

DOSSIER

“LA ‘VIDA’ Y LA ‘POLÍTICA’: UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO”

Constanza Serratore

Por qué una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo

ARTÍCULOS

Roberto Esposito

Vida biológica y vida política (Bilingüe).

Marcelo Antonelli

La deriva deleuziana de Roberto Esposito

Sandro Chignola

Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario (Bilingüe)

Jacopo D'Alonzo

El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben

Luciano Carniglia

Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea

Vinicius Nicastro Honesko

Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini (Bilingüe)

Dario Gentili

Italian Theory: Crisis y Conflicto (Bilingüe)

Rodrigo Karmy Bolton

La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad

RESEÑA

Jannia Gómez González

Iván Ávila Gaitán. De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2013.

ENTREVISTAS

Laura Gioscia
Gabriel Delacoste

On Critical Thought Today. An Interview with Wendy Brown

Diego Sazo

Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter)

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista de carácter internacional y arbitrada, publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (www.caip.cl) en Santiago de Chile. Su periodicidad es bianual en formato papel y digital. Desde su fundación el año 2008, la revista promueve la discusión sobre lo político desde las ciencias sociales y humanidades.

DIRECTOR RESPONSABLE:	Felipe Torres	(ftorres@caip.cl)
EDITOR:	Patricio Morales	(pmorales@caip.cl)
ASISTENTE EDITORIAL:	Fernando Carreño	
CORRECCIÓN DE ESTILO:	Fernanda Weinstein	
TRADUCCIÓN:	Constanza Serratore	
	Alicia Link	

COMITÉ EDITORIAL

Gonzalo Bustamante	Universidad Adolfo Ibáñez
Isaac Caro	Universidad Alberto Hurtado
Rossana Castiglioni	Universidad Diego Portales
Míreya Dávila	Universidad de Chile
Carlos Durán	Universidad Arcis
Andreas Feldmann	Pontificia Universidad Católica de Chile
Joaquín Fernandois	Pontificia Universidad Católica de Chile
Arturo Fontaine	Universidad Diego Portales
Oscar Godoy	Centro de Estudios Públicos
Pedro Güell	Universidad Alberto Hurtado
Alfredo Joignant	Universidad Diego Portales
Juan Pablo Luna	Pontificia Universidad Católica de Chile
Aldo Mascareño	Universidad Adolfo Ibáñez
Eduardo Molina	Universidad Alberto Hurtado
Luis Oro	Centro de Análisis e Investigación Política
Eduardo Ortiz	Instituto de Estudios Avanzados
Ernesto Ottone	Universidad Diego Portales
Pablo Oyarzún	Universidad de Chile
Fabían Pressacco	Universidad Alberto Hurtado
Pablo Salvat	Universidad Alberto Hurtado
Willy Thayer	Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

Ulrich Beck	Ludwig-Maximilians-Universität München (Alemania) /London School of Economics (Inglaterra)
Daniel Chernilo	Loughborough University (Inglaterra)
Marc Crépon	École Normale Supérieure (Francia)
Roberto Esposito	Istituto Italiano di Scienze Umane (Italia)
Ignacio Fariás	Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (Alemania)
Luis Lobo-Guerrero	Keele University (Inglaterra)
Cristina Lafont	Northwestern University (Estados Unidos)
Vanessa Lemm	University of New South Wales (Australia)
Fabían Ludueña	Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Alexandre Ratner	Universidade Estadual Paulista (Brasil)
Steve J. Stern	University of Wisconsin-Madison (Estados Unidos)
Miguel Vatter	University of New South Wales (Australia)
Gianni Vattimo	Università degli Studi di Torino (Italia)

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 12

Presentación CAIP

vii

DOSSIER

“LA ‘VIDA’ Y LA ‘POLÍTICA’:

UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO ”

Constanza Serratore

1

Por qué una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo

Why a Genealogy of Contemporary Italian Political Thought

ARTÍCULOS

Roberto Esposito

15

Vida biológica y vida política / Vita biologica e vita politica (Bilingüe)

Biological Life and Political Life

Marcelo Antonelli

35

La deriva deleuziana de Roberto Esposito

Roberto Esposito's Deleuzian Trend

Sandro Chignola

57

Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario / Regola, Legge, forma-di-vita. Attorno ad Agamben: un seminario (Bilingüe)

Rule, Law, Way of Life. Around Agamben: A Seminar

Jacopo D'Alonzo

99

El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben

The Origin of the Bare Life: Politics and Language in the Thought of Giorgio Agamben

Luciano Carniglia	119
Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea	
<i>Figures of Subjectivity: Truth-Telling in Contemporary Biopolitics</i>	
Vinicius Nicastro Honesko	135
Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini / Para uma ética sem culpa: Agamben leitor de Pasolini (Bilingüe)	
<i>For Ethics without Guilt: Agamben as reader of Pasolini</i>	
Dario Gentili	163
Italian Theory: Crisis y Conflicto / Italian Theory: Crisi e conflitto (Bilingüe)	
<i>Italian Theory: Crisis and Conflict</i>	
Rodrigo Karmy Bolton	197
La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad	
<i>Averroes's Potentiality. To a Genealogy of the Comunitarian Thought in Modernity</i>	
RESEÑA	
Jannia Gómez González	227
Iván Ávila Gaitán. <i>De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político</i> . Bogotá: Ediciones desde abajo, 2013	

ENTREVISTAS

Laura Gioscia y Gabriel Delacoste	233
On Critical Thought Today. An Interview with Wendy Brown <i>Sobre el pensamiento crítico hoy. Una entrevista con Wendy Brown</i>	
Diego Sazo	241
Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter) <i>Machiavelli: Radical Republicanism and Constituent Power</i> (Interview to Miguel Vatter)	
Instrucciones a los autores	255
Convocatoria Revista Pléyade n° 13	262
Convocatoria Revista Pléyade n° 14	263

REVISTA PLÉYADE

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista internacional y arbitrada publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) de Chile. Su periodicidad es bianual (junio-diciembre) en formato papel y digital. Desde su fundación en 2008, la publicación incentiva la discusión académica de temas provenientes de las ciencias sociales y humanidades. *Revista Pléyade* recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, ensayo, reseña y entrevista, escrito en español o inglés.

Revista Pléyade, con la intención de diversificar y promover sus publicaciones, se encuentra indizada en los siguientes catálogos electrónicos:

Clase (Universidad Nacional Autónoma de México)

Dialnet (Universidad de La Rioja, España)

Latindex (Universidad Autónoma de México)

e-Revistas (España)

CAIP

El Centro de Análisis e Investigación Política CAIP, es una corporación de derecho privado sin fines de lucro que tiene como objetivo la producción de conocimiento sobre lo político, mediante el desarrollo de investigaciones, docencia y actividades de extensión en el área de las humanidades y las ciencias sociales.

Es un centro de estudio que se caracteriza por su vocación pública, el pluralismo, la autonomía y la excelencia tanto en la conformación de su equipo, compuesto de jóvenes investigadores, como también en el desarrollo de sus actividades. CAIP Chile no es financiado por partidos políticos, universidades o empresas, con el objetivo de mantener la autonomía y el libre desarrollo de los intereses de investigación. Su composición se distingue por un conjunto de investigadores y socios de las más diversas tendencias políticas, todas ellas enmarcadas en los ideales de la democracia, la libertad y los derechos humanos.

El modelo financiero de CAIP replica experiencias exitosas en otros países y consiste en la recaudación de donaciones de particulares e instituciones de Chile y el extranjero, de aportes de cuotas ordinarias y extraordinarias de los miembros, de la adjudicación de proyectos de investigación social, y la venta de productos que difundan y fomenten la creación de conocimiento como libros académicos, revistas científicas, encuestas de opinión y actividades académicas.

Si desea recibir mayor información de las actividades del Centro de Análisis e Investigación Política escribanos a nuestro e-mail: contacto@caip.cl

POR QUÉ UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO

WHY A GENEALOGY OF CONTEMPORARY ITALIAN POLITICAL THOUGHT

CONSTANZA SERRATORE*
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

I.

El pensamiento italiano parece haber/se reabierto un nuevo espacio en el mundo de la filosofía internacional. En el doble sentido de la afirmación, consideramos que reabre el espacio que tuvo durante un larguísimo período de tiempo y del que posteriormente se retiró, así como también reabre un debate en torno del pensamiento político en general. En otros términos, creemos que el pensamiento italiano –más que otras tradiciones– establece hoy una relación con las características dominantes de nuestro tiempo y lo hace de un modo tanto analítico como crítico.

En efecto, para delinear este dossier tomamos como punto de partida las afirmaciones de Roberto Esposito en *Pensiero vivente*¹. Desde esta perspectiva espositiana que asumimos como propia, vienen a la luz las problemáticas que quisimos abordar en este dossier. Sostiene el autor²:

Después de un largo período de repliegue, o al menos de quietud, parece reabrirse un tiempo propicio para la filosofía italiana (...) Naturalmente, como sucede a

* Coordinadora del dossier. Doctoranda en Filosofía Política Contemporánea de la Universidad Nacional de San Martín, donde también tiene radicado su trabajo de investigación desde hace 8 años. Es profesora concursada en la Universidad de Buenos Aires y fue becaria de CONICET. Sus trabajos publicados giran en torno de la filosofía política italiana, especialmente sobre el pensamiento de Roberto Esposito. E-Mail: constanza.serratore@gmail.com

1 Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010).

2 Salvo que se indique lo contrario, las traducciones son todas nuestras. En todos los casos, remitimos el texto en español en el cuerpo del artículo y conservamos a pié de página el texto en italiano para posibilitar al lector la contrastación con el idioma original.

menudo en el circuito de las ideas, aquello que parece caracterizar de manera autónoma a un determinado horizonte conceptual, nace también de un trabajo de contaminación y de elaboración de recorridos ya iniciados en otro lugar – pero que solo en este nuevo registro tonal han asumido la estabilidad temática y la fuerza categorial necesaria para su expansión en un escenario mucho más amplio que el nacional³.

Tal es así que, a partir de la cita que hemos traído a colación, podemos poner en relieve algunas cuantas cuestiones que han «inspirado» la temática a la que convoca este dossier. En primer lugar, el término «contaminación» permite apoyarnos en la idea del «pensamiento» antes que en la de «filosofía». Esto es así porque, tal como surge en todos los artículos aquí compilados, en el escenario italiano las diversas disciplinas están relacionadas entre sí; de este modo, encontramos que la filosofía se «contamina» y sale de sí misma para articularse con otras áreas de producción como la cinematografía, la poesía, la política, la teología, la biología. Dicho de otro modo, con el concepto de «pensamiento» hemos intentado poner de relieve la idea de que lo que caracteriza a lo «italiano» es la «contaminación» semántica. En este sentido, no se trata de una tradición de pensamiento en la que la filosofía sea exclusivamente autorreferencial, sino de una tradición en la que se dialoga constantemente con otros lenguajes o discursos. Tal vez, podríamos arriesgar, esto es lo que habilita al pensamiento italiano a estar tan cerca de las características de nuestro tiempo.

II.

Ahora bien, cuando decimos que hay algo así como un «pensamiento italiano», ¿qué es exactamente lo que estamos mentando? Esta es una cuestión bastante compleja de determinar, pero es preciso que la abordemos para evitar confusiones. De ninguna manera entendemos que el pensamiento puede referir a un territorio, por lo tanto no estamos suponiendo un pensamiento de corte nacional. Para dar una respuesta rápida que luego fundamentaremos, se trata, en nuestro caso, de delinear el pensamiento en la oscilación deleuzeana de la territorialización/desterritorialización.

3 “Dopo un lungo periodo di ripiegamento, o quantomeno di stallo, sembra riaprirsi un tempo propizio per la filosofia italiana (...) Naturalmente, come spesso avviene nel circuito delle idee, ciò che appare caratterizzare in maniera autonoma un dato orizzonte concettuale nasce anche da un lavoro di contaminazione e di elaborazione di percorsi già avviati altrove – ma che solo dentro questo nuovo registro tonale hanno assunto la stabilità tematica e la forza categoriale necessaria alla loro espansione in uno scenario ben più ampio di quello nazionale”, Esposito, *Pensiero vivente*, 3.

Desde los años setenta se está estudiando la idea de «lo italiano» que resurge en estos tiempos. Tal es así que Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito –entre otros– pueden ser considerados los autores que han señalado el curso de gran parte de las discusiones actuales. Tal es así que podemos recurrir a diversas formulaciones como *Italian Theory*, *Radical Thought*, *The Italian Difference* para mostrar el lugar que ocupa el pensamiento italiano en las discusiones internacionales⁴.

En el año 2010, Giorgio Agamben re-edita por editorial Laterza gran parte de un texto que había sido publicado en 1996 por la editorial Marsilio. Se trata de *Categorie italiane*. En la «Premessa»⁵ a la edición mencionada, el autor cuenta cómo surge el texto y a qué se debe el título. Allí sostiene que en el período que va desde 1974 a 1976, se encontraba con Italo Calvino y Claudio Rugafiori en París para discutir acerca de la posible publicación de una revista que sería editada por Einaudi. El contenido de los escritos versaría en la definición de lo que estos autores llamaban «*categorie italiane*». Para Rugafiori, los conceptos opuestos que organizaban la grilla de las categorías eran «*architettura/vaghezza*», Calvino los ordenaba según el par «*velocità/leggerezza*», mientras que para Agamben se trataba de pensar en los términos de «*tragedia/commedia*», «*diritto/creatura*», o bien «*biografia/favola*». Como se sabe, el proyecto de publicación no se llevó a cabo y los tres autores se adentraron en la coyuntura política italiana de los años Ochenta, aunque desde distintas posiciones. Lo cierto es que en ese período no era posible el desarrollo de definiciones programáticas sino de resistencia y exilio. Así, lo que nos acerca a este texto es la idea de pensar que ya a mediados de los años setenta, autores como Calvino, Rugafiori y Agamben estaban pensando en las «categorías italianas» como una grilla sistemática para pensar su cultura.

