

(IM)POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD. ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO AL PENSAMIENTO DE G. AGAMBEN

Gustavo Patricio Guille¹

RESUMEN: Este artículo se propone realizar un acercamiento al pensamiento de Giorgio Agamben tomando como eje central las reflexiones del filósofo italiano en torno a lo político. La exposición se estructura en tres grandes apartados a los que se añaden, para finalizar, algunas consideraciones críticas. En primer término, se reconstruye la línea de razonamiento principal de Agamben en torno al funcionamiento del poder soberano. A continuación, se examinan algunas figuras subjetivas que el autor propone con vistas a poner freno a la maquinaria tanatopolítica que identifica con el poder soberano; entre ellas prestaremos especial atención a la figura de Bartleby. En un tercer y último momento, brindaremos una aproximación a lo político a partir de la idea de potencia; allí vincularemos la política de la potencia con la noción de inoperancia para posteriormente, siguiendo las tesis de Galindo Hervás, indicar por qué Agamben puede ser caracterizado como un pensador impolítico y realizar algunos cuestionamientos a dicha posición.

Palabras clave: Política. Subjetividad. Inoperancia. Impolítica.

(IM)POLITICAL AND SUBJECTIVITY. SOME REFLECTIONS AROUND G. AGAMBEN'S THOUGHT

ABSTRACT: This article approaches Giorgio Agamben's thought taking as a central axis the reflections of the Italian philosopher about the political. In the first place, we reconstruct Agamben's main arguments regarding the functioning of the sovereign power. Next, we examine some of the subjective figures proposed by the author to restrain the tanatopolitical machinery that he identifies with the sovereign power; among them we will pay special attention to the figure of Bartleby. Thirdly, we will provide an approximation to the political based on the notion of 'potential' and its relations with the idea of inoperosity. Following the theses of Galindo Hervás, we will indicate why Agamben can be characterized as an impolitical thinker, to finish with a critical appraisal of his position.

Keywords: Politics. Subjectivity. Inoperosity. Impolitical.

¹Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad en la Universidad de Buenos Aires (tesis entregada) y doctorando en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral de la Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, Ciclo Básico Común (CBC). Universidad de Buenos Aires. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Buenos Aires. Argentina. E-mail: gustavopguille@gmail.com

1 INTRODUCCIÓN

El presente escrito pretende realizar un acercamiento al pensamiento de Giorgio Agamben tomando como eje central del mismo las reflexiones del filósofo italiano en torno a lo político – que deriva en su inscripción, como veremos, dentro de lo que puede denominarse pensamiento impolítico – y a la subjetividad (política) que de allí se desprende

Si bien la obra de Agamben es sumamente rica y compleja ya que atraviesa y entrecruza diversas áreas de estudio, la reflexión en torno a lo político ocupa un lugar privilegiado dentro de su pensamiento –sin pretender, por supuesto, que éste se agote en aquella–. El propio autor ha señalado, en más de una oportunidad, que su objetivo era repensar las categorías fundamentales de la tradición política occidental, ya que:

La caída del Partido comunista soviético y el dominio sin rebozo del Estado democrático-capitalista a escala planetaria han suprimido los dos principales obstáculos ideológicos que impedían el restablecimiento de una filosofía política a la altura de nuestro tiempo [...] El pensamiento se encuentra hoy así por primera vez frente a su tarea sin ninguna ilusión y sin coartada posible. En todas partes se está cumpliendo ante nuestros ojos la “gran transformación” que impulsa uno tras otro a los reinos de la tierra (repúblicas y monarquías, tiranías y democracias, federaciones y Estados nacionales) hacia el Estado espectacular integrado (Debord) y el ‘capital-parlamentarismo’ (Badiou), que constituyen el estadio extremo de la forma Estado. Y así como la gran transformación de la primera revolución industrial había destruido las estructuras sociales y políticas y las categorías del derecho público del *Ancien Régime*, de la misma manera los términos soberanía, derecho, nación, pueblo, democracia y voluntad general cubren ahora una realidad que nada tiene que ver con lo que estos conceptos designaban antes; y, por eso, quienes continúan haciendo uso de ellos de una manera acrítica no saben literalmente de qué están hablando (AGAMBEN, 2001, p. 93).

Debido a ello es que conceptos como “soberanía” o “poder constituyente”, “que están en el centro de nuestra tradición política deben, en consecuencia, ser abandonados o, por lo menos, pensados de nuevo, desde el principio” (AGAMBEN, 2001, p. 95). Tal es entonces una de las tareas centrales a las que se aboca Agamben a lo largo de su recorrido filosófico. Esto lleva a Galindo Hervás (2015) a sostener que constituye una estrategia plausible en orden a identificar una lógica que atravesase buena parte de su obra, presentar el pensamiento de Agamben bajo la rúbrica de “historia conceptual”. En tanto la empresa de deconstrucción de los

conceptos políticos tradicionales que Agamben lleva adelante compartiría con la historia de los conceptos de Koselleck “la convicción de que la batalla por el significado/uso de los conceptos, de suyo polisémicos, constituye en sí mismo una empresa política, en la medida en que dichos conceptos no son sólo índices sino también factores de experiencias políticas e históricas” (GALINDO HERVÁS, 2015, p. 124-5)².

De las palabras de Agamben mencionadas al comienzo se desprende, por otra parte, otro rasgo que coloca el aspecto político como factor central de su filosofía: su interés por ofrecer –en la estela de la conferencia de Foucault “¿Qué es la ilustración?”– una ontología del presente, un diagnóstico de época. En este sentido, a pesar de las críticas y los desacuerdos que puedan esbozarse, tanto respecto de su diagnóstico como de las propuestas teóricas que se desprenden de él, importa estudiarlas pues, como ha indicado Derrida, son índice hasta cierto punto de la actualidad de los problemas y de las preocupaciones que son aquí las nuestras³.

Un último motivo que oficie como “justificación” para presentar el pensamiento de Agamben a partir de la centralidad otorgada al vector político en su filosofía podemos encontrarlo en su pertenencia a una corriente de pensadores italianos contemporáneos cuyo trabajo –a pesar de las muchas diferencias que pueden establecerse entre ellos– cabría nuclear bajo el rótulo de “pensamiento político italiano”⁴. En este sentido, como señala Michael Hardt (1996) esta constelación de pensadores cobra relevancia porque sus trabajos han constituido una especie de

²También Roberto Esposito ha señalado la vocación genealógica y la tarea de deconstrucción de los conceptos políticos modernos como una característica central del *pensiero vivente* italiano del que Agamben es, por supuesto, una de las figuras centrales. Cf. Esposito, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010. Si bien aceptamos como punto de partida la propuesta de Galindo Hervás para pensar el carácter político de la filosofía de Agamben, ello no implica que dediquemos el presente ensayo a reconstruir de manera exhaustiva las operaciones genealógicas y arqueológicas que Agamben realiza con vistas a deconstruir los conceptos políticos fundacionales de occidente, lo cual excede por mucho los límites de este trabajo. Nos contentaremos con presentar algunos desarrollos que consideramos centrales en el pensamiento agambeniano para sacar de allí algunas consecuencias en cuanto al carácter político –o más bien, y siguiendo en este punto la tesis de Galindo Hervás, *impolítico*– de su filosofía, y el modo en que esto influye en su manera de pensar la subjetividad (política).

