acto [*toû... mè energeîn dé, eis tò energeîn*] (417 a 32-b 1)³⁸

Hasta aquí tenemos a Aristóteles. Ahora bien, si la *stéresis* misma es una *héxis* y si –como en el caso del hombre potente al contrario del niño– se puede o no se puede ejercer una *héxis*, entonces, infiere Agamben, sobre la *héxis* ya no rige tutela alguna del *érgon*, ya que se puede ejercer (o se puede no ejercer) la *héxis* de una *stéresis*, es decir, se puede dar un *érgon* que sea su misma inoperosidad.

35. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 56-57. Sin embargo, en el *agathón* platónico la referencia al *Umwillen von* –que surge de la potencia y es para Heidegger el carácter fundamental de la *Welt*– permanecería inexplorado. Nótese además que la traducción de *héxis*, en el texto de Heidegger, es *Mächtigkeit*.

36. G. Agamben, *Le désœuvrement...*, *op. cit.*

37. G. Agamben, *La potenza...*, *op. cit.*, p. 276.

38. *Ibidem*.

En este lugar, más acá y más allá de la *enérgeia*, inoperosidad y praxis finalmente coinciden. Ejercer la *héxis* de una *stéresis*, el *habitus* de una *potencia de no*, ésta es la operación inoperosa –que en otras ocasiones Agamben indica con las nociones benjaminianas de «medio puro» o «medio sin fin» y de «estudio»– en la que filosofía primera y filosofía política finalmente se tocan, cumpliendo aquella proximidad entre ser y *héxein* que ya Aristóteles había reconocido (en *Met.* V 1023 a 25). Bajo el signo de este ejercicio, a estos dos pasajes célebres se les asocia entonces necesariamente otro, proveniente no del *De anima* ni de la *Metafísica*, sino de la *Ética nicomaquea*. Se trata justamente de aquel pasaje (1097 b 22 ss.) que ya aparecía una vez en la breve nota de *El Reino y la Gloria* y que volvía a retomar la constelación completa de los textos sobre la potencia; es el lugar

[...] donde Aristóteles evoca por un instante la posibilidad de que el hombre haya nacido *argós*, sin obra, de que sea el viviente inoperoso, es decir privado de una vocación y destino específico. Es un pasaje muy corto, pero la cuestión de una inoperosidad esencial del hombre en relación a todas sus ocupaciones y a todas sus operaciones concretas se sostiene sin reservas, aunque Aristóteles la abandona inmediatamente después.³⁹

Esta idea, «dejada de lado rápidamente», este *désœuvrement* abandonado enseguida, que la máquina podía entonces retener en su bando, es lo que el pensamiento ahora se ha apropiado y salvado.

6. De este modo, el pensamiento ha sido fiel al pie de la letra a su tarea, que –como Agamben ha escrito una vez– debería consistir en un replanteo total de las categorías modales, no en la presuposición del ser y de la potencia (en el acto), sino en su *exposición*.⁴⁰

Esta tarea no debe sin embargo entenderse en el sentido de la obligación o de la libertad, y tampoco, se diría, en el sentido de su más íntima conexión, del ser obligado a sí como ser un sí mismo libre. No debe ser entendida como proyecto originario o como unión intrínseca originaria, es decir, como aquella libertad vinculante para y consigo mismo que debía articularse –en 1933– en tres obligaciones tristemente famosas (la primera de las cuales, no casualmente, era el trabajo). Cuando Agamben escribe: «*potencia, no libertad*»,⁴¹ no sólo supera quizás el problema de la libertad entendido en sentido moderno o bien el problema del sujeto dotado de «una conciencia autorreflexiva como centro de imputación de

39. G. Agamben, *Le désœuvrement...*, *op. cit.*

40. Véase el final del ensayo sobre Jean-Claude Milner, ahora en G. Agamben, *La potencia...*, *op. cit.*, p. 75.

41. De este modo se titula un párrafo del ensayo *La potencia del pensiero*; cf. G. Agamben, *La potencia...*, *op. cit.*, pp. 282 y ss.

las facultades y los hábitos», sino también la idea heideggeriana (y de cierta interpretación de Heidegger) de la libertad como vínculo a sí, de la *Selbstheit* como libertad (más bien fatigosa) del *Dasein* que ha de ser su mismo ser.⁴²