Mario Perniola en su artículo de 1976, «La differenza italiana», sostiene una tesis contraria a la de Agamben. Para Perniola no hay algo así como una «*differenza italiana*» porque los que se han dedicado a buscarla son el «Riformismo» y el «Populismo» que «no buscan la *differenza* italiana o la *diferencia en Italia*, sino solamente la diversidad italiana o la diversidad en Italia, es decir, una identidad para oponer a otras identidades»⁶. En efecto, según Perniola la cultura italiana está atravesada por elementos que reafirman la identidad y subrayan la «miseria» de ese país. Se trata de la metafísica, el humanismo, el historicismo y el esteticismo como formas del nihilismo entendido como la categoría que organiza el pensamiento

4 Cfr.: Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica* (Bologna: Il Mulino, 2012), 7.

5 Cfr.: Giorgio Agamben, *Categorie italiane* (Roma-Bari: Laterza, 2010), VII-VIII.

6 “Fatto sta che riformismo e populismo non cercano la *differenza* italiana o la *differenza in Italia*, ma soltanto la *diversità* italiana o la *diversità in Italiana*, cioè un'identità da opporre al altre identità”, Mario Perniola, “La differenza italiana”, *L'erba voglio* 27 [Sett-Ott], dirigida por Elvio Fachinelli y Lea Melandri, 1976.

7 “Il nichilismo è l'identità popolare della vecchia Italia: non esiste invece un'identità popolare della nuova Italia, perchè essa è la fine dell'identità e l'ingresso nell'ambito della *differenza*”, *Ibid.*

italiano: «El nihilismo es la identidad popular de la vieja Italia, pero no existe una identidad popular de la nueva Italia, porque ésta es el fin de la identidad y el ingreso en el ámbito de la *diferencia*»⁷. De este modo, para este autor, la «diferencia italiana» es algo que aún no existe porque la cultura ha versado en la búsqueda de identidades. Sin embargo, la ruptura con la vieja Italia es posible en la medida en que se efectúe la tan mentada «diferencia»: «en Italia la diferencia nace de una problemática *social* y adquiere, por lo tanto, un significado inmediatamente revolucionario que no tiene en los otros países»⁸. En otros términos, el autor sostiene que, a diferencia de otros países como Alemania o Francia que han tenido sus revoluciones religiosas y artísticas –respectivamente–, en Italia es posible una revolución que supere el nihilismo y produzca la experiencia de la diferencia. Esto es así porque el nihilismo ha sido la identidad que ha negado toda identidad; por este motivo, el nihilismo ha sido también un fenómeno histórico y social que requiere de una ruptura en ese mismo plano, es decir, una «experiencia de una proletarianización que pasa de ser alienación a oposición excesiva»⁹.

Antonio Negri tiene una posición intermedia entre los dos autores mencionados. A semejanza con Agamben, considera que hay algo propio de la cultura italiana que puede organizar cierto tipo de pensamiento (del mismo modo que las «categorías italianas» organizaban el pensamiento, pero en el caso de Agamben lo hacían de un modo esquemático en pares de oposiciones). Asimismo, comparte con Perniola la idea de que esta «diferencia italiana» tiene un matiz revolucionario. Cabe aclarar que, para Negri, en siglo XX ha habido solamente tres manifestaciones del pensamiento de la «diferencia» y tomaron la forma de «resistencia».

El artículo de Negri al que nos referimos forma parte de una compilación de textos de diferentes autores realizada por Lorenzo Chiesa y Alberto Toscano, y se titula *The Italian difference: Between nihilism and biopolitics*. El autor da comienzo a su artículo con una definición de la filosofía en la que sostiene que «la filosofía es esa actividad crítica que permite que uno aprehenda su propio tiempo y se oriente dentro de ese tiempo creando un destino común y siendo testigo del mundo para este propósito». Si la filosofía es una actividad crítica, entonces –sostiene– desde el Risorgimento en Italia no ha habido producción filosófica a excepción de tres pensadores del siglo XX. Pero, antes de adentrarse en las tres excepciones del pensamiento italiano del siglo pasado, Negri también sostiene que autores del siglo XIX como Labriola, De Sanctis, Leopardi o Rosmini han construido su teoría filosófica gracias a la situación política y social de Italia. En este sentido, el hecho de que Italia en el siglo XIX no haya tenido un centro facilita el

8 “In Italia invece la differenza nasce da una problematica *sociale* ed acquista perciò un significato immediatamente rivoluzionario che non ha negli altri paesi”, *Ibid*.

9 “Esperienza di una proletarianizzazione che si rovescia da alienazione in opposizione eccessiva”, *Ibid*.

surgimiento de las teorías que atentan contra la formación de un espacio público. Aún así, la ausencia de un centro o de un espacio en común no justifica la posición que lo considera un pensamiento provincial. Sostiene Negri que «si Italia no tiene un centro, la filosofía italiana no es ni siquiera provincial: es simplemente débil (*debole*), débil en la cara de los políticos y jefes, dictadores y papas».

Como sabemos, el texto en cuestión fue publicado en Estados Unidos y, por lo tanto, traducido del italiano al inglés. El responsable de la traducción, Lorenzo Chiesa, ha hecho lo posible para que el término italiano *debole* apareciera en inglés de dos maneras diferentes. De este modo, tenemos el *weak thought* –que refiere a la producción de Vattimo y Ferrara– y el *limp thought* –que hace alusión a Massimo Craxi–. Independientemente de la distinción entre uno y otro *dei pensieri deboli*, Negri sostiene que casi lo único que ha servido de centro a Italia post-fascista es el brillo del show de Raffaella Carrà.¹⁰

Más allá del desprecio de Negri hacia la cultura italiana del siglo XX, puesta de manifiesto en la referencia a la centralidad de la conductora de televisión, el autor sostiene tres excepciones. La primera de ellas es Antonio Gramsci, quien «reestableció la filosofía donde siempre debió haber estado, en la vida y en las luchas de la gente común»¹¹. La segunda y la tercera excepción son Mario Tronti y Luisa Muraro. El primero por su apoyo al movimiento de los trabajadores y la segunda por su lucha feminista. Como se ve, en los tres casos la filosofía toma la forma de la «resistencia». En términos de Negri, «fue el descubrimiento de esas diferencias que determinó el renacimiento de la filosofía. Es la resistencia la que produce filosofía»¹².

De este modo, Negri insiste en que lo que tienen en común estas filosofías es que marcan un proceso de separación, una «*creative caesura*». Por lo tanto, la *differenza italiana* reside en el pasaje ontológico que se aleja de la diferencia hacia la idea de que es la diferencia misma la que la constituye: «Italia experimentó el pasaje de la afirmación *separatista* de la diferencia hacia su afirmación *constituyente*»¹³.

10 “So why has Italian philosophical culture –together with the cultural pages that express it and the intellectuality that bask in it– duplicated the glitter of a Raffaella Carrà’s variety show? There’s something wrong in this story, especially when one considers that this centre (that of limp philosophy, of the televisual and journalistic degeneration of cultural communication) has been the only centre that the *Bel Paese* has had since Fascism”. Antonio Negri, “The Italian difference” en *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, compilada por L. Chiesa y A. Toscano (Melbourne: Melbourne Press, 2009), 15.

11 “Gramsci re-established philosophy where it should have remained, in the life and struggles of ordinary people”. *Ibid.*

12 “It was the Discovery of these differences that determinated the rebirth of philosophy. It is resistance that produces philosophy”. *Ibid.*, 17.

13 “Italy experienced the passage from the *separatist* affirmation on difference to its *constituent* affirmation”. *Ibid.*, 18.

Por último en relación con Negri, subrayamos que para el autor la *differenza italiana* consiste en la resistencia frente a la centralidad. Esta resistencia, al mismo tiempo, no se da en los márgenes sino que es creativa y se constituye desde el centro:

El hecho es que la diferencia es resistencia. La diferencia que se establece aquí es ubicada como el quiebre en el centro del sistema de sumisión del trabajo social bajo el capital y, en el orden de reproducción, contra la validez universal de la obediencia femenina al patriarcado –una resistencia que quiebra este horizonte de dominación no desde los márgenes sino desde el centro, o aún mejor, que reconstruye un centro, un punto que uno puede usar como una palanca para poder transformar la realidad desde el corazón del sistema. Una diferencia creativa, un éxodo intenso y radical¹⁴.

En relación con la *differenza italiana*¹⁵, Dario Gentili elabora dos hipótesis en el capítulo «Sinisteritas»¹⁶ de su *Italian Theory*, que nosotros recogemos con el fin de insistir en la relevancia del pensamiento italiano en el contexto filosófico contemporáneo.

En primer lugar, Gentili sostiene que la producción de algunos filósofos italianos produce un cambio en el horizonte del pensamiento contemporáneo. Esta afirmación refiere tanto al pensamiento de Antonio Gramsci y las relecturas del marxismo que de éste se desprenden, como también al pensamiento radical de los años setenta y a la recepción e interpretación del concepto de *biopolítica*¹⁷ en el contexto italiano actual. Estas consideraciones definen para Gentili las dos vertientes –relectura del marxismo y biopolítica– fundamentales del pensamiento italiano contemporáneo.

14 “The fact is that the *difference* is *resistance*. The difference that is set out here is then placed as a break at the centre of the system of subsumption of social labour under capital and, in the order of reproduction, against the universal validity of feminine obedience to patriarchy –a resistance that breaks this horizon of domination not from the margins but from the centre, or better, which reconstructs a centre, a point which one can use as a lever in order to transform reality at the very heart of the system. A creative difference, an intense and radical exodus”. *Ibid.*, 20.

15 El libro de Dario Gentili *Italian Theory* puede ser considerado una genealogía del pensamiento italiano de los últimos cincuenta años desde la perspectiva de la diferencia italiana.

16 Gentili señala que el término de origen latino «*sinisteritas*» indica la parte maldita, la que conduce al error; contrariamente al término «*destra*» que señala la vía recta, la justicia. A propósito de esto, Gentili encuentra que el italiano es el único idioma occidental que conserva la raíz latina en el término sinistra (piénsese que en otros idiomas no aparece la raíz: left, izquierda, gauche, Link). A partir de esta observación idiomática, Gentili expone su método genealógico para explicar que la diferencia italiana se apoya en la particularidad de ser la única que conserva en el término sinistra (izquierda) la connotación negativa de «sinisteritas», la parte maldita (Cf.: Gentili, *Italian Theory*, 7-19).

17 Cfr.: *Ibid.*, 21-60.

Por otro lado, Gentili aclara que si bien es cierto que la biopolítica no puede reducirse a una determinación «nacional», también lo es que los filósofos italianos –R. Esposito, G. Agamben, A. Negri– han realizado grandes aportes a la discusión.

En segundo lugar, Gentili encuentra en el pensamiento italiano la posibilidad de realizar una *ontología de la actualidad*¹⁸. En efecto, el autor sostiene que la filosofía italiana ha podido dar cuenta de la necesidad de la filosofía política europea de darse nuevas categorías. Desde esta perspectiva, los pensadores italianos contemporáneos han sido capaces de concebir categorías originales o de individualizar ciertas categorías del siglo XX y desarrollarlas en el horizonte de la globalización. En efecto, los conceptos de *biopolítica*, *nuda vita*, *comune*, *impero*, son respuestas que la filosofía italiana ha producido frente a la necesidad de pensar categorías nuevas.

De este modo, apoyándonos en las afirmaciones de Gentili, podemos sostener que la importancia del pensamiento italiano contemporáneo reside en repensar la relación entre filosofía y política.

En afinidad con el pensamiento de Gentili, Esposito ya se había manifestado en *Pensiero vivente* acerca de la *differenza italiana* o la *Italian Theory*. Desde nuestra perspectiva, las reflexiones de Esposito sobre este sintagma pueden reconducirse a las consideraciones acerca de la articulación entre filosofía y política. Se trata de «una particular capacidad del pensamiento italiano para situarse en el punto de tensión entre los eventos histórico-políticos extremadamente determinados y las categorías filosóficas de máxima profundidad conceptual. La peculiaridad del pensamiento italiano contemporáneo está precisamente en este inédito desdoblamiento de la mirada –que apunta conjuntamente a la actualidad más ardiente y a los dispositivos de largo y también larguísimo período»¹⁹. Desde esta perspectiva, la *differenza italiana* es un corte transversal en el panorama del pensamiento contemporáneo que lo atraviesa y lo resignifica al mismo tiempo.

En *Pensiero vivente*, Esposito sostiene que para definir con más precisión el pensamiento italiano contemporáneo es necesario partir de otras tradiciones filosóficas y dar cuenta de la dificultad general con la que se enfrentan. Dificultad que, por otro lado, nuestro autor supone que el pensamiento italiano supera. Se trata de la tradición analítica, la teoría crítica y la deconstrucción francesa. Esposito señala que en los tres casos, la cuestión problemática reside en la centralidad que ocupa la esfera del

18 Cfr.: *Ibid.*, 7-9; 153.

19 “Capacità del pensiero italiano di situarsi nel punto di tensione tra eventi storici-politici estremamente determinati e categorie filosofiche della massima profondità concettuale. La peculiarità del pensiero italiano contemporaneo sta precisamente in questo inedito sdoppiamento dello sguardo –puntato insieme sull’attualità più bruciante e su dispositivi di lungo e anche lunghissimo periodo”. Esposito, *Pensiero vivente*, 5-6.

lenguaje. La tradición analítica surge explícitamente como un análisis crítico del lenguaje filosófico; la deconstrucción francesa busca en la escritura la clave para desestructurar las categorías fundantes del saber occidental; la hermenéutica considera que el sujeto es un intérprete que está desde siempre inmerso en una situación lingüística que condiciona todas las prácticas. Como se ve, el lenguaje es el centro de las trayectorias del pensamiento contemporáneo de tradición no italiana. El problema surge –sostiene Esposito– cuando estas filosofías se declaran parciales, es decir, incapaces estructuralmente de formular modelos de racionalidad universal o universalizables. Esta incapacidad empuja a la filosofía a su auto-negación o a una formulación exhausta de sí misma. Los textos significativos en este sentido, todos ellos publicados en 1979, son *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* de F. Lyotard, *Philosophy and the Mirror of Nature* de R. Rorty y *La crisi della ragione* de A. Gargani (comp.). Podríamos sintetizar y sistematizar el tema de estos tres textos sosteniendo que en ellos se encuentra la idea de que la tarea actual de la filosofía es la confutación de sus propias premisas hegemónicas con lo «real» que aparece fuera de su alcance. En otros términos, la filosofía, más que crear sus propios conceptos, debe dedicarse a desmontarlos. De aquí, su tonalidad negativa.