³Derrida enuncia esas palabras en el marco de la duodécima sesión de su seminario *La bestia y el soberano*, en la cual realiza una fuerte crítica a los postulados de Agamben sobre la biopolítica y el concepto de “nuda vida”. Cf. Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano* (Vol. I, 2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 357 y ss.

⁴Sólo por mencionar algunos, además del propio Agamben, podemos destacar a Antonio Negri, Massimo Cacciari, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato y Roberto Esposito, entre muchos otros.

laboratorio de experimentación para nuevas formas de pensamiento político que nos ayuden a concebir las prácticas revolucionarias de nuestro tiempo⁵. Sin lugar a dudas el trabajo de Agamben, a pesar de las reservas que podamos expresar, aparece como un laboratorio de experimentación para pensar lo político de un modo radicalmente alternativo a las configuraciones hegemónicas que sostiene el (y sostienen al) capital-parlamentarismo.

En orden a organizar la exposición estructuraremos el trabajo en tres grandes apartados (a los que se suman esta introducción y las consideraciones finales). Primero, reconstruiremos la línea de razonamiento principal que el filósofo italiano presenta en el primer y más importante libro de la saga *Homo sacer: Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*⁶. A continuación examinaremos algunas figuras subjetivas que Agamben propone con vistas a poner freno a la maquinaria tanatopolítica que identifica con el poder soberano; entre ellas prestaremos especial atención a la figura de Bartleby. En un tercer y último momento, brindaremos una aproximación a la política a partir de la idea de potencia, atendiendo para ello a textos de Agamben que se encuentran por fuera de la saga *Homo sacer*. Allí vincularemos la política de la potencia con la noción de inoperancia para, posteriormente y siguiendo las tesis de Galindo Hervás, indicar por qué Agamben puede ser caracterizado como un pensador impolítico.

2 LA SAGA HOMO SACER: SOBERANÍA Y VIDA DESNUDA

En *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, obra que abre la saga *Homo Sacer* y que se ha convertido en uno de los textos fundamentales –tanto por la polémica como por la influencia que ha generado– del recorrido filosófico de

⁵Hardt, M., “*Introducción: Laboratory Italy*” en Virno, P. y Hardt, M. (eds.), *Radical Thought. A Potential Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. (La traducción es nuestra). Hardt indica asimismo otras características inherentes a estos pensadores, presentes como veremos también en Agamben, a saber: la propuesta de encarar lo político bajo la cifra de lo “imposible”, como opción teórica razonable (más allá de la alternativa entre optimismo o pesimismo) para pensar el acontecimiento revolucionario. Junto con ello aparece la tendencia, presente en toda esta constelación de autores, a pensar la defección, la sustracción y el éxodo como línea de fuga de las instituciones del Estado capitalista y las relaciones del trabajo asalariado; continuando así con la rica tradición de los sindicatos y movimientos de izquierda italianos de los años '70, por ejemplo, el operaísmo.

⁶Agamben, G., *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1998. En adelante se cita *HS I*, seguido de número de página.

Giorgio Agamben, el filósofo italiano parte de la tesis de acuerdo a la cual la actividad fundamental del poder soberano es la producción de *nuda vida* como elemento político originario. La condición de exclusión (inclusiva) de esta *nuda vida* en una zona de indeterminación, esto es, ni completamente fuera ni completamente dentro del orden jurídico de la ciudad, es concebida por Agamben como situación de abandono. Esta condición es para el filósofo italiano la relación originaria que se establece entre política y vida; en tanto que el poder soberano sería el principal artífice –si no el único– de la constitución del cuerpo biopolítico de la población, es decir, de la producción de *vida desnuda*⁷. De ello se infiere, de acuerdo con Agamben, que la pareja categorial fundamental para la política occidental no es la de amigo/enemigo (como quería Schmitt, para quien el poder soberano es el que *decide* sobre tal circunstancia), sino vida desnuda (*zoé*)/existencia política (*bíos*).

En pos de elaborar un diagnóstico del funcionamiento del poder en Occidente Agamben hace confluir en *Homo sacer* los dos modelos con los que Foucault lleva adelante sus análisis del poder: el modelo jurídico-institucional (ligado a la soberanía) y el modelo biopolítico. Dicho de otro modo, en los momentos centrales de la serie *Homo Sacer*, Agamben realiza una genealogía del paradigma teológico-político de la soberanía y del teológico-económico de la *oikonomía*, que corresponden al ya mencionado *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995) y a *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo Sacer, II, 2* (2008) respectivamente.

De acuerdo con Agamben ambos paradigmas derivan de la teología cristiana: la teología política –que funda la trascendencia del poder soberano en Dios–, de la cual derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; y la teología económica –que reemplaza a Dios por una *oikonomía* de orden inmanente– de la cual procede la biopolítica y el actual triunfo de la economía por sobre todo otro aspecto de la vida social. De este modo, el vínculo entre una racionalidad político-

⁷En este sentido “Aquello que llamo nuda vida, señala Agamben, es una producción específica del poder [soberano] y no un dato natural” (AGAMBEN, 2007, p. 18). No entramos aquí en el debate en torno a la noción de vida en Agamben; para ello cf. Castro, E., “El concepto de vida en Giorgio Agamben” en Karmy, R. (ed.), *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile, Escaparate, 2011, p. 107 y ss. y Fleisner, P., *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Buenos Aires, Eudeba, 2015. Resulta sugerente la propuesta de Fleisner de leer la vida desnuda como “vida *desnuda*”, es decir, no como una sustancia anterior, sino como el resultado de una operatoria de desnudamiento, [como] aquello que resta después del retiro de todas las formas” (FLEISNER, 2015: 245).

jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, es lo que permite inteligir la imbricación entre vida y gestión (Cf. TACCETA, 2011, p. 21). Es decir, en la posible confluencia de ambos análisis Agamben intentaría “mostrar” la esencia biopolítica del poder soberano. De este modo, como indica Galindo Hervás, “mientras que en Foucault las relaciones entre soberanía y poder son complejas (de coincidencia sobre un fondo de oposición), en Agamben el biopoder recalca la unicidad monológica de la soberanía” (GALINDO HERVÁS, 2015, p. 132). Esto es posible gracias a la metodología arqueológica utilizada por Agamben, la cual consiste en establecer signaturas (paradigmas) –entendidas como un “operador que desplaza, sin transformarlo ni cambiar su sentido, un concepto desde un ámbito hacia otro distinto” (FLEISNER, 2015, p. 251)– que le permiten, en este caso, comprender la historia como un *continuum* negativo y confirmador de su hipótesis fundamental; a saber: que la política occidental es desde el comienzo biopolítica y que “el aporte original del poder soberano es la producción de un cuerpo biopolítico” (HS I: 9). Esta perspectiva como sostiene Galindo Hervás:

Implica subrayar una continuidad total en el devenir de la política occidental, en virtud de la cual no habría una singularidad moderna, ya que el poder político, ya sea antiguo ya moderno, obedecería a la misma estructura metafísica: es a la par soberano y gestor, totalitario y biopolítico, excluyente y promotor de la nuda vida, estatal y gubernamental. Tal articulación es lo que explica que Agamben [...] contemple el paradigma de la biopolítica como meramente negativo, tanatopolítico y tendencialmente totalitario, equiparando sin más cualquier forma de control de la vida (GALINDO HERVÁS, 2015, p. 133).