Dado que la exposición o bien la inoperosidad como praxis no conciernen a lo que se refiere o vuelve o se liga a sí, sino a aquello que, con una distancia decisiva, está *junto a sí mismo*,⁴³ la exposición, tarea y potencia del pensamiento, sólo tienen lugar en el ejemplo o en el paradigma. Y el ejemplo, explica Agamben, es «el reverso simétrico de la excepción: mientras ésta es incluida a través de su exclusión, el ejemplo es excluido a través de la exhibición de su inclusión».⁴⁴ La lógica del paradigma desactiva entonces la de la excepción, desliga del bando. Y si la exposición se cumple, si se da un cumplimiento, si se da un sí, será entonces sólo y únicamente en la forma del ejemplo. Así también, la «*acquiescentia in se ipso*» de Spinoza, «regocijo nacido de lo que el hombre contempla de sí mismo y su potencia de actuar», aparece en *El Reino y la Gloria* como paradigma de la inoperosidad, que siempre está junto a sí.

La operación que vuelve inoperosos a los seres y las cosas es una ontología paradigmática, que anulando la primacía del acto, anula cualquier determinación

42. La conferencia de 1987 *La passione della fatticità* (ahora en *La potenza...*, op. cit., pp. 289 y ss.) desarrolla hasta el final la tentativa de sustraerle a Heidegger este logro descontado, tentativa completamente coherente con el giro que se le ha dado a la interpretación (heideggeriana) de Aristóteles. En efecto, a propósito de la «*innere Möglichkeit*» del *Dasein* escribe Agamben: «El *mögen* de esta *Möglichkeit* no es ni potencia ni acto [...] sino una impotencia [...] El *Dasein* ya no tiene que ser su *Da*, ni tiene que ser más sus maneras de ser: ya las habita en el modo de aquél *Wohnen* y de aquella *Gewohnheit* que, en el párrafo 12 de *Sein und Zeit*, caracterizan el *In-Sein* del *Dasein*» (*idem*, pp. 316-17). En *Sein und Zeit* la cuestión permanece al menos abierta: «*In-Sein* [...] ist ein *Existential* [...] “in-“ stammt von *inan-*, *wohnen*, *habitare*, *sich aufhalten*; “an-“ bedeutet: *ich bin gewohnt* [...]; es hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*» (*Sein u. Zeit...*, op. cit., p. 54). *Habitare* es tener un *habitus*; entonces, tener: «Das “*Haben*” ist seiner *Möglichkeit* nach fundiert in der existenzialen Verfassung des *In-Sein*» (pp. 57-58) ¿Instituye Heidegger quizás una relación (de hábito o de posesión) entre el *Dasein* y la *Welt*? ¿No es quizás la trascendencia esta relación?

Si entonces, es cierto que «En el *Ereignis*, la facticidad original no se sustrae más en la diversión evasiva ni en un destino histórico, sino que es apropiada en su misma evasividad, soportada en su *léthe*» (*ibidem*, p. 317), es cierto también que el párrafo 12 de *Sein und Zeit* dice: «Der Begriff der Faktizität beschliesst in sich: das *In-der-Welt-sein* eines “*innerweltlichen*” Seienden, so *Zwar*, dass sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem ‘*Geschick*’ verhaftet mit dem *Sein* des Seiendes, das ihm innerhalb seiner eigenen *Welt* begegnet» (p. 56). En el ensayo sobre *Heidegger e il nazismo* (*idem*, pp. 321 ss.), Agamben saca a la luz, a propósito de la pareja heideggeriana *Mitgegebene e Aufgegebene* («ya dado» y «dado-como-tarea»), la aporía implícita en la «voluntad de transformar las mismas condiciones facticias en una tarea histórica», y opone a esta (a través de la referencia a Aristóteles, *Et. Nic.* 1097 b 22 ss.) una idea de política que corresponda en cambio «a la inoperosidad esencial de los hombres» (G. Agamben, *La potenza...*, op. cit., p. 350).