En suma, este es el horizonte de pensamiento en el que surge la *Italian Theory* o la *differenza italiana*, pero lo hace de una manera particular. La filosofía italiana permanece ajena –según Esposito– a la esfera del lenguaje. Es ajena no en tanto que no constituye una línea de investigación filosófica (basta pensar en Dante, Leopardi o Vico). Por el contrario, el lenguaje ocupa un lugar central en el pensamiento italiano, pero es puesto en un horizonte más amplio ya que se lo interroga estructuralmente, en su carácter biológico o de realismo ontológico²⁰. En otros términos, la lingüística en el pensamiento italiano conduce directamente al paradigma de la vida²¹.

El hecho de que la filosofía italiana se articule con la vida justifica la posición de autores como Machiavelli, Leopardi o Vico, que para expresar lo irrepresentable por el lenguaje filosófico recurren a la jerga política, poética o histórica, respectivamente.

De este modo, volviendo a la pregunta inicial, efectivamente consideramos que existe algo así como un «pensamiento italiano», pero no por ello debemos entender que el pensamiento pueda considerarse según los términos de una pertenencia nacional. Por lo tanto, ¿qué se entiende por «filosofía/pensamiento italianos» si no debemos recurrir a las especificaciones nacionales o territoriales? Para responder a esta inquietud, nuestro autor se sirve del concepto de «geofilosofía» desarrollado por Deleuze en *Qu'est-ce la philosophie?* de 1991. Esposito entiende que en la afirmación deleuzeana

20 Cfr. *Ibid.*, 9-12.

21 Cfr. *Ibid.*, 10.

hay una dialéctica entre territorio y tierra, pero de ningún modo se refiere a una situación inmóvil, a una raíz étnica o antropológica. La geofilosofía es una tensión entre dos polos que están en constante movimiento de desterritorialización. Es decir, la dialéctica dinámica entre territorio y tierra rompe los confines territoriales para terminar siendo un movimiento de extroversión hacia el exterior²².

De este modo, sirviéndonos del concepto de geofilosofía deleuzeano señalado por Esposito, podemos referirnos a la *differenza italiana* sin la dificultad de que el sintagma sea comprendido en los términos de un nacionalismo filosófico. Por el contrario, se trata de «una pluralidad sincrónica de lenguajes, paradigmas, estilos de pensamiento no atribuibles a un mismo recorrido, e inclusive provistos de significatividad justamente en razón de su diferencia recíproca»²³.

III.

La filosofía o el pensamiento italiano tampoco pueden entenderse en términos nacionales por un motivo histórico. En efecto, como sabemos, hasta el siglo XIX la tierra italiana no coincide con la nación. Esto es así porque Italia es una tierra fragmentada, dividida a lo largo de los siglos; sus múltiples territorios son dominados por distintas familias o son parte del territorio de otros Estados o caen bajo el poder de la Iglesia. De este modo, la gran filosofía italiana –piénsese en Dante, Machiavelli, Bruno, Campanella, Galileo, Vico, Leopardi, por nombrar solo algunos– no acompaña ni sigue la formación del Estado nacional. Por el contrario, la filosofía italiana precede al Estado en mucho. Por este motivo, el descentramiento o la fragmentación política es, a nuestro juicio, la marca cultural de Italia, aquello que nos permite afirmar que el pensamiento es resistente al poder o, al menos, ha mantenido una relación conflictiva con éste en sus versiones tanto temporal como eclesiástica.

En consecuencia, creemos que hay un pensamiento italiano, pero este no se define en virtud de los rasgos nacionales, sino en virtud de la ausencia de nación. Esta discrasia entre saber y poder nos permite también suponer que hay algo de libertad en el pensamiento italiano moderno que no se encuentra entre los pensadores de otros Estados Nacionales.

Asimismo, por este mismo motivo propusimos pensar los términos «vida» y «política» en términos genealógicos. Si hacemos un repaso muy rápido del pensamiento italiano, podemos encontrar que casi todos los

22 Cfr. *Ibid.*, 15.

23 “Una pluralità sincronica di linguaggi, paradigmi, stili di pensiero non riconducibili a un medesimo percorso, e anzi forniti di significatività appunto in ragione della loro differenza reciproca”, Esposito, *Pensiero vivente*, 17.

autores –desde Bruno hasta Leopardi– encuentran en la sabiduría de los más antiguos las claves de interpretación de su momento histórico. En efecto, basta pensar en «il ritorno ai principii» de Machiavelli.

Pero, ¿qué se entiende por genealogía? ¿Pensar un retorno a los principios implica, de alguna manera, afirmar una mitología del origen, pensar en una identificación con un momento originario al que la historia tendería a volver? Podemos responder rápidamente que no. Entendemos genealogía en el sentido de una actitud que parte del presupuesto de la ausencia estructural de un momento fundacional. De este modo, hablar de «principii» u «origen» significa proponerlos como una fuente energética que se reactiva en cada momento histórico²⁴.

En relación con la «política» debemos remitirnos necesariamente a la importancia de Machiavelli en el pensamiento italiano, porque creemos que es el autor que ha sentado las bases para una conceptualización de la política alejada del pensamiento tradicional de su época y que, por este mismo motivo, nos abre las puertas a una comprensión diferente de la contemporaneidad. En efecto, la «actualidad» de Machiavelli se encuentra en la relación que estableció entre la «política» y la «vida». Contrariamente al pensamiento hobbesiano que buscó romper los lazos con lo animal del hombre, para Machiavelli el aspecto «vital», corpóreo y animal es lo que hace de substrato para el actuar humano. En este sentido, Machiavelli se aleja del modelo político artificial de Hobbes que esconde aquello que es naturalmente conflictivo detrás de la máscara del orden del Estado. Para Machiavelli, lo vital se mantiene siempre de un modo potenciado en el mundo civil. En otros términos, no hay un momento pre-político y uno político (como sucede en Hobbes a partir de la fundación del *Leviathan*), sino que todo es política. En este sentido, la política es la completa realidad entendida como *immanentizzazione dell'antagonismo*. Tal es así que cuando Machiavelli en *Il Principe* se propone seguir «la verità effettuale delle cose» delinea una relación constitutiva entre immanencia y antagonismo.

24 En relación con la filosofía moderna perteneciente a otras tradiciones, como la francesa abierta por Descartes o la inglesa por Hobbes, creemos que la articulación con el «origen» es radicalmente opuesta. En efecto, tanto para Descartes como para Hobbes –uno desde la perspectiva gnoseológica y el otro desde la perspectiva política, respectivamente– la filosofía moderna se define con un gesto de ruptura con aquello que lo precede. Como sabemos, estos dos autores fundamentan el propio discurso en la separación respecto de lo natural o lo común. Tal es así que aquello que permite el surgimiento de un nuevo saber es la construcción de un umbral que ponga al reparo aquello que originariamente resulta ingobernable por la razón. En este sentido, tanto para Descartes como para Hobbes, el remedio está puesto en un nuevo inicio racional y artificial. Por el contrario, el pensamiento italiano no pudo jamás desatar el nudo entre el presente y el pasado. Inclusive, podríamos sostener que esta entera tradición se apoya en el nexo entre antigüedad y actualidad. De allí nuestra propuesta genealógica. Cfr. Giancarlo Mazzacurati, *Il Rinascimento dei moderni. La crisi culturale del XVI secolo e la negazione delle origini* (Bologna: Il Mulino, 1985).

De este modo, a través de la formulación de la *immanentizzazione dell'antagonismo*, ponemos en consideración la idea de que la categoría de «vida» en el pensamiento italiano se ha mantenido en una tensa y constante articulación con el concepto de «política». Para el pensamiento italiano ha sido, y sigue siendo, imposible reflexionar acerca de una política que no refiera a una singularidad viviente. En otros términos, esta tradición goza de la posición de centralidad en la actualidad porque se ha fundamentado desde siempre en un tema que hoy resulta caro al pensamiento internacional que es la relación entre política y vida o, como se da a llamar a partir de la formulación foucaultiana de 1974, la «biopolítica».

IV.

Como respuesta a la convocatoria de este dossier, los nueve autores que siguen a esta introducción han podido dar cuenta de diversas maneras del problema que nos propusimos afrontar.

Hemos elegido como criterio para ordenar los artículos, pero bien podría haber sido cualquier otro, hacer hincapié en la afinidad entre los temas. De este modo, sugerimos la lectura del dossier a partir de tres ejes organizadores. El primero, en torno al pensamiento de Roberto Esposito; el segundo, en relación con el pensamiento de Giorgio Agamben; el tercero, una reflexión sobre los conceptos de «crisis» y «conflicto».

El primer eje temático se abre con el texto «Vida biológica y vida política» de Roberto Esposito. En este ensayo, el autor retoma algunas cuestiones esenciales acerca de la relación entre la vida y la política a partir de los siglos XVII y XIX hasta nuestros días. Abismado en la dicotomía entre «políticas sobre la vida» y «políticas de la vida», Esposito retoma la definición de la *thanatopolítica*, particularmente en la visión del nazismo, y la contrasta con la idea de una biopolítica afirmativa. Como se ve, este texto va más allá de un delicadísimo análisis teórico de los términos y conceptos, para realizar algunas reflexiones críticas sobre nuestro presente y proponer a la biopolítica afirmativa como la tarea de la humanidad futura.

El siguiente artículo de esta sección es «Deriva deleuziana de Roberto Esposito» de Marcelo Antonelli. El autor se propone un trabajo minucioso y exhaustivo sobre la recuperación de algunos conceptos de Deleuze en la producción de Esposito. Se trata de un artículo en el que se subraya la «apropiación» espositiana de los conceptos del francés. En efecto, no es simplemente la denuncia de las distancias o acercamientos de los dos pensadores. En este texto, el autor –especialista en el pensamiento del francés– pone en relieve los desvíos interpretativos de Esposito, pero para hacer pie en la importancia y originalidad con la que éste trabaja. Así, se muestra que el pensamiento de Esposito en los últimos años sigue

efectivamente una deriva cada vez más deleuziana y que esta deriva cumple un rol estratégico en las afirmaciones espositeanas de *terza persona*, *impersonale* y biopolítica afirmativa.

El segundo eje temático se abre con el texto «Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario» de Sandro Chignola. En este artículo, el autor aborda las problemáticas abiertas por Giorgio Agamben en el texto de reciente publicación, *Altissima povertà*. Retomando tanto las definiciones arendtianas como las foucaulteanas, Chignola propone el problema de pensar la política más allá de los conceptos de «soberanía» y de «Ley». Sostiene que el uso franciscano de la Regla monástica permite pensar un acto autoconstituyente que desaplica el derecho. En otros términos, el modelo de la *altissima povertà* franciscana sirve para pensar una acción sin sujeción. La conclusión de este artículo propone un giro inesperado en relación con el desarrollo teórico que lleva adelante el autor. En efecto, más allá de las posibilidades teóricas, Chignola sostiene que estas afirmaciones develan el posicionamiento «central» de Agamben y que en territorios marginales es difícil pensar la vida de los hombres sin la presencia de la Ley y del Estado.

A esta sección dedicada al pensamiento de Giorgio Agamben se suma el artículo «El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben» de Jacopo D'Alonzo. Este trabajo está dedicado a señalar el recorrido agambeniano dedicado al análisis de la relación entre los conceptos de Voz y de Nuda Vida. A partir de la filosofía del lenguaje de Agamben, se propone pensar una posible vía de salida para superar los modelos de la metafísica y los dispositivos biopolíticos.

En la misma línea del «decir» agambeniano, el texto «Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica», Luciano Carniglia analiza las posiciones de Michel Foucault y Giorgio Agamben en relación con la articulación entre el lenguaje y la subjetividad. Efectivamente, Carniglia encuentra algunos puntos de acercamiento y varios de distanciamiento entre el decir *parresiástico* de Foucault en los últimos textos publicados y el decir performativo pensado por Agamben en *Il sacramento del linguaggio*.

El texto de Vinicius Nicastro Honesko, «Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini», establece una articulación entre la propuesta ética de Pasolini y la de Agamben. En efecto, el autor analiza la idea de *ab-joy* presente en el cortometraje *La secuencia de la flor de papel* de Pasolini y el concepto de auto-calumnia presente en *Nudità* de Agamben.

El tercer eje de este dossier está encabezado por el artículo de Dario Gentili, «Italian Theory: Crisis y Conflicto». El autor propone volver al pensamiento radical italiano de los años '60 para establecer una línea que llega hasta nuestros días. A partir de la recuperación del pensamiento radical, pasando por el primer obrerismo hasta las enunciaciones actuales de biopolítica, Gentili propone pensar un dispositivo que mantiene unidas

las categorías de «crisis» y «conflicto». Asimismo, es un texto versado en la reflexión del presente y muy crítico respecto de aquel modelo político que se presenta como dispositivo de la crisis y considera que «no hay alternativas». El autor denuncia que en estas formulaciones se busca neutralizar el conflicto. En efecto, esta neutralización es el axioma neoliberal que tiene como objetivo marginalizar las formas de vida más precarias. La pregunta que queda abierta es si es posible pensar proyectos de subjetivación ajenos al dispositivo de la crisis neoliberal.