El paso previo para obtener esta conclusión es identificar como característica originaria del poder soberano la decisión sobre la exclusión-inclusiva de la *nuda vida* en el campo de la política, lo cual Agamben parece corroborar a través de “una oscura figura del derecho romano arcaico”: el *homo sacer*⁸. A partir de entonces el estado de excepción pasa a convertirse en la estructura política fundamental de occidente. Ello es así debido a que:

⁸“Una oscura figura del derecho romano arcaico [el *homo sacer*], en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del poder político, pueden revelar sus arcanos”. (AGAMBEN, *HS I*: 18).

Lo que caracteriza a la política moderna no es sólo que la vida se convierte en objetivo de las técnicas políticas estatales sino que, en paralelo a este proceso, el Estado de excepción (sobre el que decide el soberano y que funda el nexo entre violencia y derecho) se convierte en la regla del funcionamiento de la política. Si la excepción es la regla, las formas contemporáneas de soberanía existen en relación inversa con el Estado de derecho y surgen precisamente en el momento en que éste queda suspendido. Cuando el Estado de excepción se convierte en regla se abre el espacio del 'campo', que se sitúa por fuera del orden jurídico normal pero sin ser un espacio exterior a él (PELLER, 2009, p. 44).

De este modo, recuperando la fórmula expuesta por Walter Benjamin, Agamben entiende que el estado de excepción ha pasado a convertirse en regla; y cuando ello sucede el paradigma del espacio político pasa a ser el campo de concentración y no la ciudad. Por lo cual aquel deja de ser considerado como un hecho excepcional, para pasar a representar "la realización acabada del proyecto político metafísico de Occidente" (TACCETA, 2011, p. 16). En ese espacio el *homo sacer* (aquel cuya vida es insacrificable pero, al mismo tiempo, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio) se confunde con el ciudadano.

Como hemos visto Agamben defiende la tesis de la co-implicación y la simultaneidad entre el dispositivo biopolítico y el paradigma de la soberanía a la hora de describir el funcionamiento del poder en Occidente. Ello le permite concebir el campo como paradigma oculto en el cual se revela el funcionamiento de la (bio)política moderna y donde se hace patente la afinidad "estructural" entre democracia y totalitarismo. Esto le ha valido no pocas críticas. Judith Butler, por ejemplo, señala que Agamben ha privilegiado el análisis sobre la soberanía; sin embargo, para la autora los Estados no son las únicas formas de poder existentes, de modo que estar excluido –en situación de bando, como diría Agamben– por el Estado no es sino quedar en manos de otras formas de poder (i. e. el capital, el mercado, etc.). De modo que estar en una situación de abandono o desposesión no significaría ser arrojado a la nuda vida; muy por el contrario, estaríamos en presencia de una vida saturada de poder. Pero por otro lado, "si ser 'vida desnuda' es estar expuesto al poder entonces, argumenta Butler, el poder sigue siendo exterior a esa vida, no obstante la forma brutal en que se imponga, y la vida estaría metafísicamente cerrada al dominio de lo político" (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 71).

En consecuencia, si la operación central del poder soberano es su capacidad de suspender los derechos de los individuos arrojándolos a la condición de vida

desnuda, ello supone que política y vida se unirían únicamente en torno a la cuestión de la ciudadanía; lo cual introduciría una restricción dentro del campo de lo político, inaceptable para la Butler; puesto que “lo que hay que destacar es que concebimos la vida abandonada, expulsada y confinada a la vez, como una vida saturada de poder, justamente, desde el momento que ha quedado privada de la ciudadanía” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 71). En este sentido, de acuerdo con Butler, “no hay instancias indiferenciadas de la nuda vida, sino instancias de desposesión altamente judicializadas”; por lo que resulta necesario “complejizar el análisis de la multivalencia del poder y de sus tácticas [y no reducirlo a una exegesis sobre el poder soberano como hace Agamben] para poder entender formas de resistencia, de acción y de contramovilización” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 73) no nacionales y/o estatales.

Aunque ciertamente por un camino diferente, Laclau coincide con Butler en que el discurso de Agamben termina siendo no político, o cuando menos sosteniendo una relación de exterioridad entre vida y política. Partiendo de su teoría de la hegemonía, el pensador argentino señala que la soberanía puede ser totalitaria en el caso extremo de una total concentración del poder, pero que también puede ser “profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando 'otorga poder' a los desvalidos” (LACLAU, 2008, p. 121). En este sentido, de acuerdo con Laclau la noción de “soberanía” debería comenzar a virar hacia la de “hegemonía”. Sin embargo, al caracterizar el poder soberano como una máquina tanatológica “Agamben ha confundido el problema, ya que ha presentado como momento político algo que en realidad equivale a la eliminación radical de lo político: un poder soberano que reduce el lazo social a nuda vida” (LACLAU, 2008, p. 114). Es por ello que Laclau se refiere a la teoría de Agamben como un discurso no político y nihilista desde el cual no se pueden pensar nuevas identificaciones colectivas, y que desecha todas las opciones políticas de lucha y resistencia al remitirlas “al campo de concentración como su destino secreto” (LACLAU, 2008, p.123)⁹. De acuerdo con Laclau dicho discurso se sostendría, en última instancia, sobre el mito moderno de la posibilidad futura de una sociedad plenamente reconciliada y sin exclusión alguna.

⁹Recordemos que Agamben comprende el campo de concentración como “matriz oculta, el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos”. Agamben, G., *HSI*, p. 184.

Luego de haber establecido, a grandes rasgos, la caracterización agambeniana del poder soberano como productor de nuda vida, toca a continuación analizar las figuras subjetivas que, para nuestro autor, podrían desestabilizar u ofrecer un punto de fuga a la maquinaria tanatológica.