43. G. Agamben, *La comunità...*, op. cit., p. 14. La cursiva es nuestra.

44. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul método*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 26. Cfr. también G. Agamben, *La comunità...*, op. cit., p. 14.

del sujeto. Ella se remonta a la *hélix* y la suspende. Si, como se ha visto, la *hélix* es distinta del acto porque se refiere a algo así como un sujeto, la esencia del sujeto no será más que el *habitus*.⁴⁵ No existe entonces ningún privilegio de ninguna forma de la subjetividad, tampoco de aquella del *Dasein* que habita (*wohnen, habitare*) o posee (*haben*) su mismo ser o tiene la *hélix* del ser mismo.

Nos aproximamos quizás aquí al empirismo, en la versión de Deleuze, al empirismo cuya fuerza emerge en la historia del pensamiento

à partir du moment où il définit le sujet: un habitus, une habitude, rien de autre qu'une habitude dans un champ d'immanence, l'habitude de dire Je...⁴⁶

Figura de la inmanencia absoluta y de la potencia, más que de la transcendencia o la libertad, tal es, en efecto, la pura «contemplación de la potencia» de Spinoza, que *El Reino y la Gloria* reconoce como ejemplo de la verdadera inoperosidad, interna a toda operación.⁴⁷ Si todavía divierten este tipo de juegos, el paradigma spinoziano de Agamben se podría acercar al de Hume, tan bergsonian, de Deleuze:

[...] a partir del momento en el que define al sujeto: un *habitus*, un hábito, nada más que un hábito en un campo de inmanencia, el hábito de decir Yo [...].⁴⁸

Pero hace falta al menos agregar algo. En efecto, para Agamben se trata de remontarse todavía más allá de esta raíz, hasta al punto en que, siendo el acto inseparable de la potencia, la *hélix* no podrá entonces separarse y referirse a algo; se trata de remontarse más allá de toda relación para alcanzar el misterio todavía inexplicable de un hábito sin Yo, o bien de un sí mismo todavía no subjetivo. Con una expresión más exacta, sólo en la

contemplación de la potencia, que vuelve inoperosa toda *enérgeia* específica, se vuelve posible algo así como la experiencia [...] de un 'sí'.⁴⁹

Esto quiere decir que este «sí» (el único sí posible) con el que solo se relaciona la contemplación, no es más que la contemplación misma; y además de este sí no se

45. Retomando la teoría expuesta en *Quel che resta de Auschwitz*, el *habitus* sería lo que resta del entrecruzamiento de subjetivación y desubjetivación, y quizás también el modo, el estilo de este entrecruzamiento.

46. Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991, p. 49.

47. «En Spinoza, la idea de la beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente, que él llama *acquiescentia in se ipso*»; en G. Agamben, *La potencia...*, op. cit., p. 401.

48. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine de Hume* (1953), Puf, Paris, 2003, p. 101. El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y aquello que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y del pasado en vistas al futuro.

49. G. Agamben, *Il Regno...*, op. cit., p. 274.

dará nunca una hipóstasis, ya que la contemplación nunca podrá aislarse como «relación».⁵⁰ Este sí es entonces tan inmanente a la *héxis*, tan *habitus* que ni siquiera un hábito podrá definir el ser del sujeto.

Como *epojé* especial, o *epojé* radical, que verdaderamente «se funda sobre sí misma», desactiva y suspende todas las relaciones porque nunca hace de la suspensión misma una «relación», la inoperosidad es entonces aquella operación incansable que sencillamente no tiene nada «en suspenso»; es la exposición paradigmática que suspende un uso o un *habitus* solo en un nuevo uso o un nuevo *habitus*, tal como

hacen el deseo amoroso y la llamada perversión cada vez que usan los órganos de la función nutritiva y reproductiva para desviarlos –en el acto de su ejercicio– de su significado fisiológico hacia una nueva y más humana operación [...]⁵¹

Por otro lado, el modo en el que Foucault pensaba el S/M (sodomismo) era similar: como «*érotisation du pouvoir*», nuevo uso y traslado de las relaciones estratégicas de la sociedad al cuerpo y nueva invención del placer en la utilización de partes extrañas al cuerpo, de objetos extraños en situaciones no habituales; es