En relación con la sospecha de la neutralización del conflicto y de la potencia que el pensamiento de un autor como Averroes tiene en el contexto Occidental, Rodrigo Karmy Bolton en «La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad» expone una tesis a la vez histórica y filosófica. Partiendo de la expulsión del averroísmo de la Universidad de París en 1277, Karmy Bolton arriesga la idea de que desde este acontecimiento histórico en adelante, la modernidad occidental no ha encontrado el modo de darse un pensamiento de lo común. Sin embargo, el autor sostiene que el pensamiento de Averroes está presente en la filosofía contemporánea a la manera de un «retorno fantasmático». Dicho «retorno» interpela nuevamente la articulación entre la vida y la política.

Por último, sumamos al dossier, la reseña al texto de Iván Ávila Gaitán *De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político* realizada por Jannia Gómez González. Este trabajo parte de la distinción aristotélica entre *bíos* y *zoé* puesta nuevamente en el horizonte de los problemas contemporáneos en el año 1995 por Agamben en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. En este texto, Iván Ávila recupera la distinción entre *vida biológica* y *forma de vida* con el fin de poner evidencia y desarticular los dispositivos y las tecnologías modernas que producen dicha separación.

V.

Resulta imposible concluir este artículo introductorio sin dedicar un agradecimiento especial a Roberto Esposito, Sandro Chignola y Dario Gentili por la generosidad con la que inmediatamente respondieron de manera afirmativa a nuestra convocatoria.

Asimismo, es importante agradecer y reconocer el esfuerzo de Antonelli, Karmy Bolton, Carniglia, D'Alonzo, Honesko y Gómez González por sus trabajos dedicados y por la accesibilidad e inmediatez con las que nos respondieron cuando fue necesario.

Quiero agregar que este proyecto nació en el año 2012 gracias a que Ely Orrego Torres, miembro del CAIP, me puso en contacto con los

responsables de la revista. De allí que mi agradecimiento personal hacia ella busque destacar su generosidad y apertura.

Por último, pero no por ello menos importante, agradecer al grupo de trabajo de la Revista Pléyade –entre los que Felipe Torres, Patricio Morales y Fernando Carreño son sólo las caras visibles. Desde que el proyecto de dossier surgió hasta ahora, han sido una compañía invaluable en la labor muchas veces solitaria del intelectual, sumándole la dificultad de trabajar cada cual desde el lado opuesto de la Cordillera de los Andes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Categorie italiane*. Roma-Bari: Laterza. 2010.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris: Les éditions de Minuit (coll. « Critique »). 1991.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi. 1998.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi. 2002.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi. 2004.
- Esposito, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Galli, Carlo. *Perché ancora destra e sinistra*. Roma-Bari: Laterza. 2010.
- Galli, Carlo. *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*. Milano: Mondadori. 2013.
- Gentili, Dario. *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. Bologna: Il Mulino. 2012.
- Mazzacurati, Giancarlo. *Il Rinascimento dei moderni. La crisi culturale del XVI secolo e la negazione delle origini*. Bologna: Il Mulino. 1985.
- Negri, Antonio. "The Italian difference". En *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, compilada por L. Chiesa y A. Toscano. Melbourne: Melbourne Press, 2009.
- Perniola, Mario. "La differenza italiana". *L'erba voglio* 27 [Sett-Ott], dirigida por Elvio Fachinelli y Lea Melandri. 1976.
- Tronti, Mario. "Sinistra", *Laboratorio politico* 3 (1981), 132-147.
- Tronti, Mario. *Operai e capitale*. Roma: Derive Approdi. 2006.
- Virno Paolo e Hardt Michael, a cura di. *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 1997.

VIDA BIOLÓGICA Y VIDA POLÍTICA*

ROBERTO ESPOSITO**

ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE

RESUMEN

El presente artículo gira en torno a la pregunta por la relación entre la vida política y la vida biológica. En efecto, sostiene que desde siempre ha existido una relación entre la política y la vida ya que ninguna sociedad habría podido sobrevivir a sus propios conflictos si no hubiera tenido alguna forma de organización política. Sin embargo, el concepto de biopolítica es datable a partir de los siglos XVIII y XIX porque se entiende que entonces la relación entre vida y política se vio modificada. Este modelo de pensamiento político, del cual la vida es el sujeto, propone pensar la crisis contemporánea desde una perspectiva distinta, aún sin demasiados contornos, pero capaz de abrir nuevas puertas a las generaciones actuales y futuras. Desde esta posición, la 'biopolítica afirmativa' no es una más entre tantas propuestas, sino "el destino y el recurso de la humanidad futura".

PALABRAS CLAVE: Vida, Política, Biopolítica afirmativa.

BIOLOGICAL LIFE AND POLITICAL LIFE

This article focuses on the question about the relationship between politics and biological life. In fact, it claims that there has always been a relationship between politics and life since no society could have survived its own conflicts if it had not had some form of political organization. This model of political thinking, in which life is the subject, proposes to think the contemporary crisis from a different perspective, even without too many contours, but capable of opening new doors to current and future generations. From this position, the 'affirmative biopolitics' is not another one among so many proposals, but "the fate and the resource of future mankind."

KEYWORDS: Life, Politics, affirmative Biopolitics

* Artículo inédito de autor invitado. Traducido del italiano al español por Constanza Serratore. Corrección de la traducción por Valeria Viani.

** Roberto Esposito es Profesor de Filosofía Teórica en el Instituto Italiano di Scienze Umane (SUM). Ha publicado en los últimos años *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002), *Bíos. Biopolítica e filosofia* (2004), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (2007), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (2010) y *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (2013). Muchos de sus textos han sido traducidos a varios idiomas, entre ellos: español, inglés, alemán y japonés.

VIDA BIOLÓGICA Y VIDA POLÍTICA

1. ¿Cuál es la relación entre la vida biológica y la vida política o, más simplemente, entre política y vida? ¿Cuándo estas se pusieron en contacto hasta superponerse, en el inicio de un proceso que parece hoy completamente cumplido? ¿Qué indica, en este sentido, el nombre de ‘biopolítica’ hoy en el centro del interés internacional creciente? Naturalmente una relación entre vida política y vida biológica ha ocurrido siempre; la vida biológica ha constituido desde en todos los tiempos el horizonte de la política, así como la política, en cuanto organización de las relaciones humanas, siempre ha sido necesaria para la conservación y el desarrollo de la vida. Ninguna sociedad hubiera podido sobrevivir a sus propios conflictos o a los ataques del exterior sin alguna forma de organización política. Pero lo que cuenta, para definir el concepto de biopolítica, es que hasta cierto momento, que se puede datar entre el siglo dieciocho y el diecinueve, aquella relación ha sido, por decir de alguna manera, indirecta –es decir, mediada por una serie de filtros, de diafragmas que luego se han roto, determinando una juntura mucho más cercana y vinculante entre política y vida. Como sostiene Foucault –a quien se debe el primer trabajo orgánico sobre el tema–, por un largo tiempo, que implica toda la historia antigua, en particular la griega, la vida política no formaba parte de ningún modo de la esfera biológica, del mismo modo que ésta no involucraba a la otra. Es más, la vida política –dirigida a la participación y al gobierno de la *polis*– estaba caracterizada justamente por su alejamiento e independencia respecto a las cuestiones atinentes a la esfera del sostenimiento y de la reproducción de la vida biológica, reservadas al dominio del *oikos*, al ámbito de la casa y de todas las actividades que le son conexas.

Ha sido Hannah Arendt la que insistió, más que otros, sobre esta diferencia entre el ámbito de la *polis* y el ámbito del *oikos*. Hasta el punto de encontrar en la Modernidad, cuando dichos ámbitos comienzan a acercarse, el inicio de un proceso de despolitización cuyo éxito es la sustitución, o la superposición, de lo social respecto de lo político. Para Arendt, no sólo la política –la participación en el gobierno de la cosa pública a través de la acción y el discurso– debe permanecer libre de las incumbencias que refieren a la vida biológica, sino que para alcanzar el propio ápice con el fin de subvenir a las necesidades materiales de los ciudadanos, debe ocuparse una parte de la población compuesta por esclavos y por aquellos que realizan un trabajo demasiado humilde como para dedicarse a política. En el momento en el que esta distinción entre política y sociedad se rompe –como sucede de hecho en el mundo moderno–, el actuar político tiende a

VITA BIOLOGICA E VITA POLITICA

1. Che rapporto passa tra vita biologica e vita politica o, più semplicemente, tra politica e vita? Quando esse vengono a contatto fin quasi a sovrapporsi, all'inizio di un processo che oggi sembra interamente compiuto? Cosa indica, in questo senso, il nome di 'biopolitica', oggi al centro di un interesse internazionale crescente? Naturalmente una relazione tra politica e vita biologica si è sempre data; la vita biologica ha da sempre costituito l'orizzonte della politica, così come la politica, in quanto organizzazione dei rapporti umani, è sempre stata necessaria alla conservazione e allo sviluppo della vita. Nessuna società avrebbe potuto sopravvivere ai propri conflitti o ad attacchi dall'esterno senza una qualche forma di organizzazione politica. Ma ciò che conta, per definire il concetto di biopolitica, è che fino ad un certo momento, che si può datare tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, quel rapporto è stato, per così dire, indiretto –e cioè mediato da una serie di filtri, di diaframmi che poi si sono rotti, determinando una giuntura assai più stretta e vincolante tra politica e vita. Come sostiene Foucault –cui si deve la prima trattazione organica del tema– per un lungo tratto, che connota l'intera storia antica, in particolare greca, la vita politica non faceva in alcun modo parte della sfera biologica, così come questa non coinvolgeva quella. Anzi la vita politica –rivolta alla partecipazione e al governo della *polis*– era caratterizzata proprio dalla sua lontananza e indipendenza rispetto alle questioni attinenti la sfera del sostentamento e della riproduzione della vita biologica, riservate al dominio dell'*oikos*, all'ambito della casa e a tutte le attività ad essa connesse.

E' stata Hannah Arendt ad insistere, più di altri, su questa differenza tra ambito della *polis* e ambito dell'*oikos*. Al punto di individuare nella Modernità, quando tali ambiti cominciano ad avvicinarsi, l'inizio di un processo di spolticizzazione il cui esito è la sostituzione, o la sovrapposizione, del sociale rispetto al politico. Per Arendt non solo la politica –la partecipazione al governo della cosa pubblica attraverso l'azione ed il discorso– deve restare libera dalle incombenze che riguardano la vita biologica, ma raggiunge il proprio apice quando a sopperire al bisogno materiale dei cittadini è una parte della popolazione composta dagli schiavi e da coloro che fanno un mestiere troppo umile per occuparsi di politica. Nel momento in cui questa distinzione tra politica e società si rompe –come avviene di fatto nel mondo moderno– l'agire politico tende ad

agotarse y confundirse con las otras actividades humanas. Más allá de sus acentos románticos, esta reconstrucción representa efectivamente una cierta organización de las relaciones sociales destinada a durar varios siglos. Es sólo en el inicio de lo que se suele llamar ‘modernidad’ que las cosas comienzan a cambiar cada vez más netamente. Las dos esferas, antes separadas, de la política y de la vida, se aproximan cada vez más una a la otra.

El autor que probablemente marca el giro es Hobbes cuando, al final de las guerras de religión, afirma que el problema fundamental de la política no es el del gobierno de la cosa pública o la distribución del poder –como ocurría en la ciudad antigua–, sino el problema, primario y preliminar, de la conservación de la vida puesta en riesgo por los conflictos potencialmente destructivos. La institución del Estado Leviatán, al que todos transfieren los propios derechos, tiene como primer objetivo el de defender la vida de los súbditos de la muerte hecha posible por la agresividad recíproca de los hombres que compiten para asegurarse los recursos escasos. Pero también el de asegurar a todos una vida aceptable en el plano de las carencias y las necesidades primarias. Con este fin –el fin de la seguridad– los hombres sacrifican lo más precioso que tienen, los propios derechos y los propios poderes, a favor de un Tercero, justamente el Estado, capaz de defenderlos y de dar miedo con sus leyes a cualquiera que intente violarlas. Es, como se dice, un pasaje de paradigma que pone fin a una concepción de la política que ha durado alrededor de dos milenios. Hasta un cierto punto –como expresa Foucault– los hombres vivían y luego practicaban una actividad política, pero a partir de un cierto momento hacen de la vida la puesta en juego de dicha actividad. Por primera vez, la cuestión de la conservación de la vida biológica se instala en el centro de la teoría política y de las prácticas, en una modalidad destinada a marcar todo el pensamiento político sucesivo. Desde ese momento, el léxico de la vida biológica comienza a integrarse de modo cada vez más neto con el de la vida política, condicionándolo profundamente. Es verdad que la metáfora del ‘cuerpo político’ tiene una tradición más lejana, que refiere primer lugar a Platón, pero que con Hobbes, conectada con la metáfora de la máquina, asume un carácter inmunitario –el cuerpo político debe inmunizarse, es decir, protegerse, de los riesgos contenidos en la *communitas*.

2. Para que dicho proceso se delimite en toda su extensión, es necesario esperar dos eventos. Antes que nada, la progresiva transformación del paradigma de la soberanía en el del gobierno –momento en el que las condiciones de vida de la población, su sustento, sus necesidades vitales, comienzan a entrar en los objetivos políticos del poder. Es entonces,

esaurirsi e a confondersi con le altre attività umane. Nonostante gli accenti romantici di questa ricostruzione, essa rappresenta effettivamente una certa organizzazione dei rapporti sociali destinata a durare diversi secoli. E' solo con l'inizio di quella che si suole chiamare 'modernità' che le cose cominciano, sempre più nettamente, a cambiare. Le due sfere, prima separate, della politica e della vita si approssimano sempre più l'una all'altra.