3 DESUBJETIVACIÓN COMO RESISTENCIA: BARTLEBY COMO FIGURA POLÍTICA

Como sostiene Paula Fleisner, en *Homo Sacer III* Agamben se propone concebir una teoría acerca “de la constitución de la subjetividad a partir de la consideración de la vida en los campos de concentración” (FLEISNER, 2015, p. 291). A través de esa experiencia –que Agamben no considera, como dijimos, un hecho histórico particular sino un paradigma, una signatura– sumada a una conceptualización respecto de la noción de “testimonio” nuestro autor, como ha indicado unos años más tarde, considera la figura del “musulmán”¹⁰ como “modelo de una subjetividad que ya no sería más que el sujeto de su propia desubjetivación” (AGAMBEN, 2005, p. 176). El musulmán, ese ser cuya humanidad ha sido destruida, y que por lo tanto no puede testimoniar, es el testimonio integral de la humanidad. En este sentido, puede decirse que:

El hombre testimonia por el no-hombre pero también el no-hombre por el hombre: esto significa, para Agamben, que no hay un sujeto del testimonio, que éste consiste en un doble movimiento de desubjetivación y subjetivación. [...] De este modo, Agamben transforma al musulmán en la figura de la aporía constitutiva de todo sujeto (FLEISNER, 2015, p. 296-7).

A partir de estas consideraciones preliminares, entendemos que comienza a delinearse una teoría agambeniana de la constitución de subjetividad que tiene fuertes implicancias políticas para en la filosofía de Agamben. Puesto que a la vez que ha sido elaborada a partir del diagnóstico esgrimido en la primera parte de este

¹⁰El término “musulmán” era utilizado dentro de los campos de concentración nazis para designar a aquellos deportados que estaban resignados (habían perdido toda voluntad y conciencia) y eran fatalistas (se sometían sin reserva a la voluntad divina). Agamben los define, remitiéndose a Primo Levi, como “un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y de toda personalidad, hasta llevarle a la más absoluta apatía”. Agamben, *HS I*, pp. 234-5. Esta figura será luego retomada con mayor amplitud y, como veremos, en el marco de una teoría de la constitución de subjetividad en Agamben, G., *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*.

ensayo, también debe officiar, al menos de manera indirecta, como una posible línea de fuga para salir del mismo. En este sentido, al caracterizar al poder soberano en los términos precedentes, Agamben necesita diseñar una estrategia que permita oponer algún tipo de “resistencia” a la maquinaria tanatológica con la que aquel ha sido identificado. Es en este contexto que en *Homo Sacer I* surge la figura del musulmán. Éste al igual que el *homo sacer*, se encuentra en una situación de abandono respecto de la vida comunitaria. Sin embargo, hacia el final del texto encontramos que la figura del musulmán es asociada por el autor a una singular forma de resistencia:

El guardián [del campo] parece sentirse algunas veces súbitamente impotente ante él, como si por un momento le asaltara la sospecha de que el musulmán –incapaz de distinguir entre una orden y el frío– le estuviera oponiendo una forma inaudita de resistencia. Una ley que pretende hacerse integralmente vida se encuentra aquí frente a una vida que se ha confundido punto por punto con la norma, y es precisamente esta indiscernibilidad la que amenaza la *lex animata* del campo” (AGAMBEN, G., *HS I*, p. 235).

En efecto, se trata de un modo inaudito de resistencia que Agamben asociará, más allá del musulmán, a una serie de figuras subjetivas que se caracterizarán por ejercer lo que denomina: “resistencia pasiva”. Ya en *Homo Sacer I*, antes de referirse al musulmán, Agamben había aludido a la idea de resistencia pasiva al interpretar el cuento de Kafka “Ante la ley”. Allí no se refería a la figura del musulmán sino a la del campesino, protagonista del cuento mencionado. En ese pasaje Agamben propone una lectura distinta a la de la mayoría de los intérpretes que, según nos recuerda, leen el relato kafkiano en términos de una derrota; del fracaso del campesino frente a la tarea que la ley le impone. El filósofo italiano por el contrario señala que:

Si es cierto, como hemos visto, que precisamente la apertura constituía el poder invencible de la ley, es posible entonces imaginar que toda la actitud del campesino no sea otra cosa que una *complicada y paciente estrategia* para conseguir su cierre, con objeto de interrumpir la vigencia de aquélla. Y, finalmente, aunque quizás al precio de su vida (la historia no nos dice si muere realmente, dice sólo que está «próximo al fin») el campesino tiene realmente éxito en su intento (AGAMBEN, *HS I*, p. 176).

Quien sí muere, y sin saber si ha tenido éxito o no, es otra de las figuras a las que Agamben recurre para ilustrar esta actitud de resistencia pasiva: *Bartleby* (personaje del cuento de Melville, *Bartleby, el escribiente*). *Bartleby* resulta atractivo para Agamben en virtud de la peculiar disposición subjetiva que esta figura asume y que lo emparenta con las figuras del musulmán y el campesino del cuento de Kafka. Inmortalizada en la frase que Bartleby repite una y otra vez, “Preferiría no hacerlo” (“*I would prefer not to*”), hasta convertirla en la máxima de su inacción, esta disposición pasiva lo conduce finalmente a morir por inanición. Como puede apreciarse, lo que caracteriza a estas figuras es tanto un proceso de creciente des-subjetivación (estas figuras han perdido toda voluntad y conciencia), como la posibilidad de *no poder, de poder no* (hacer), la ausencia de obra, cierta inoperancia (o inoperosidad), que constituiría para Agamben la principal condición de una resistencia capaz de romper con el paradigma de la soberanía y su producción biopolítica¹¹.

En este sentido, como indican en su conversación Oscar Cabezas y Miguel Valderrama (2014, p. 33), *Bartleby* puede ser leído como la figura del último militante, o mejor “como el ejercicio de una militancia postmilitante”; en tanto en su inacción, actúa (en su inacción) sin el comando de un programa o un partido, desde una condición acéfala. Por lo cual *Bartleby* se sustraería a las condiciones (onto-teleo-lógicas) de la militancia moderna, siendo esto lo que quizás hace de él “una figura oscura, insoportable a la razón militante” (CABEZAS Y VALDERRAMA, 2014, p. 24). Por otra parte, el particular escribiente alegoriza “el paro de la producción”, de modo que tal vez se encuentre allí su principal atractivo político, mientras que su especificidad puede buscarse en “el hecho de que también alegoriza el fin de la escritura como suplemento de la juridicidad de la propiedad capitalista” (CABEZAS Y VALDERRAMA, 2014, p. 29). Sin embargo, O. Cabezas señala que *Bartleby* “es todavía una figura cristiana” e incluso “que es la figuración de la aflicción y del sufrimiento de un tipo de militancia acéfala en la que el desencanto, la tristeza y el agobio de los *nadie* se reconoce” (CABEZAS Y VALDERRAMA, 2014, p. 29). Siguiendo esta línea de análisis la hipótesis de Cabezas es que “*Bartleby* no es un militante político, sino el extremo de un narcisismo que coincide, precisamente, con

¹¹Como señala Fleisner la inoperosidad no debe ser pensada en términos de inacción pasiva, sino como potencia de no, donde “el pensamiento es no pensamiento, la acción es inacción y la obra es inoperosidad” (FLEISNER, 2015, p. 168).

lo que rechaza” (Ibíd.). De este modo, para concentrarnos en lo que aquí nos interesa, la figura de *Bartleby* deja el pensamiento de lo político y de la acción política como algo impensado; todavía más, *Bartleby* se revelaría como la ausencia completa de inscripción en la comunidad política¹².