50. Podríamos decir que también aquí nos situamos más allá del concepto de resto como cruce (en los términos de *Quel che resta...*, *op. cit.*) entre subjetivación y de-subjetivación: ¿pensar este cruce, pensar una de-subjetivación no significaba quizás también presuponer al sujeto, aunque sea en la forma de un fantasma momentáneo? ¿Y el nuevo sujeto, residuo de la de-subjetivación, no era entonces desde siempre el resto de sí mismo? Si no se hubiese tratado de esto, si la de-subjetivación sólo hubiese tenido que ver con una subjetivación, este último término habría sido suficiente, tal como en Foucault. Sin embargo, con la definición del *sí* que Agamben ofrece en *Il Regno...*, se alcanza también –me parece– un desarrollo nuevo y esencial de la noción de resto; o al menos, se pasa de una primera posición en *Quel che resta...*, *op. cit.*, p. 97: «el yo [...] se sobrepasa y supera por su misma pasividad [...] y sin embargo este ser desubjetivado es también una presencia extrema e irreductible» (sobre la «vergüenza» a partir de Lévinas; a otra posición, cercana pero también distinta, de la «absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación» (*idem*, p. 99: sobre la «vergüenza» a partir de Kérenyi). En la primera posición, o primera *nuance* de la definición de «vergüenza», la modalidad del sujeto es necesariamente cinética («el *sí* [...] como resto en el doble movimiento», *idem*, pp. 103-4); en la segunda, no necesariamente. En la primera, la «presencia irreductible» es precisamente lo que precedía a la desubjetivación (es decir, un sujeto); en la segunda, la concomitancia absoluta hace que la desubjetivación sea verdaderamente sólo una subjetivación (la lógica de esta estructura sería ahora polar: en el «de-» está la polaridad que cambia, como por ejemplo en Warburg una subjetivación apolínea puede parecer desubjetivación dionisíaca, cuando el eje de la polaridad está todavía muy lejos del «abandono orgiástico»). La primera posición es productiva («el *sí* es lo que se produce como resto»), no así la segunda. La «*acquiescentia in se ipso*» de *Il Regno...*, me parece entonces más cercana a la segunda posición de *Quel che resta...*, así como la primera *nuance* de la vergüenza me parece inseparable de la acción del poder que ya habría operado una partición en la estructura auto-afectiva del *sí*.

51. Cf. G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009, p. 145.

decir, en el traslado del placer mismo de la «sexualidad» al cuerpo mismo.⁵² Como en Foucault, en Agamben no se da ninguna suspensión que no sea ya uso, ni interrupción de un hábito que no sea ya *habitus*.

Dado que el hombre es *argós*, la contemplación inoperosa no tiene objeto, es decir, está siempre tan presa en algo que no es más que contemplación, y es tan contemplativa que es absolutamente práctica. Dado que la *béxis* del hombre es inoperosa, la «contemplación de la potencia» no es más que uso. Y si la operación siempre es nueva, si siempre está junto a otra, si siempre hay sólo des-uso,⁵³ todo ello quiere decir –una vez más– que la «potencia del pensamiento», la presencia de sí en el pensamiento o el «don extremo de la potencia de sí misma», consiste en el *paradigma* del sí, o mejor, en la *adecuación ontológica del sí al paradigma*.⁵⁴

Este descubrimiento de un sí únicamente ejemplar –que se sustrae al bando y se aparta del hábito empirista de decir Yo– coincide con su perfecta dispersión en el uso.

Una inmanencia del uso, tal es la inoperosidad, o bien, ahora podemos decirlo, el verdadero *habitus* de aquel holgazán incansable que, permaneciendo siempre junto a sí, nunca tendrá tiempo de trabajar.

Università IUAV
Venezia

52. Cf. M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, Gallimard-Seuil, Paris 2001, pp. 1557 y 1561-62.

53. También aludo al interés de Agamben por la «filosofía del roto» de Alfred Sohn-Rethel.

54. Un pasaje del último Foucault tan querido por Agamben dice: «...l'immanence, ou mieux l'adéquation ontologique du soi au rapport» (del dossier inédito *Culture de soi*, citado por el curador F. Gros en la *Situation du cours*, en Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p. 514.