L'autore che probabilmente segna la svolta è Hobbes, allorché, alla fine delle guerre di religione, afferma che il problema fondamentale della politica non è quello del governo della cosa pubblica o quello della distribuzione del potere –come appunto avveniva nella città antica– ma quello, primario e preliminare, della conservazione della vita, messa a rischio da conflitti potenzialmente distruttivi. L'istituzione dello Stato Leviatano, cui tutti trasferiscono i propri diritti, ha come primo obiettivo appunto quello di difendere la vita dei sudditi dalla morte resa possibile dalla aggressività reciproca di uomini che competono per assicurarsi risorse scarse. Ma anche quello di assicurare a tutti una vita accettabile sul piano dei bisogni e delle necessità primarie. A questo fine –il fine della sicurezza– gli uomini sacrificano quanto hanno di più prezioso, i propri diritti e i propri poteri a favore di un Terzo, appunto lo Stato, capace di difenderli e di mettere paura, con le sue leggi, a chiunque intenda violarle. E', come si dice, un passaggio di paradigma, che mette fine ad una concezione della politica durata circa due millenni. Mentre fino a un certo punto –come si esprime Foucault– gli uomini vivevano e poi praticavano un'attività politica, a partire da un certo momento fanno della vita la posta in gioco di tale attività. Per la prima volta la questione della conservazione della vita si installa al centro della teoria, e della pratica, politica in una modalità destinata a segnare l'intero pensiero politico successivo. Da quel momento il lessico della vita biologica comincia ad integrarsi sempre più nettamente con quello della vita politica, condizionandolo profondamente. E' vero che la metafora del 'corpo politico' ha una tradizione assai risalente, che fa capo addirittura a Platone, ma con Hobbes, connessa alla metafora della macchina, essa assume un netto carattere immunitario –il corpo politico deve immunizzarsi, cioè proteggersi, dai rischi contenuti nella *communitas*.

2. Perché tale processo si delinei in tutta la sua estensione, bisogna però aspettare due eventi. Innanzitutto la progressiva trasformazione del paradigma di sovranità in quello di governo –allorché le condizioni di vita della popolazione, il suo sostentamento, i suoi bisogni vitali cominciano ad entrare negli obiettivi politici del potere. E' allora,

a fines del siglo XVIII, que nacen y se desarrollan las políticas urbanas, demográficas, sanitarias, que ya son parte de un horizonte que puede definirse biopolítico. La población deja de ser considerada por el soberano algo a explotar, una riqueza para consumir, y pasa a ser un bien precioso a proteger, una riqueza que debe ser siempre conservada y desarrollada. Todo esto tiene una estrecha relación con lo que Foucault define como 'gubernamentalidad de la vida' –por el llamado poder pastoral, pero relacionado con la práctica católica de la confesión a la razón de Estado, a la organización material de la vida ciudadana, a la higiene pública, a los saberes de 'policía', un término que entonces tenía un significado mucho más amplio del que ha adquirido hoy y que refería a un hacerse a cargo el *bíos* colectivo. Es entonces que nacen y se difunden lo que hoy llamamos 'servicios públicos' –las estructuras sanitarias y hospitalarias, como también las estructuras carcelarias dirigidas, claro, a castigar, pero también a defender a la población de las amenazas o de los posibles contagios respecto de las enfermedades endémicas.

Otro evento crucial, en esta transformación paradigmática de los ordenes conceptuales precedentes, es constituido por el nacimiento, a comienzos del siglo XIX, de aquella disciplina que tomará el nombre de biología. Es entonces que la vida biológica comienza a entrar en el campo de visión de un saber especializado del cual los nombres de Bichat, Cuvier, Lamarck y Darwin son solo los más conocidos. ¿Qué sucede en ese momento? ¿Cómo interviene la biología y qué consecuencias determina en la organización del saber moderno? Se podría responder diciendo que el horizonte de la historia entra en una relación cada vez más estrecha y problemática con el de la naturaleza. La política se sitúa precisamente en el punto de contacto y, habitualmente, de tensión entre historia y naturaleza. El hombre comienza a ser considerado como miembro de una especie y, de este modo, la especie humana entra en contacto con otras especies vivientes. Esto determina un proceso que podríamos definir de desubjetivación, es decir, de modificación y de crisis de la subjetividad política. Aquel individuo que había sido siempre considerado por la filosofía política moderna como un sujeto dotado de razón y provisto de voluntad, comienza a ser percibido como un ser viviente atravesado y, a veces, determinado, por fuerzas irracionales, pasionales, instintivas, que escapan al autocontrol racional porque radican en una capa de la vida biológica subyacente, y sutilmente contrastante, con la vida de relación.

En particular el gran fisiólogo francés Xavier Bichat sostiene que toda vida está compuesta por dos estratos vitales que define como 'vida orgánica' y 'vida animal' –la primera utilizada para las funciones vegetativas

alla fine del XVIII secolo, che nascono e si sviluppano quelle politiche urbane, demografiche, sanitarie che già rientrano in un orizzonte che si può definire biopolitico. La popolazione finisce di essere considerata dal sovrano qualcosa da sfruttare, una risorsa da consumare e diventa un bene prezioso da proteggere, una ricchezza che va sempre meglio conservata e sviluppata. Tutto ciò ha uno stretto rapporto con quanto Foucault definisce 'governamentalizzazione della vita' –dal cosiddetto potere pastorale, legato alla pratica cattolica della confessione, alla ragion di Stato, alla organizzazione materiale della vita cittadina, all'igiene pubblica, ai saperi di 'polizia', un termine che allora aveva un significato molto più ampio di quello che ha acquisito oggi e che riguardava appunto la presa in carico del *bios* collettivo. E' allora che nascono e si diffondono quelli che oggi chiamiamo 'servizi pubblici' –le strutture sanitarie ed ospedaliere, come anche le strutture carcerarie, volte, certo a punire, ma anche a difendere la popolazione dalle minacce, o anche da possibili contagi rispetto a malattie endemiche.

Ma un evento altrettanto cruciale, in questa trasformazione paradigmatica degli assetti concettuali precedenti, è costituito dalla nascita, agli inizi del secolo XIX, di quella disciplina che prenderà il nome di biologia. E' allora che la vita biologica comincia ad entrare nel campo di visuale di un sapere specialistico del quale i nomi di Bichat, Cuvier, Lamarck e Darwin sono solamente i più noti. Cosa accade in quel momento? Come la biologia interviene e che conseguenze determina nell'organizzazione del sapere moderno? Si potrebbe rispondere che l'orizzonte della storia entra in un rapporto sempre più stretto e problematico con quello della natura. La politica si situa precisamente nel punto di contatto, e spesso di tensione, tra storia e natura. L'uomo comincia ad essere considerato come membro di una specie, così come la specie umana entra in contatto con le altre specie viventi. Ciò determina un processo che potremmo definire di desoggettivazione, cioè di modificazione e di crisi della soggettività politica. Quell'individuo che era stato sempre considerato dalla filosofia politica moderna un soggetto dotato di ragione e provvisto di volontà, comincia ad essere percepito come un essere vivente, attraversato e a volte determinato, da forze irrazionali, passionali, istintuali che sfuggono all'autocontrollo razionale perché si radicano in una falda della vita biologica sottostante, e sottilmente collidente, con la vita di relazione.

In particolare il grande fisiologo francese Xavier Bichat sostiene che ogni vita è composta da due strati vitali, che egli definisce 'vita organica' e 'vita animale' –la prima adibita alle funzioni vegetative

(respiración, digestión, circulación de la sangre) y la segunda a las actividades sensorio-motoras e intelectuales. El elemento que caracteriza esta teoría –influyendo no solo el saber biológico, sino también la filosofía sucesiva– es la superioridad de la vida orgánica, o vegetativa, sobre la animal y de relación. Por ejemplo, Bichat observa que inclusive después de la muerte, cuando ya no hay vida de relación, y por lo tanto funciones del cerebro, la vida orgánica y vegetal sigue funcionando por algunas horas o días, de modo que no se detiene el crecimiento de las uñas o de los cabellos. Esto determina una consecuencia precisa en la relación entre vida biológica y actuar político, en una modalidad que comienza a modificar cada vez más profundamente el paradigma moderno de política. La teoría de Bichat de la superioridad, cuantitativa y extensiva, de la vida vegetativa y automática respecto a la de relación, debilita la idea hobbesiana de oposición entre estado político y estado natural. Según la nueva concepción biológica, el estado civil tiene una raíz inextirpable en el estado natural. No nos podemos separar de nosotros mismos, del propio cuerpo y de los mecanismos profundos que lo regulan. Desde el momento en que la voluntad está radicada en la vida vegetativa y gobernada en gran parte por ella, se reduce o declina el presupuesto basilar de la teoría política moderna –es decir, aquella de los sujetos dotados de voluntad racional que libremente se unen en un pacto fundante del orden civil. Si las pasiones están determinadas por empujes instintivos e inconscientes, anclados en la vida orgánica, no es posible orientarlos en conformidad con un propósito racional asumido. La misma idea de contrato social –de la que hablaban, aun de modo diferente, Hobbes y Rousseau– desaparece. Los hombres no son más considerados, o lo son solo en parte, autores de las instituciones que los circundan. No son dueños de su destino, sino que están marcados por los caracteres hereditarios que cada uno toma de quien lo ha generado.

3. Como sostendrán autores influenciados por el vitalismo de Bichat, entre los cuales está Schopenhauer, el carácter profundo del individuo, pero también sujetos colectivos, tiene un fondo natural que no es modificable por la educación o el ambiente externo. La unidad de la vida no se articula más en el dualismo entre alma y cuerpo –al que refería el concepto cristiano de ‘persona’, y, por otras cuestiones, también el sujeto cartesiano– sino en el desnivel biológico entre vida orgánica y vida animal. Lo que ha de ser revocado, de este modo, es el núcleo indiscernible entre voluntad y razón que hasta entonces constituía la esencia del sujeto político. Es dejada de lado la idea de que la parte racional, o espiritual –la que por largo tiempo ha sido llamada ‘alma’– pudiese dominar la parte corpórea en la que está implantada; que haya un punto de mando intelectual por el que gobernar el cuerpo y sus instintos primarios.

(respirazione, digestione, circolazione del sangue) e la seconda alle attività motorio-sensorie ed intellettuali. Ora l'elemento che caratterizza questa teoria –influenzando non solo il sapere biologico, ma anche la filosofia successiva– è la prevalenza della vita organica, o vegetativa, su quella animale e di relazione. Per esempio Bichat osserva che anche dopo la morte, quando viene meno la vita di relazione, e cioè le funzioni del cervello, la vita organica e vegetale continua per qualche ora o giorno a funzionare, così che non si arresta la crescita delle unghie e dei capelli. Ciò determina una precisa conseguenza nel rapporto tra vita biologica ed agire politico, in una modalità che comincia a modificare sempre più profondamente il paradigma moderno di politica. La teoria di Bichat della prevalenza, quantitativa ed estensiva, della vita vegetativa ed automatica rispetto a quella di relazione indebolisce l'idea hobbesiana di opposizione tra stato politico e stato naturale. Secondo la nuova concezione biologica lo stato civile ha una radice inestirpabile nello stato naturale. Non ci si può separare da se stessi, dal proprio corpo e dai meccanismi profondi che lo regolano. Dal momento che la volontà è radicata nella, e governata in larga parte dalla vita vegetativa, viene meno, o s'incrina, il presupposto basilare della teoria politica moderna –vale a dire quella di soggetti dotati di volontà razionale che liberamente si uniscono in un patto fondativo dell'ordine civile. Se le passioni sono determinate da spinte istintive ed inconscie, affondate nella vita organica, non è possibile orientarle in conformità ad un proposito razionalmente assunto. La stessa idea di contratto sociale –di cui parlavano, sia pure diversamente, Hobbes e Rousseau– viene meno. Gli uomini non vengono più considerati, o solo in parte, autori delle istituzioni che li circondano. Non sono più padroni del loro destino, segnato invece dai caratteri ereditari che ciascuno deriva da chi lo ha generato.

3. Come riterranno autori influenzati dal vitalismo di Bichat, tra cui Schopenhauer, il carattere profondo dell'individuo, ma anche di soggetti collettivi, ha un fondo naturale che non è modificabile dalla educazione o dall'ambiente esterno. L'unità della vita non si articola più nel dualismo tra anima e corpo –cui rimandava il concetto cristiano di 'persona', ma, per altri versi anche il soggetto cartesiano– ma nel dislivello biologico tra vita organica e vita animale. Ad essere revocato in causa, in questo modo, è quel nucleo inscindibile tra volontà e ragione che fino ad allora costituiva l'essenza del soggetto politico. Viene meno l'idea che la parte razionale, o spirituale –quella che a lungo è stata chiamata 'anima'– potesse dominare la parte corporea in cui è impiantata. Che vi sia un punto di comando intellettuale da cui governare il corpo e i suoi istinti primari.

Inclusive respecto de la idea de 'democracia', es como si el poder, el *kratos*, no tuviese más como punto de referencia al *demos*, el pueblo, o al conjunto de los individuos, sino al *bíos*, es decir, a las vidas de un organismo exterior a toda connotación jurídico-política, porque está movido por fuerzas naturales incontrollables. Se trata de un proceso de desubjetivación y de despersonalización que a mitad del '800 puede tener éxitos diferentes y no necesariamente regresivos.