De lo dicho más arriba se sigue que son los procesos de desubjetivación los que interesan a nuestro autor, ya que considera *letal* “toda política de las identidades, aunque se trate de la identidad del contestatario o del disidente” (AGAMBEN, 2007, p. 17). Podemos encontrar un aporte significativo para la fundamentación de este pensamiento en el ensayo “Tienanmen”. Allí Agamben señala que el Estado puede reconocer *cualsea* reivindicación de identidad subjetiva (homosexual, obrero, mujer, latinoamericano, y hasta terrorista) a fin de poder representarla. En este sentido, el Estado necesita identificar para representar –esa es la lógica de su funcionamiento– y así incluir (excluyendo) al sujeto dentro del marco de sus (bio)políticas, es decir, de sus tanato-políticas. Pero “las singularidades *cualsea* no disponen de identidad alguna que hacer valer ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer” (AGAMBEN, 2006, p. 72). De este modo Agamben imagina “*la comunidad que viene* como la comunidad postmetafísica en la que acontece la desubjetivación [...] [Y donde] lo propio es la impropiedad que debe ser asumida como singularidad sin identidad” (TACCETTA, 2011, p. 17)¹³. Consecuentemente con este planteo la saga de *Homo Sacer* se cierra, o más bien es abandonada (según expresa su propio autor), con la publicación de *Opus Dei, archeologia dell'ufficio* (2012) y *Altissima poverta* (2011) donde el proyecto agambeniano de *Homo Sacer* llega a un punto de inflexión, en el cual “la investigación diagnóstica alcanza su formulación más articulada a la vez que ofrece

¹²El debate en torno a la figura de *Bartleby* atraviesa buena parte de la conversación entre Cabezas y Valderrama, esp. pp. 27-44, como ilustrativo de ambas posiciones puede leerse el siguiente pasaje: “Tú [M.V.] eliges a *Bartleby* como el héroe del “nuevo comienzo de la historia” o del fin de la historia del capitalismo porque sin duda esa pasividad entre melancólica y negativa no restituye ninguna utopía del trabajo, sino que anuncia la catástrofe. *Bartleby* es, por decirlo así, una figura de la teología negativa del trabajo, un modo por el cual acontece la desespiritualización de la deuda. Pero ¿no estamos aquí en frente de una figura cristológica, es decir, de un guerrero que se ofrece al sacrificio con las armas de su cuerpo, que niega el orden social elegantemente con la consigna “*I would prefer not to*”? ¿O incluso con la hipostasis de un individuo que podría inaugurar la catástrofe de todo un sistema? Se trata de un héroe que anuncia la catástrofe del capitalismo y, sin embargo, ese anuncio, siendo un anuncio de izquierda, no es suficiente para articular prácticas políticas” (CABEZAS Y VALDERRAMA, 2014, p. 108).

¹³No tenemos en cuenta aquí el último texto de Agamben perteneciente a la saga *Homo Sacer*, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, aparecido a fines del 2014.

un contrapunto definitivo de lo que será el cierre de toda la saga, es decir: la búsqueda de un posible punto de fuga [respecto de la maquinaria tanatopolítica] *en la vida monástica y la pobreza franciscana*” en tanto ésta reivindicaría una forma de vida heterogénea al derecho y a las instituciones políticas (Cf. FLEISNER, 2013).

Como veremos a continuación, es a través del pensamiento de una política de la (im)potencia que pueden sostenerse estas nociones de comunidad y subjetividad.

4 LA (IM)POLÍTICA QUE VIENE: POTENCIA, INOPEROSIDAD, COMUNIDAD

Hacia el final de *Homo Sacer* I Agamben invita a pensar en lo que sería un punto de fuga respecto del diagnóstico allí esbozado, esto es, una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía. Ese modo alternativo de comprender la política había sido ya delineado en algunos artículos y conferencias anteriores a *Homo Sacer*. Así, *La comunidad que viene* (1996) ofrece la posibilidad de pensar una política sustraída de “las aporías de la soberanía” a través de ideas como las de forma-de-vida, multitud o inoperosidad. En el mismo sentido, la conferencia “La potencia del pensamiento” (1987) así como los artículos “forma-de-vida” (1993) y el más tardío “La obra del hombre” (2004) –junto con otros ensayos incluidos en *Medios sin fin*–, dan cuenta de un interés por pensar la política que no se agota en el diagnóstico negativo acerca de la fabricación de vida desnuda.

Lo que encontramos en el centro de estos escritos es una reflexión en torno a la potencia. Ello no debería extrañar por cuanto de acuerdo con Agamben la metafísica en la que se ha apoyado la política occidental (es decir, la biopolítica) ha sido solidaria con una ontología en la que ha primado el acto y la presencia por sobre la potencia. Se comprende entonces que “una alternativa radical a dicha política” pase por acabar con el primado del acto y la presencia, esto es, “por pensar la potencia sin relación alguna con el acto, o sea, por concebirla sin necesidad de ser trascendida y/o negada por el acto” (GALINDO HERVÁS, 2015, p. 144-5). De este modo, como ha hecho notar Leland de la Durantaye (2009), la cuestión de la potencia (fundada en la interpretación que el filósofo italiano realiza de esta temática en la obra de Aristóteles –la cual se encuentra mediada, a su vez, por la lectura averroísta de la filosofía aristotélica) se torna un lugar de referencia obligada a la hora de ensayar una lectura del pensamiento agambeniano.

El ensayo donde Agamben desarrolla de manera más exhaustiva su lectura del problema de la potencia en Aristóteles es el mencionado “La potencia del pensamiento”¹⁴. A partir del examen de dicho ensayo es posible encontrar, en la interpretación agambeniana, tres modalidades distintas en el darse de la potencia. En primer lugar nuestro autor señala:

Aristóteles distingue una potencia genérica, que es aquella según la cual decimos que un niño tiene la potencia de la ciencia, o que es en potencia un arquitecto o un jefe de estado, de la potencia que compete a quien ya tiene la *héxis* correspondiente a ese determinado saber o a esa determinada habilidad. Es en este segundo sentido que se dice que el arquitecto tiene la potencia de construir aunque no esté construyendo, o que el citarista tiene la potencia de tocar la cítara aún cuando no lo esté haciendo. La potencia que está aquí en cuestión difiere esencialmente de la potencia genérica que compete al niño. El niño, escribe Aristóteles, es potente en el sentido de que deberá sufrir una alteración por el aprendizaje; quien ya posee una técnica, en cambio, no debe sufrir alteración alguna, es potente a partir de una *héxis*, que puede no poner en acto [...] La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio (p. 355-6). El arquitecto es potente en cuanto puede no-construir y el citarista es tal porque, a diferencia de quien es llamado potente sólo en sentido genérico y que simplemente no puede tocar la cítara, puede no-tocar la cítara (AGAMBEN, 2007, p. 355-6).

Según Aristóteles en el caso de los niños que pueden devenir, en potencia, escribientes o citaristas nos encontramos frente una *potencia genérica* que también podría ser denominada “potencia-de-sí” (MOYANO, 2015, p. 138). Mientras que, segunda modalidad, en el caso de los escribientes o citaristas en el momento en que no escriben o no hacen tocar su cítara, nos encontramos con una *potencia específica* o “potencia-de-no”. Ahora bien, el filósofo italiano no se detiene en estas dos modalidades si no que se pregunta ¿Qué sucede con la potencia de no en el momento en que el acto se realiza? ¿Cómo pensar el acto de una potencia de no? A lo cual responde:

La interpretación que proponemos nos obliga a pensar de un modo nuevo y no trivial la relación entre potencia y acto. El pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que ella se conserva en el acto como tal y, marcadamente, en su forma eminente de potencia de no (ser o hacer). [...] La potencia (la sola potencia que interesa a Aristóteles, la que surge de una *héxis*) no pasa al acto sufriendo una destrucción o una alteración; su *páschein*, su pasividad consiste más bien en una conservación y en un perfeccionamiento de sí [...] Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de

¹⁴Agamben, G., “La potencia del pensamiento” en *La potencia del pensamiento*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 351-368.

la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto (AGAMBEN, 2007, p. 367-8).

He aquí la apuesta interpretativa de Agamben. Se trata de pensar una nueva modalidad de la potencia que no se anule en el pasaje al acto. Una “potencia-de-no” que no sólo sobrevive sino que se acrecienta en la realización del acto. Esta modalidad de la potencia puede ser caracterizada, como sugiere Moyano (2015, p. 139), como “potencia-de-no-no-hacer”. Esta comprensión de la potencia tiene consecuencias importantes para los dos aspectos del pensamiento agambeniano abordados en este ensayo: en primer lugar respecto del sujeto, en tanto invita a repensar el “estatuto del acto de creación y de la obra” y, por otra parte, respecto de la política, pues implica replantear “el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido” (AGAMBEN, 2007, p. 368).

En cuanto al primer aspecto, Agamben vuelve a tomar como punto de partida una re-interpretación del texto aristotélico. En el libro primero de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles plantea el problema de una definición de la “obra del hombre”. El contexto de esta definición, indica Agamben, es la determinación del bien supremo como objeto de la *epistème politiké*, esto es, de la ciencia política. En este sentido, siempre de acuerdo al análisis agambeniano, el legado que el pensamiento aristotélico deja a la política occidental se funda en la comprensión de “la política como política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia” (AGAMBEN, 2007, p. 472); ello debido a que su determinación de la obra del hombre se define en relación a un érgon:

Aristóteles determina el bien supremo –a cuya identificación estaba dirigida la disertación y que también constituye el fin de la política– a través de la relación con un cierto *érgon*, con una determinada actividad o ser-en-obra. Esta actividad consiste, lo hemos visto, en la realización de la potencia vital racional (no, por lo tanto, de la potencia nutritiva ni de la sensible). En consecuencia, ética y política estarán definidas para los hombres por la participación en esta operación, en general y según la virtud (tocar la cítara y tocarla bien, vivir y vivir bien según el *lógos*) (AGAMBEN, 2007, p. 472).

Esta determinación de la obra del hombre, la cual permanece sin embargo inasignable con respecto a las actividades humanas singulares (hacer estatuas, producir zapatos, etc.) sería, en último término, biopolítica, en tanto descansa sobre una división y la consecuente exclusión de la *zoé* en favor de una cierta forma de

vida: vivir bien (*eû zên*) según el *lógos*. A pesar de ello Agamben detecta aquí, corriendo de manera subterránea, cierto pensamiento de la potencia y de la *argía*, de una inoperosidad esencial del hombre, que intentará poner de manifiesto a partir de una lectura alternativa de Aristóteles sustentada en los comentarios de Dante en *De monarchia*¹⁵. Reformulando la argumentación aristotélica respecto de la obra del hombre, Dante señala:

Existe pues una operación propia de todo el género humano, en función de la cual está ordenado en una tan grande multitud, y tal operación no puede ser realizada completamente ni por el hombre solo, ni por una familia sola, ni por una sola aldea, ni por una sola ciudad, ni por un reino en particular.

De aquí Agamben extrae dos conclusiones importantes: en primer lugar, el hombre se presenta como el viviente sin obra, “es decir, privado de una naturaleza y de una vocación específica”; de manera tal que “el hombre sería un ser de pura potencia, que ninguna identidad y ninguna obra podrían agotar” (AGAMBEN, 2007, p. 467). Ello es así debido a que el pensamiento en tanto propiedad esencial del hombre, estaría expuesto “constitutivamente a la posibilidad de la propia falta e inoperosidad” (AGAMBEN, 2007, p. 478). De esta manera, la inoperosidad es comprendida a partir del examen de la potencia. La segunda conclusión que el filósofo italiano extrae de la formulación de Dante es que la actualización de esa operación excede los límites de los hombres y las comunidades particulares, por lo que la obra del hombre exige pensar el concepto de multitud. Dicho de otro modo, tener una potencia “es una experiencia de lo común dado que la misma es inapropiable, ya que atraviesa continuamente toda identidad (individual y/o colectiva) sin pertenecerle a ninguna en específico” (MOYANO, 2015, p. 142). Así, la multitud puede ser pensada como el sujeto de la política. Un sujeto que no es simplemente ocioso –pues la inoperosidad del mismo no se refiere a la ausencia radical de obra, sino a una obra (o una potencia) que no se agota en su pasaje al acto–, pero tampoco es sólo operativo –ya que se trata siempre de un operar inoperoso, es decir, de “algo” que resta inoperoso en todo acto u obra–. Al mismo tiempo,

¹⁵En el ensayo “Forma-de-vida” (1993) se evidencia la relevancia que Agamben asigna al texto de Dante para pensar no sólo la potencia sino también y, por sobre todo, la política. Allí puede leerse: “la filosofía política moderna comienza con el *De monarchia* de Dante donde se afirma la inherencia de una *multitudo* a la potencia misma del pensamiento” (AGAMBEN, 2001, p. 19).

Agamben se encarga de desmarcar esta noción de “multitud” de otras concepciones de la misma (como las de Hardt y Negri o Virno), para lo cual es necesario:

Dejar de lado el énfasis sobre el trabajo y sobre la producción e intentar pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en cada acto, realice el propio *shabbat* y en cada obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y la propia potencia (AGAMBEN, 2007, p. 480).

La subjetividad política comprendida en términos de multitud consistiría así en la exposición de una inoperosidad que no pueda ser confiscada por ninguna operación, por ningún acto u obra y, por supuesto, por ningún sujeto; por el contrario se presenta como índice de la desapropiación y desubjetivación de todo sujeto o, mejor dicho, de un proceso inagotable de subjetivación y desubjetivación constante. De este modo, como indica Moyano (2015, p. 144), puede decirse que la potencia –y su inoperosidad intrínseca– pertenece “al juego de lo común”, esto es, al espacio propiamente político¹⁶.