En Darwin, en particular, este proceso de biologización permanece aún potencialmente abierto. Éste también deconstruye el léxico humanista, aunque sin extraer consecuencias políticas directas. Claro, aquella idea que la teoría clásica aún definía 'esencia humana' es por él sustituida por una serie de invariantes de tipo biológico, colocadas, aunque con características propias, en el interior de la gran cadena de las especies vivientes. Esto no significa que Darwin reduzca el comportamiento humano a simple reflejo de sus componentes orgánicas o contraponga la naturaleza a la historia. Al contrario, las unifica según una idea de historia natural que ve la naturaleza humana modificarse de manera casual, en base a una serie de desvíos normativos no predefinidos anticipadamente, sino producidos de manera imprevisible. Es justamente en base a estos que actúa el mecanismo de selección natural –como éxito no de un destino teleológico prefijado, sino de la confrontación o del choque entre tipologías biológicas diversas que buscan afirmarse recíprocamente.

En este punto, tanto la tradición filosófico-política clásica como la moderna, son radicalmente discutidas. Aquella vida biológica, que había constituido solamente el fondo para una acción política libre de asumir la dirección querida por un sujeto aún dueño de sí, penetra cada vez más profundamente en el centro de la escena política condicionándola radicalmente. Hemos visto que la teoría de Darwin, con quien generalmente se da comienzo a todo este proceso, es situada en el final de un recorrido comenzado varias decenas de años antes y coincidente con la historia de la biología. Después de éste, la biologización de la política, o la politización de la vida biológica, se abre en dos direcciones diferentes, una de las cuales carga los elementos inquietantes de carácter determinístico. Ésta es la que podemos llamar 'biopolítica' negativa, a la que se puede contraponer una 'biopolítica' afirmativa. ¿Qué se debe entender por 'biopolítica negativa'? En su origen hay un desplazamiento conceptual y un uso instrumental del darwinismo en una dirección diferente de la que emprendió Darwin. Ya Spencer señalaba un primer pasaje que introduce un claro elemento jerárquico y excluyente en aquello que Darwin aún consideraba un proceso abierto. Con éste, la selección natural se vuelve una lucha por la existencia en la que logran sobrevivir solo las especies más fuertes o, como expresa el

Anche rispetto all'idea di 'democrazia', è come se il potere, il *kratos*, non avesse più come punto di riferimento il *demos*, il popolo, o l'insieme degli individui, ma il *bios*, vale a dire le vita di un organismo esteriore ad ogni connotazione giuridico-politica perché mosso da forze naturali incontrollabili. Si tratta di un processo di desoggettivazione e di depersonalizzazione che a metà '800 può avere ancora esiti diversi e non necessariamente regressivi.

In Darwin, in particolare, questo processo di biologizzazione resta ancora potenzialmente aperto. Anche egli decostruisce il lessico umanistico, ma senza trarne conseguenze politiche dirette. Certo, quella che la teoria classica ancora definiva 'essenza umana' è con lui sostituita da una serie di invarianti di tipo biologico, collocate, sia pure con caratteristiche proprie, all'interno della grande catena delle specie viventi. Ciò non significa che Darwin riduca il comportamento umano a semplice riflesso delle sue componenti organiche o contrapponga la natura alla storia. Al contrario egli le unifica secondo un'idea di storia naturale che vede la natura umana modificarsi in maniera casuale, in base ad una serie di scarti normativi non predefiniti in anticipo, ma prodotti in maniera imprevedibile. E' proprio in base ad essi che agisce il meccanismo di selezione naturale –come esito non di un destino teleologico prefissato, ma del confronto e dello scontro tra tipologie biologiche diverse che cercano di affermarsi reciprocamente.

A questo punto sia la tradizione filosofico-politico classica che quella moderna appaiono radicalmente contestate. Quella vita biologica che aveva costituito non più dello sfondo per un'azione politica libera di assumere la direzione voluta da un soggetto ancora padrone di sé penetra sempre più profondamente al centro della scena politica condizionandola radicalmente. Abbiamo visto come la teoria di Darwin, da cui generalmente si fa iniziare questo processo, vada situata alla fine di un percorso cominciato diversi decenni prima e coincidente con la storia della biologia. Dopo di lui la biologizzazione della politica, o la politicizzazione della vita biologica, si divarica in due direzioni differenti, una delle quali carica di elementi inquietanti di carattere deterministico. E' quella che possiamo chiamare 'biopolitica' negativa, cui si può contrapporre una 'biopolitica' affermativa'. Cosa si deve intendere per 'biopolitica negativa'? Alla sua origine vi è uno spostamento concettuale ed un uso strumentale del darwinismo in una direzione diversa da quella intrapresa da Darwin. Già Spencer segna un primo passaggio che immette un chiaro elemento gerarchico ed escludente in quello che Darwin considerava ancora un processo aperto. Con lui la selezione naturale diventa una lotta per l'esistenza in cui riescono a sopravvivere solo le specie più forti o, come egli si esprime,

autor, más aptas. Faltará poco para que esta teoría de la superioridad de algunas especies sobre otras, incorporada en el interior del género humano, asuma un carácter racial.

Para Gobinau, por ejemplo, autor de un famoso libro sobre la desigualdad de las razas humanas, la fuerza distinta de los pueblos no está determinada por su organización política, y tampoco por las circunstancias ambientales o climáticas, como entonces pensaba Montesquieu, sino por su constitución biológica interna. La historia para este autor importaba mucho menos que la naturaleza, es más, esta misma estaba naturalizada. En base a estas perspectivas, la política no es más, como lo había sido por al menos dos siglos, la expresión de la libre voluntad de personas dotadas de derechos subjetivos y, en cuanto tales, árbitros del propio destino, sino simple resultado de la transmisión hereditaria de caracteres naturales distribuidos de diferente modo en las muchas tipologías de hombres. Desde este momento, se abre la posibilidad, y también la necesidad lógica, de que la identidad del sujeto político resulte ser aplastada contra el desnudo dato biológico-racial. Ya aquí, aquella que hemos llamado biopolítica, comienza a invertirse en una suerte de zoopolítica –ahora en contraste no solo con la concepción filosófica moderna, sino también con el paradigma darwiniano. La cadena continua de las razas humanas –de las más fuertes a las más débiles– es interrumpida por la introducción en su interior del referente animal. Ya a comienzos del siglo veinte, no sólo en Alemania, al menos a lo largo de ciertas trayectorias de pensamiento, a los hombres considerados ‘inferiores’ se los acercaba más a los animales que a los hombres ‘superiores’. La categoría de humanidad, más que un todo homogéneo, aparece cortada en dos zonas distintas y separadas por la fractura constituida por la animalidad.

El éxito jerárquico y excluyente de dicha biologización de la política es evidente. Algunos pueblos de sangre pura están destinados a dominar a los de sangre impura, que no pueden rebelarse a una subordinación radicada en su propio sustrato biológico. No solo eso, sino que –como ha sido inmediatamente teorizado por los ideólogos nazis– las razas superiores están autorizadas a bloquear la contaminación degenerativa que nace del contacto con las inferiores, deportándolas o eliminándolas. En este punto, aquella que para Darwin era todavía una selección natural, se vuelve una selección artificial dirigida a impedir toda mezcla de sangre y a recuperar la tipología racial originaria. Aquello que los antropólogos del régimen se proponen es el loco intento de recrear la naturaleza a través de procedimientos artificiales –de re-naturalizar artificialmente la naturaleza eliminando los organismos degenerados o destinados a la degeneración. Así, aquella que hemos definido biopolítica se invierte en una forma

più adatte. Basterà poco perché questa teorizzata superiorità di alcune specie sulle altre, trasposta all'interno del genere umano, assuma un carattere razziale.

Per Gobineau, ad esempio, autore di un famoso libro sull'ineguaglianza delle razze umane, la diversa forza dei vari popoli non è determinata dalla loro organizzazione politica, e neanche da circostanze ambientali o climatiche, come ancora pensava Montesquieu, ma dalla loro costituzione biologica interna. La storia per lui contava assai meno della natura e anzi era essa stessa naturalizzata. In base a tali prospettive ormai la politica non è più, come era stata per almeno due secoli, l'espressione della libera volontà di persone dotate di diritti soggettivi, in quanto tali arbitri del proprio destino, ma il semplice risultato della trasmissione ereditaria di caratteri naturali diversamente distribuiti nelle varie tipologie di uomini. Da questo momento si apre la possibilità, e anche la necessità logica, che l'identità del soggetto politico venga sempre più schiacciata sul nudo dato biologico-razziale. Già qui quella che abbiamo chiamato biopolitica comincia a rovesciarsi in un sorta di zoopolitica –ormai in contrasto non solo con la concezione filosofica moderna, ma anche con il paradigma darwiniano. La catena continua delle razze umane –dalle più forti alle più deboli– viene interrotta dall'immissione al suo interno del referente animale. Già all'inizio del secolo ventesimo, non solo in Germania, almeno lungo certe traiettorie di pensiero, gli uomini cosiddetti 'inferiori' vengono avvicinati più agli animali che agli uomini 'superiori'. La categoria di umanità, piuttosto che un tutto omogeneo, appare tagliata in due zone distinte e separate dalla frattura costituita dall'animalità.

L'esito gerarchico ed escludente di tale biologizzazione della politica è evidente. Alcuni popoli di sangue puro sono destinati a dominare quelli di sangue impuro, che non possono ribellarsi ad una subalternità radicata nel loro sostrato biologico. Non solo, ma –come presto teorizzato dagli ideologi nazisti– le razze superiori sono autorizzate a bloccare la loro contaminazione degenerativa che nasce dal contatto con quelle inferiori, deportandole o anche eliminandole. A questo punto quella che per Darwin era ancora una selezione naturale diventa una selezione artificiale volta a impedire ogni mescolanza di sangue e al recupero della tipologia razziale originaria. Quello che gli antropologi di regime si propongono è il folle intento di ricreare la natura attraverso procedure artificiali –di rinaturalizzare artificialmente la natura eliminando gli organismi degenerati o destinati alla degenerazione. In questo modo quella che abbiamo definito biopolitica si rovescia in una forma

abierta de thanatopolítica. La humanidad se vuelve el terreno operativo de una separación violenta entre dos formas de vida radicalmente contrapuestas y destinadas una al mejoramiento de la otra a través de su esclavitud o muerte. La vida misma es dividida entre una vida superior, y tendencialmente inmortal, y una inferior al punto de no merecer ser vivida. Los autores (Binding y Hoche) de un famoso ensayo, escrito en los años inmediatamente precedentes a la toma del poder por parte de Hitler, sobre la vida ‘no digna de ser vivida’, llegan a argumentar que sería inhumano aplicar el mismo tratamiento a tipos de hombres esencialmente, porque biológicamente, diferentes.

En este punto, aquel saber de la vida nacido a comienzos del siglo diecinueve, y puesto en relación con el saber político en los decenios sucesivos, se vuelve una letal máquina de muerte. La muerte se instala en el centro de la vida política y la determina. En el origen de dicho deslizamiento catastrófico está la sustitución de la raza por el cuerpo viviente y de la sangre por aquello que por largo tiempo se ha llamado ‘alma’. El cuerpo se vuelve al mismo tiempo el único sujeto y el único objeto de una política identificada con la medicina y, aún más, con la cirugía racial, utilizada para extirpar del gran cuerpo del pueblo alemán su parte infectada. No es casual que en los manuales alemanes de los años treinta, Hitler sea definido como el ‘gran médico’. No puede escapar la radical ruptura de esta concepción respecto al léxico político moderno. Sabemos cuán relevante ha sido la máquina para el genocidio. Los médicos operaban la selección de los prisioneros, mandando a la muerte a la mayoría, activaban directamente dispositivos homicidas y trataban los cadáveres de las víctimas. Traducir la política en términos médicos, o asignar a la medicina una finalidad política, aún más, thanatopolítica, quería decir quemar las naves en relación con la tradición occidental, alcanzando un punto de no retorno. Al final de este recorrido, está el genocidio. En éste, la defensa de la vida de un pueblo particular, imaginado como superior, y la producción de muerte para los otros, alcanzan un nivel de absoluta identificación.

Llama la atención el carácter autoinmunitario –en el sentido de un sistema inmunitario que se retuerce contra sí mismo– de este proceso de destrucción de masa. Hemos visto que en el origen del punto de inflexión de la biopolítica hobbesiana, la política moderna incorporaba una fuerte tendencia inmunitaria –una tendencia autodefensiva y autoprotectora contra las amenazas externas. Ahora, con el transcurrir del tiempo, este elemento inmunitario se vuelve cada vez más fuerte, hasta asumir un carácter autoinmunitario. Se sabe que se llama enfermedades autoinmunes a aquellas en las que el sistema inmunitario de nuestro cuerpo se fortalece al punto de golpear contra sí mismo hasta destruir el propio cuerpo al que

di conclamata tanatopolitica. L'umanità diventa il terreno operativo di una separazione violenta tra due forme di vita radicalmente contrapposte e destinate l'una al miglioramento dell'altra attraverso la sua schiavitù o morte. La vita stessa viene divisa tra una vita superiore, e tendenzialmente immortale, ed una inferiore al punto di non meritare di essere vissuta: Gli autori (Binding e Hoche) di un famoso saggio, scritto negli anni immediatamente precedenti la presa del potere da parte di Hitler, sulla vita 'non degna di essere vissuta' arrivano ad argomentare che sarebbe disumano applicare lo stesso trattamento a tipi di uomini essenzialmente, perché biologicamente, diversi.

A questo punto quel sapere della vita nato all'inizio del secolo diciannovesimo, ed entrato in rapporto con il sapere politico nei decenni successivi, diventa una micidiale macchina di morte. La morte si installa al centro della vita politica e la determina. All'origine di tale scivolamento catastrofico è la sostituzione della razza al corpo vivente e del sangue a quella che era stata a lungo chiamata 'anima'. Il corpo diventa allo stesso tempo l'unico soggetto e l'unico oggetto di una politica ormai identificata con la medicina e anzi con la chirurgia razziale, adoperata per estirpare dal grande corpo del popolo tedesco la sua parte infetta. Non a caso nei manuali tedeschi degli anni Trenta Hitler era definito il "grande medico". Non può sfuggire la radicale rottura di questa concezione rispetto al lessico politico moderno. Sappiamo quanto sia stato rilevante nella macchina del genocidio. I medici operavano la selezione dei prigionieri, mandandone a morte la maggior parte, attivavano direttamente dispositivi omicidi e trattavano i cadaveri delle vittime. Tradurre la politica in termini medici, o assegnare alla medicina una finalità politica, e anzi tanatopolitica, voleva dire tagliarsi tutti i ponti alle spalle con la tradizione politica occidentale, raggiungendo un punto di non ritorno. Alla fine di questo percorso vi è il genocidio. In esso difesa della vita di un singolo popolo, immaginato superiore, e produzione di morte per gli altri, toccano un livello di assoluta identificazione.