Debemos abordar entonces la segunda conclusión derivada del tratamiento agambeniano de la potencia, lo cual implica, como ya anticipamos, replantear el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. En este sentido, el desafío pasa por concebir un poder constituyente que ni dé a luz, ni se cristalice en poderes constituidos. Siguiendo el planteo benjaminiano, Agamben se propone pensar más allá de una violencia (o fuerza) fundadora del derecho tanto como de una violencia conservadora del mismo. Su apuesta pasa por concebir una “violencia divina” exterior y heterogénea al derecho; que quiebre el nexo entre violencia y derecho sobre el que se ha instalado el paradigma soberano¹⁷. Es por ello que en una conferencia reciente el filósofo italiano podía sostener lo siguiente:

¹⁶De esta manera puede decirse que aquí confluyen ontología y política denominada por el autor “ontología de la inoperosidad”. Para una explicitación del vínculo entre ontología y política en Agamben cf. Moyano, M. I., “Ontología de la inoperancia. La política en el pensamiento de Giorgio Agamben” en Biset, E., y Farrán, R., (eds.), *Ontologías políticas*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011.

¹⁷Cf. Benjamin, W., “Para una crítica de la violencia” en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998, p. 23-45. Al respecto resulta provocadora la crítica que Jacques Derrida realiza al texto de Benjamin, en tanto considera que abogar por una “violencia divina” que deponga y suspenda el derecho puede ser considerado, al contrario de lo que intentan sostener Benjamin y Agamben, el gesto más cruento y de la violencia más absoluta. Ello debido a que para el filósofo franco-argelino la justicia si bien se presenta como heterogénea al derecho también es indisoluble respecto de él. Para la relación entre derecho y justicia cf. Derrida, J., “Del derecho a la justicia” en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 11-68. La crítica de Derrida a Benjamín se encuentra en Derrida, J., “Nombre de pila de Benjamin” en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, ed., cit., p. 69-140.

Considero que tenemos que abandonar este paradigma [se refiere al paradigma del poder constituyente] e intentar pensar algo así como una *puissance destituante*, una “potencia puramente destituyente” que no pueda ser capturada en la espiral de la seguridad [estatal] [...] [Ya que] Mientras que un poder constituyente destruye la ley sólo para recrearla en una nueva forma, la potencia destituyente, en la medida en que depone de una vez por todas la ley, puede abrir una verdadera época histórica nueva¹⁸.

Así, frente a la acción productiva, negativa e intrínsecamente mítica de las violencias fundadoras (constituyentes) y conservadoras del derecho (en las que se asienta la maquinaria estatal de identificación tanatológica), Agamben busca el potencial emancipador en la inoperancia de la comunidad irrepresentable de los singulares cualquiera, gesto mediante el cual se pretende desactivar el derecho. De ahí que pueda sostenerse que el criterio –y el desafío– de una política semejante, heterogénea al paradigma biopolítico soberano, es hacer justicia a la potencialidad y ausencia de obra de esos singulares cualquiera; puesto que

La política es lo que corresponde a la inocupación esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas. La política existe porque el hombre es un ser *argós*, que no se define por ninguna operación propia; es decir: un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación (AGAMBEN, 2001, p. 117).

De este modo, si existe hoy una potencia social, ésta debe ir hasta el fondo de su propia impotencia y, renunciando a cualquier voluntad tanto de establecer como de conservar el derecho, quebrar en todas partes el nexo entre violencia y derecho¹⁹. Es esa vida inoperosa, esa comunidad pensada a partir de una potencia inoperante, la que puede desvincular la política de la soberanía y de la *oikonomía* para abrirla a nuevos usos y formas. De allí que pueda pensarse que si “la vida contemplativa des-obra las funciones específicas del viviente y, con ello, abre y mantiene abiertas todas sus posibilidades”, entonces lejos de ser, como quiso ver Aristóteles –responsable del proto-modelo del dispositivo económico glorioso– “un

¹⁸ Agamben, G., “Para una teoría del poder destituyente” conferencia pública pronunciada en Atenas el 16 de noviembre de 2013, organizada por Instituto Nicos Poulantzas y Juventud SYRIZA. Disponible en <<http://artilleriainmanente.blogspot.com.ar/2014/02/giorgio-agamben-para-una-teoria-de-la.html>>.

¹⁹ Como indica Paula Fleisner “aquí Agamben introduce la reivindicación franciscana del *usus* contra la propiedad. [Ya que] Es posible a partir de ella pensar una nueva vida sustraída del derecho civil, una *forma vivendi* que se relaciona con los bienes mundanos a través del *usus pauper*. El uso no puede ser simplemente reconducido a un “derecho de uso”, y por ello, es posible crear un espacio alejado de la toma del poder y de sus leyes, no a través de un conflicto con ellos sino de un volverlos inoperantes” (FLEISNER, 2015: 366).

tipo de vida opuesta a la vida política, es ella misma la dimensión política más propia” (FLEISNER, 2015, p. 281).

5 CONSIDERACIONES FINALES

Para finalizar quisiéramos problematizar –más allá de algunos señalamientos críticos realizados a lo largo del texto– “la dimensión política” del pensamiento de Agamben. Lo haremos con el objetivo de abrir una serie de cuestiones que, desde nuestro punto de vista, permiten continuar y enriquecer la reflexión en torno al pensamiento de Agamben, más que con la finalidad de establecer un veredicto final respecto de las mismas.

Comenzando por el final, cabría preguntarse si esa comunidad heterogénea al Estado y al derecho, sin exclusión alguna y pensada por fuera de toda articulación e identificación, no se parece demasiado a una comunidad plenamente reconciliada consigo. Por otro lado, ¿dado que a la misma se accedería por participar de la experiencia común de la potencia del pensamiento, semejante comunidad no se confunde con la humanidad toda? Si esto fuera así, resultaría posible afirmar, como lo hace Galindo Hervás (2015, p. 148) que en Agamben no habría propiamente un sujeto político.

La comunidad política agambeniana no se caracteriza por su actuar colectivo sino más bien por sostenerse en una pasión compartida; para ser más precisos, dicha comunidad se sostiene sobre su carácter gestual. El gesto pertenece a la esfera de la acción pero se distingue, sin embargo, tanto del actuar (*agere*) como del hacer (*facere*). Por medio del gesto no se produce ni se actúa, sino que se asume y se soporta (Cf. AGAMBEN, 2001, p. 47-56). Por lo tanto el potencial emancipador de dicha comunidad radica exclusivamente en su (im)propia impotencia; ya que “sería auténticamente libre, en este sentido, no quien pueda simplemente cumplir este o aquel acto ni quien simplemente pueda no cumplirlo, sino quien, manteniéndose en relación con la privación, puede la propia impotencia” (AGAMBEN, 2007, p. 362).

De este modo, a pesar de la diferencia de enfoques y los énfasis diversos que pueden encontrarse (y que hemos pretendido mostrar) entre el diagnóstico tanatopolítico de *Homo Sacer* y una política pensada a partir de la potencia común, ambos desarrollos confluyen en la apuesta por la inoperosidad y la impotencia como

línea de fuga respecto de una tradición política dominada por el concepto de soberanía y sus dos pilares: la decisión y la representación. De ahí la predilección de Agamben por la no representación y la no identificación de esas singularidades cualsea, así como de las “figuras subjetivas” (como Bartleby) con las que suele exponer el operar de la resistencia pasiva; sin embargo, ¿no encarna esa irrepresentabilidad el sueño metafísico de una posible presentación sin mediación, *en y por sí* mismas, de esas figuras en su inacción y sustracción mismas?

Es allí donde se encuentra, de acuerdo con Galindo Hervás, la impoliticidad de este pensamiento²⁰. Esta remite, principalmente, a su cuestionamiento de las ideas de representación y de acción, así como a su desconfianza respecto de las mediaciones institucionales. Si, como indicamos al comienzo, la politicidad de la filosofía agambeniana puede encontrarse en su deconstrucción e intento de desactivación de las categorías políticas modernas, ello conlleva a la par su radical impoliticidad en la medida en que ellas son “índices (representaciones eficaces) pero también factores históricos (motores de acción)” y que su radical cuestionamiento – sin ofrecer una alternativa positiva explícita– conlleva la desintegración “de todas las praxis e instituciones asociadas a ellas” (HERVÁS, 2015, p. 154) apelando a una contrafáctica salvación, que algunos críticos han calificado de apocalíptica²¹. No cabría preguntarse, frente al encomio de la destitución de toda mediación institucional, si en determinados contextos la soberanía del Estado-nación no puede convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal o cual hegemonía ideológica, religiosa o capitalística, que bajo el disfraz del liberalismo o el universalismo humanista representarían lo peor (Cf. DERRIDA, 2005, p. 188-9). Sin duda, la respuesta no es simple ni inequívoca.

Para concluir, parafraseando a Didi-Huberman, el pensamiento de Agamben parece sostenerse en una visión admirable que posee la capacidad de reconocer en la menor luciérnaga una resistencia, una luz para todo el pensamiento. A la vez que

²⁰Para Hervás la impoliticidad de la propuesta agambeniana se encuentra asociada, además, al uso de categorías teológicas, en particular, el recurso a la categoría de mesianismo. Para un análisis de esta cuestión cf. Galindo Hervás (2015, p. 149 y ss.) y *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca nueva, 2005.

²¹Didi-Huberman, G., “¿Apocalipsis?” en *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada Editores, 2012, pp. 51-68. También Jacques Derrida ha realizado un fino cuestionamiento a los discursos apocalípticos en *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994.

se regodea en su incapacidad para buscar nuevas luciérnagas, luego de haber perdido de vista las primeras.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida**, trad. A. Cuspinera, Valencia: Pre-textos, 1998.

_____. **La comunidad que viene**, trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca, Valencia: Pre-textos, 2006.

_____. **Medios sin fin. Notas sobre la política**, trad.: A. G. Cuspinera, Valencia: Pre-textos, 2001

_____. “Entrevista con Giorgio Agamben”, en Agamben, **Estado de Excepción. Homo sacer II, I**, trad. Flavia Costa e Ivana Costa en Flavia Costa, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007, p. 9-20.

_____. “La potencia del pensamiento” en **La potencia del pensamiento**, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 351-368.

_____. “La obra del hombre” en **La potencia del pensamiento**, ed., cit., p. 465-480.

_____. “**Para una teoría del poder destituyente**” conferencia pública pronunciada en Atenas el 16 de noviembre de 2013, organizada por Instituto Nicos Poulantzas y Juventud SYRIZA. Disponible en: <<http://artilleriainmanente.blogspot.com.ar/2014/02/giorgio-agamben-para-una-teoria-de-la.html>>.

_____. “Una biopolítica menor: entrevista con Giorgio Agamben” en Ugarte Pérez, J. (Comp.). **La administración de la vida. Estudios biopolíticos**, Barcelona: Anthropos, 2005, p. 176.

BENJAMIN, W. “Para una crítica de la violencia” en **Iluminaciones IV**, Madrid: Taurus, 1998, p. 23-45.

BUTLER, F., y Spivak, G., **¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia**, trad. F. Rodríguez, Buenos Aires: Paidós, 2009.

CABEZAS, O.; VALDERRAMA, M., **Consignas**. Adrogué, La Cebra, 2014.

DERRIDA, J., **Seminario La bestia y el soberano** (Vol. I, 2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.

_____. “Del derecho a la justicia” en **Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»**, Madrid: Tecnos, 1997, p. 11-68.

_____. **Canallas. Dos ensayos sobre la razón**, trad. C. de Peretti, Madrid: Trotta, 2005.

DIDI-HUBERMAN, G., “¿Apocalipsis?” en **Supervivencia de las luciérnagas**, Madrid: Abada Editores, 2012, p. 51-68.

DURANTAYE, L., **Giorgio Agamben. A critical introduction**. California: Stanford University Press, 2009.

FLEISNER, P. **La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben**, Buenos Aires: Eudeba, 2015.

_____. “El abandono de *Homo Sacer*. Acerca de *Opus Dei*. *Archeologia dell'ufficio y Altissima poverta*, de G. Agamben”, **Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas**, a. 13, n. 12, p. 215-223, Otoño 2013.

GALINDO HERVÁS, A. **Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy**. Madrid: Ediciones sequitur, 2015.

HARDT, M. “*Introduccion: Laboratory Italy*” En: VIRNO, P.; HARDT, M. (eds.), **Radical Thought. A Potential Politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

LACLAU, Ernesto. “Vida nuda o indeterminación social”, **Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política**, Buenos Aires: F.C.E, 2008, p. 107-123.

MOYANO, M. I. “Sujeto y potencia. La des-creación del sujeto en Giorgio Agamben” en Biset et al., **El sujeto. Una categoría en disputa**, Adrogué, La Cebra, 2015, p. 131-168.

_____. “Ontología de la inoperancia. La política en el pensamiento de Giorgio Agamben”. Em: BISET, E.; FARRÁN, R., (eds.). **Ontologías políticas**. Buenos Aires: Imago Mundi, 2011.

PELLER, Mariela. “Subjetividad, potencia y política. Reflexiones a partir de Medios sin fin de Giorgio Agamben”, **Argumentos**, v. 22, n. 60, mayo-ago., 2009, p. 41-56.

TACCETTA, Natalia. **Agamben y lo político**, Buenos Aires: Prometeo, 2011.

Artigo recebido em: 20/01/2018

Artigo aprovado em: 06/12/2018

Artigo publicado em: 11/12/2018