Colpisce il carattere autoimmunitario –nel senso di un sistema immunitario che si ritorce contro se stesso– di questo processo di distruzione di massa. Abbiamo visto come all'origine della svolta biopolitica hobbesiana la politica moderna incorporasse una forte spinta immunitaria –una tendenza autodifensiva ed autoprotettiva contro le minacce esterne. Ora, nel corso del tempo, questo elemento immunitario diventa sempre più forte, fino ad assumere un carattere autoimmunitario. Sapete che si chiamano malattie autoimmuni quelle in cui il sistema immunitario del nostro corpo diventa tanto forte da battere contro se stesso, fino a distruggere lo stesso corpo che

debería proteger. La enfermedad que los nazistas querían eliminar era la muerte potencial de la propia raza. Era ésta la posibilidad que ellos querían matar en el cuerpo de una raza declarada inferior, y más, como decían, de una no raza. Ellos no percibían su acción como un homicidio porque consideraban que esa raza ya estaba muerta. Pretendían restablecer los derechos de la vida dando muerte a una vida degenerada y, por lo tanto, ya prometida a la muerte. La catástrofe de la segunda guerra mundial fue el éxito de esta locura homicida.

4. El fin del nazismo no marca el fin de la biopolítica, que está todavía delante de nosotros. Todas –o casi– las cuestiones con las que nos enfrentamos, de la salud, del ambiente, de la inmigración, tienen que ver con esto. Al punto que la referencia a la vida biológica se ha vuelto el elemento de legitimación de todo tipo de política. Hoy una política que no se relacionara con la vida perecería abstracta y alejada de nosotros, perdería todo interés. En el volumen que le he dedicado a la biopolítica, *Bíos*, como en otras intervenciones sucesivas, he intentado pensar algo como una ‘biopolítica afirmativa’ –entendiendo con esta expresión no una forma de poder *sobre la* vida sino de poder *de la* vida –a partir del revés de las prácticas thanatopolíticas. Pero esto –este modo de definición por contraste– no puede alcanzar. Se trata de imaginar –visto que es difícil describir aquello que aún no se ve en el horizonte– prácticas políticas externas tanto al paradigma moderno, centrado en las categorías de soberanía y de individuo, como al de la deriva thanatopolítica que acabamos de mencionar. Todo está en el interior de las dinámicas globales que parecen haber unificado el destino del planeta en un único cuerpo viviente, del que no es posible salvar una parte sin dañar a otra, como se lo ha intentado hacer por mucho tiempo.

La actual crisis económica es ella misma la prueba de cómo hoy los lenguajes de la política, el derecho, la economía y la técnica forman un conjunto único que no es posible examinar a través de los comportamientos estancos. Nada más que ésta, una crisis de proporciones gigantescas que sujeta la vida de cientos de millones de personas, tiene su propio origen en las elecciones políticas realizadas por las clases dirigentes occidentales en los últimos treinta años. Imaginar que esta pueda tener una resolución solamente técnica o financiera es una pía ilusión. Aquello que aparece con claridad es que problemas aparentemente separados, como los de la vida y del trabajo, de la salud y del ambiente, deben ser enfrentados en su complejidad y relación. Aquello que sucede en las forestas amazónicas influye en la vida de los pueblos asiáticos y europeos del mismo modo en que la crisis del dólar provoca consecuencias inmediatas en las bolsas europeas. El desmontaje del welfare –es decir, de la última biopolítica

dovrebbe proteggere. La malattia che i nazisti volevano eliminare era la morte potenziale della propria razza. Era questa possibilità che essi volevano uccidere nel corpo di una razza dichiarata inferiore, e anzi, come dicevano, di una non razza. Essi non percepivano la loro azione come un omicidio perché consideravano tale razza già morta. Ritenevano di ristabilire i diritti della vita dando la morte ad una vita degenerata e dunque già promessa alla morte. La catastrofe della seconda guerra mondiale fu l'esito di questa follia omicida.

4. La fine del nazismo non segna la fine della biopolitica, che è ancora davanti a noi. Tutte –o quasi le questioni che ci troviamo di fronte, della sanità, dell'ambiente, dell'immigrazione, hanno a che fare con essa. Al punto che il riferimento alla vita biologica è diventato l'elemento di legittimazione di ogni tipo di politica. Oggi una politica che non si rapportasse alla vita apparirebbe astratta e lontana da noi, perderebbe ogni interesse. Nel volume che ho dedicato alla biopolitica, *Bios*, come in altri interventi successivi, ho cercato di pensare qualcosa come una 'biopolitica affermativa' –intendendo con questa espressione non una forma di potere sulla vita ma di potere della vita– a partire dal rovescio delle pratiche tanatopolitiche. Ma ciò –questo metodo di definizione per contrasto– non può bastare. Si tratta di immaginare –visto che è difficile descrivere ciò che ancora non si vede all'orizzonte– pratiche politiche esterne sia al paradigma moderno, imperniato intorno alle categorie di sovranità e di individuo, sia alla deriva tanatopolitica che abbiamo appena richiamato. Il tutto all'interno di dinamiche globali che sembrano aver unificato il destino del pianeta in un unico corpo vivente, di cui non è più possibile salvare una parte a danno dell'altra, come si è a lungo tentato di fare.

L'attuale crisi economica è essa stessa la riprova di come oggi i linguaggi della politica, del diritto, dell'economia e della tecnica formino un insieme unico che non è possibile esaminare per comportamenti stagni. Nulla più di essa, di una crisi di proporzioni gigantesche che attanaglia la vita di centinaia di milioni di persone, ha la propria origine nelle scelte politiche fatte dalle classi dirigenti occidentali nell'ultimo trentennio. Immaginare che essa possa avere una risoluzione soltanto tecnica o finanziaria è una pia illusione. Ciò che appare chiaro è che problemi apparentemente separati, come quelli della vita e del lavoro, della salute e dell'ambiente, vanno affrontati nella loro complessità e nel loro rapporto. Quello che accade nella foresta amazzonica influisce sulla vita dei popoli asiatici ed europei allo stesso modo in cui la crisi del dollaro provoca conseguenze immediate sulle borse europee. Lo smontaggio del welfare –vale a dire dell'ultima biopolitica

afirmativa producida en Europa dirigida al sostenimiento de la expansión de la vida más débil– marca una línea de separación respecto de la cual las políticas contemporáneas están obligadas a medirse. Así como la desocupación y la recesión tienen un reflejo inmediato en la calidad y también en la cantidad de la vida en franjas cada vez más extendidas de la población mundial.

Frente a un acontecimiento de semejante portada, la alternativa está entre quien piensa que la crisis puede ser resuelta en el interior del mismo modelo de desarrollo y quien, por otro lado, piensa en un modelo distinto, todavía poco claro en sus contornos, pero capaz de abrir nuevas perspectivas a las generaciones actuales y a las futuras, sin abandonar los naufragios del desarrollo –los condenados de la tierra y el mar– a su destino. Hoy el mundo o se salva todo junto o perece todo junto. En este caso, la biopolítica –aquel nudo que a comienzos de la edad moderna se había cerrado entre la vida biológica y la política –no es solo una opción entre otras, sino al mismo tiempo el destino y el recurso de la humanidad futura. Ciertamente, no podemos retroceder antes que ella. La biopolítica es el horizonte de nuestro tiempo. Se trata de darle contenidos nuevos respecto a aquellos que le han sido dados en los últimos dos siglos. ¿Estaremos en condiciones de hacerlo? De esto dependerá el destino de las nuevas generaciones.

affermativa prodotta in Europa volta al sostegno e all'espansione della vita più debole– segna una linea di discriminare rispetto alla quale le politiche contemporanee sono tutte costrette a misurarsi. Così come la disoccupazione e la recessione hanno un riflesso immediato sulla qualità e anche sulla quantità della vita in fasce sempre più estese della popolazione mondiale.

Di fronte ad un evento di tale portata l'alternativa è quella tra chi pensa che la crisi possa essere risolta all'interno dello stesso modello di sviluppo e chi, invece, pensa ad un modello diverso, ancora poco chiaro nei suoi contorni, ma capace di aprire nuove prospettive alle generazioni attuali e a quelle future, senza abbandonare i naufraghi dello sviluppo –i dannati della terra e del mare– al loro destino. Oggi il mondo o si salva tutto insieme o perisce tutto insieme. In questo caso la biopolitica –quel nodo che all'inizio dell'età moderna si è stretto tra vita biologica e vita politica– non è solo un'opzione tra le tante, ma insieme il destino e la risorsa dell'umanità futura. Certo non possiamo regredire prima di essa. La biopolitica è l'orizzonte del nostro tempo. Si tratta di darle contenuti nuovi rispetto a quelli che le sono stati dati negli ultimi due secoli. Saremo in grado di farlo? Da ciò dipenderà il destino delle nuove generazioni.

LA DERIVA DELEUZIANA DE ROBERTO ESPOSITO*

MARCELO ANTONELLI**

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

R E S U M E N

En este trabajo abordamos los conceptos de Gilles Deleuze presentes en la obra de Roberto Esposito. Tras décadas en las que el pensamiento del francés había sido poco estudiado o bien criticado por la filosofía italiana, la irrupción del paradigma biopolítico le otorgó un nuevo protagonismo a causa de su lectura de Foucault. La interpretación de Toni Negri del biopoder a través de la óptica de la sociedad de control, así como la elaboración de una biopolítica afirmativa por parte de Esposito, constituyen ejemplos de ello. Ahora bien, Esposito ha recurrido a la obra deleuziana cada vez más en sus producciones posteriores a *Bíos*, a propósito de temas diversos: en *Terza Persona* se apoya en su concepción del acontecimiento a fin de fundamentar su filosofía de lo impersonal, mientras que en *Due* emplea la idea de “plano de inmanencia” para desconstruir la máquina teológico-política. Nuestro objetivo es analizar el uso espositiano de los conceptos deleuzianos en estos textos, donde vincula perspectivas del francés con problemáticas diferentes a las de los textos de origen. Esposito lleva a cabo de esta manera, antes que una lectura exegética de Deleuze, un empleo novedoso de sus nociones que le permite reformular los problemas planteados.

PALABRAS CLAVE: Esposito, Deleuze, vida, biopolítica, impersonal, inmanencia.

ROBERTO ESPOSITO' S DELEUZIAN TREND

This work tackles Gilles Deleuze's concepts present in Roberto Esposito's writings. After decades of being ostracized, overlooked or even criticized by the Italian Philosophy,

* Artículo recibido el 16 de septiembre y aceptado el 24 de octubre de 2013

** Marcelo Antonelli es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de París 8 (Francia). Actualmente trabaja como Profesor Adjunto regular en la Universidad Pedagógica de Buenos Aires (Argentina), se desempeña como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y codirige un proyecto de investigación sobre biopolítica en la Universidad de San Martín. Se especializa en la filosofía francesa del siglo XX, en particular en la obra de Gilles Deleuze. Sus publicaciones más recientes son “El capitalismo según Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, *Cuadernos de filosofía* n° 57, Revista del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2013, Argentina; “Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y Francois Jullien”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n° 19: julio-diciembre, 2013, Colombia; “Perspectivas sobre la biopolítica en la obra de Gilles Deleuze”, *Revista Pensamiento Político* n° 3, 2012, Chile; “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 47, julio-diciembre, España, 2012. E-mail: antonelli.ms@gmail.com

the French's thought gained brand new protagonism with the birth of the Biopolitical paradigm, due to his understanding of Foucault. Toni Negri's interpretation of Biopower from the society of control's point of view, as well as Esposito's elaboration of affirmative Biopolitics constitute clear examples. Esposito has increasingly resorted to Deleuze's work for his subsequent productions to *Bios* on several matters: in *Terza Persona* he relies on his conception of event so as to support his philosophy of the impersonal; whereas in *Due* he brings into play the idea of "plane of immanence" to deconstruct the theological-political machine. Our aim is to analyze Esposito's use of Deleuze's concepts in his texts, in which he intertwines the French's perspective with a different problematic present in the original texts. Thus, Esposito performs a fresh usage of his notions, which enables him to reformulate the addressed matters.

KEY WORDS: Esposito, Deleuze, life, biopolitics, impersonal, immanence

I. INTRODUCCIÓN: DELEUZE EN LA FILOSOFÍA ITALIANA CONTEMPORÁNEA

La importancia de Deleuze en la filosofía italiana contemporánea ha crecido con el predominio de la orientación biopolítica, a partir de mediados de los años noventa.¹ En las décadas anteriores, la obra deleuziana no había sido frecuentada por las líneas gramsciana y marxista de los años sesenta (Della Volpe), ni por el primer operaísmo (Tronti) –lo cual se debía a razones temáticas y cronológicas²–, y había sido criticada por los autores heideggerianos (Cacciari, Vattimo). Así, en los años setenta, Cacciari atacó la concepción deleuziana del deseo vertida en *L'Anti-Cedipe*, a la cual asociaba las tesis foucaulteanas sobre el poder³; de igual modo, Vattimo tomó distancia de la lectura deleuziana de Nietzsche en varios ensayos sobre el alemán⁴. Más tarde, en los años ochenta, se instaló una alternativa en el pensamiento italiano sobre la crisis de lo político y de la

1 El inicio de la "corriente biopolítica" italiana puede situarse en 1995, con la publicación del primer tomo de *Homo sacer* de Giorgio Agamben. En rigor, en dicho texto hay apenas una alusión a Deleuze a propósito de la idea de soberanía. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995), §1.1, 1.2. [Las traducciones son nuestras en todos los casos].

2 Véase Dario Gentili, *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolítica* (Bologna: Il Mulino, 2012), 21ss. Las "obras mayores" del francés, *Différence et répétition* y *Logique du sens*, datan de 1968 y 1969. Antes de estos libros, Deleuze había publicado su tesis sobre Hume en 1953, su libro sobre Nietzsche en 1962, sobre Kant en 1963, sobre Proust en 1964, sobre el bergsonismo en 1966 y sobre Schacher-Masoch en 1967. A excepción de su interpretación de Nietzsche, los otros textos no tuvieron un impacto sustantivo en la escena intelectual italiana.

3 Véase Massimo Cacciari, "«Razionalita» e «Irrazionalita» nella Critica del Politico in Deleuze e Foucault", *Aut-Aut* 161, Milan (1977).

4 Véase Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 63, 211, 290-291, 294-295; también "Introduzione", en Deleuze, Gilles, *Nietzsche e la filosofia* (Firenze: Colportage, 1978); "Nietzsche e l'al di là del soggetto", en Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (Milano: Feltrinelli, 1981). Según Negri, el "pensamiento débil" tradujo a Foucault y a Deleuze como "presentadores del espectáculo" [*game-show hostesses*] y los puso a circular en las páginas culturales de los así denominados "diarios izquierdistas", en particular

modernidad: de un lado, el pensamiento negativo (Cacciari, Tronti) asumía la crisis como dimensión originaria de lo político a partir de una relectura de los autores de la “revolución conservadora” (Carl Schmitt, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein); del otro lado, una línea diferente partía de la extinción del sujeto (al cual el pensamiento negativo aún le concedía cierta representatividad) y abrevaba en los autores franceses (en especial, Foucault y Deleuze), quienes concebían la crisis del sujeto político moderno como una manera de resistir a la pretensión de imponerle una forma soberana⁵. En suma, hasta hace dos décadas las referencias a Deleuze fueron escasas y, con excepción de la vertiente recién aludida, predominantemente negativas.

Esta situación se modificó con la irrupción del debate biopolítico, que implicó la instauración de la semántica de la *vida* en lugar de la semántica de la *subjetividad*⁶. Diversos autores (Agamben, Negri, Esposito) confluyeron en la problemática del biopoder. En este nuevo mapa de lecturas y reflexiones, la relaboración de temas y conceptos de Foucault fue acompañada, en particular en los casos de Negri y de Esposito⁷, por la apelación a ciertos motivos deleuzianos, especialmente a su interpretación de Foucault. Dicho de otro modo, la reactivación de la biopolítica foucaultiana fue *mediada* por la interpretación vitalista de Deleuze⁸. Esta matriz de lectura está en la base de la distinción trazada por Negri entre el *biopoder*, definido como un poder trascendente a la vida que toma a ésta como un objeto, y la

La Repubblica. Cf. Antonio Negri, “The Italian Difference”, *The Italian difference. Between nihilism and Biopolitics*, editado por Lorenzo Chiesa y Albaerto Toscano, Melbourne, Re.press (2009): 14. Para un enfoque crítico del artículo de Negri, véase Aldo Rovatti, « Foucault docet », *The Italian difference*, 25-29.

⁵ Cf. Roberto Esposito y Roberto Ciccarelli, “La política al presente”, *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (Milano – Udine: Mimesis, 2008), 16. Negri sostiene que existen parentescos, pero no filiaciones, entre las concepciones post-estructuralistas francesas y ciertas líneas de la teoría italiana que giran en torno al “proletariado subversivo” y a la “diferencia femenina”. Cf. Negri, “The Italian difference”, 19-20.

⁶ Cf. Roberto Esposito, *Pensiero viviente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 251. Esposito comenta la nueva situación de la filosofía italiana en “La differenza italiana”. Según su perspectiva, existía una zona común a diversas tradiciones de la filosofía italiana, tanto la analítica como la hermenéutica y la deconstructivista, que consistía en el “primado del lenguaje”. La especificidad de la situación actual residiría en una “nueva dirección” del pensamiento que inscribe al lenguaje en un horizonte más amplio, ya sea caracterizado por un “realismo ontológico”, ya sea en un sentido biológico, ligado al paradigma de la vida. Cf. *Ibid.*, 7-10.

⁷ Si bien Deleuze no ha tenido un influjo notorio en las elaboraciones biopolíticas de Agamben, su último texto dio lugar a un artículo del italiano que ha renovado los estudios sobre la noción de vida en la filosofía contemporánea y que enlaza con sus preocupaciones por la biopolítica. Cf. Giorgio Agamben, “L’immanence absolue”, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, ed. Eric Alliez, Synthélabo, Paris (1998): 165-188.

⁸ De acuerdo con Deleuze, la vida escapa a cualquier diagrama de poder, la resistencia al poder descansa en la vida comprendida como la fuerza del afuera y se funda en el poder inmanente a la vida misma. Cf. Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 2004), 98-99.

biopolítica, comprendida como la potencia creadora inmanente a la vida⁹. Si bien Esposito no se inscribe en un marco vitalista, su distinción entre la biopolítica *negativa* y la *afirmativa* comparte la apuesta de desplazarse desde la política *sobre* la vida, donde ella es cooptada como un objeto, a una política (productiva, creadora, plural) *de* la vida –cf. *infra* §II. Además, Esposito adopta una perspectiva deleuziana en la medida en que liga la posibilidad de una biopolítica afirmativa a una interpretación *inmanente* del proceso en lugar de una de tipo trascendente. Aún más, juzga que “la inmanencia de la vida” constituye la única dimensión en la cual la política contemporánea encuentra su significado más propio¹⁰.

Ciertamente, los trabajos de Negri han contribuido en buena medida a la introducción de Deleuze en la filosofía italiana contemporánea¹¹. Además, es posible advertir que se han multiplicado los estudios, comentarios e investigaciones dedicados a su obra. Sin embargo, dejando a un lado la bibliografía *sobre* Deleuze, Esposito es el filósofo italiano que ha recurrido con mayor intensidad a su pensamiento, particularmente en sus trabajos posteriores a *Bios*: el francés está presente en su propuesta de una biopolítica afirmativa, en su concepción del lazo entre la vida y la norma, en su construcción de una filosofía de lo impersonal, en su concepción de la “geofilosofía italiana”¹², así como en el uso cada vez más expandido

9 Véase Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitude. War and democracy in the age of empire* (New York: The Penguin Press, 2004), 93-95. Esta distinción es sostenida también por Maurizio Lazzarato en “Du biopouvoir à la biopolitique”. *Multitudes* 1; mars 2000; pp. 45-57; [Consultado en línea: 26 de Julio de 2013]. Disponible en: <<http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique>>; y por Judith Revel en *Expériences de la pensée. Michel Foucault* (Paris: Bordas, 2005). Si bien esta diferenciación no se halla, literalmente, en Deleuze, resulta deudora de su perspectiva vitalista recién aludida. En efecto, por un lado, retoma y profundiza la capacidad de resistencia activa de las fuerzas, así como la idea de un poder de la vida vuelto contra el poder que quiere capturarla; por otro lado, hace uso de la dicotomía, central en la filosofía de Deleuze, entre la inmanencia y la trascendencia, valorizando la primera en detrimento de la segunda.

10 Cf. Esposito con Ciccarelli, “La política al presente”, 24-26. Para un enfoque crítico sobre esta primacía otorgada a la inmanencia, véase Enrica Lisciani Petrini, “Per una ‘filosofia dell’impersonale’: in dialogo con Roberto Esposito”, en *Impersonale*, 51. La autora se pregunta si es posible pensar y experimentar la inmanencia de manera diferente a la locura (Nietzsche) o bien al suicidio (Deleuze). Bazzicalupo, por su parte, señala que la inmanencia comporta el riesgo del nihilismo. Cf. Laura Bazzicalupo, “La política e le parole dell’impersonale”, *Impersonale*, 71.

11 Cf. Gentili, *Italian theory*, 196-197; Thomas Lemke, *Biopolitics. An advanced introduction* (New York: New York University Press, 2011), 68ss. En su trabajo con Hardt, acude a Deleuze y Guattari a fin de señalar las limitaciones de la descripción foucaultea del biopoder, dado que los autores de *Capitalisme et Schizophrénie* permitirían captar la dinámica real de la producción en la sociedad biopolítica, que Foucault no habría alcanzado a aprehender debido a su epistemología estructuralista. Con todo, Negri y Hardt juzgan que el enfoque deleuziano articula la productividad de la reproducción social “de un modo superficial y efímero, como un horizonte caótico, indeterminado, caracterizado por un acontecimiento inasible”. Cf. Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2001), 27ss.

12 Esposito recurre a Deleuze y Guattari a fin de presentar una concepción geofilosófica de la filosofía italiana, que no debe confundirse con un “nacionalismo filosófico”. El lazo entre el pensamiento y el territorio no se basa en una raíz étnica o antropológica, sino en un movimiento

del léxico de la inmanencia¹³, entre otros temas¹⁴. Si bien en *Communitas* y en *Immunitas* Deleuze no tiene una presencia sustantiva, esto cambió en *Bíos* y, más profundamente, en *Terza persona*, en *Pensiero viviente* y en *Due*. La hipótesis de lectura que guía este escrito sostiene que hay una *deriva* deleuziana cada vez más marcada en el derrotero filosófico del autor italiano. Nuestra propuesta consiste en reconstruir y analizar sus usos más relevantes de nociones deleuzianas; nos detendremos, puntualmente, en *Bíos*, *Terza persona* y *Due*, dado que encontramos en estos textos las remisiones más significativas al filósofo francés.

II. DELEUZE EN BÍOS: HACIA UNA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA

A. En *Bíos* encontramos varias referencias a Deleuze sobre diversos temas y autores¹⁵. Al margen de estas menciones aisladas, Esposito recurre al filósofo francés de una manera más fundamental hacia el final del libro, donde busca elementos para la construcción de una “biopolítica afirmativa” en el último texto publicado en vida por Deleuze, *L'immanence: une vie...*, de 1995¹⁶. El marco general está dado por la distinción entre el biopoder, comprendido como una política *sobre* la vida, y la biopolítica, comprendida

de desterritorialización que rompe los confines del territorio y lo direcciona hacia su exterior. En este sentido, plantea la pregunta acerca de si “el rasgo más originalmente viviente del pensamiento italiano” no reside en “su continua desterritorialización”. Véase Esposito, *Pensiero viviente*, 13-23.

13 Nos referimos especialmente a “La differenza italiana” y a “Il ritorno de la filosofia italiana”, el primero y el último capítulo de *Pensiero viviente*. En dichos textos, sin citar o referir explícitamente a Deleuze, plantea una “inmanetización del antagonismo” como eje paradigmático del pensamiento italiano (*Ibid.*, 25; también 207ss) y emplea el concepto, de cuño deleuziano, de “plano de inmanencia”, así como la idea de una “lógica rigurosamente inmanente” (*Ibid.*, 211ss) en su comentario de Tronti. Además, a propósito de Gentile, alude a la idea de un “método de la inmanencia” (*Ibid.*, 264).

14 Se podría agregar la idea de que Esposito comprende el trabajo filosófico, al igual que Deleuze y Guattari, como la invención de conceptos en función de problemas siempre cambiantes. Cf. Laura Bazzicalupo, “Prefazione”, *Impersonale*, 9.

15 La primera remite a la lectura deleuziana de Nietzsche en *Nietzsche et la philosophie*, en particular a sus observaciones sobre las fuerzas reactivas; la segunda retoma la crítica presentada por Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* a la noción de “carne” elaborada por la tradición fenomenológica, mientras que la tercera alude al estudio deleuziano sobre Francis Bacon, *Logique de la sensation*, del cual Esposito adopta la idea de que el “hecho común” al hombre y al animal radica en una zona de indiscernibilidad. Cf. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004), 96, 106; 177; 184-185.

16 “Yo veo una constelación de pensamientos vinculados a la biopolítica afirmativa que, a lo largo de los siglos, va de Spinoza a Nietzsche, hasta llegar a Deleuze”. Roberto Esposito, “Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política* 29, Chile, 2009, 133-141. [Última consulta: 27 de julio de 2013]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666007>. El texto de Deleuze es Gilles Deleuze, “L'immanence : une vie...”, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, ed. David Lapoujade (Minuit: Paris, 2003).

como una política *de* la vida. En el caso del primero, la vida se ve sometida al dominio de la política, mientras que en el segundo la política se lleva a cabo en nombre de la vida: tal es la alternativa que constituye el “enigma de la biopolítica”¹⁷. La propuesta de Esposito consiste en la elaboración de una biopolítica afirmativa que no sea una política ejercida sobre la vida sino de la vida, una política de la vida y no de la muerte¹⁸. Con vistas a ello recurre al mencionado texto de Deleuze, en el cual descubre los signos anticipatorios de su proyecto. En particular, el concepto de “campo trascendental”, que Deleuze entiende como un “plano de immanencia”, permite escapar a las coordenadas del sujeto y el objeto, así como a la instancia de la conciencia¹⁹. Asimismo, Esposito retoma otros términos deleuzianos (singularidad, impersonal) que anticipan los desarrollos de *Terza persona*. La elaboración del francés sobre lo impersonal, comprendido como el modo vital de la singularidad, permitiría desarmar el “nudo bio-jurídico”²⁰ en torno a la noción de persona, esto es, deconstruir sistemáticamente la categoría en sus expresiones teológica, jurídica y filosófica²¹.

B. Ahora bien, es justo señalar que, en el breve artículo deleuziano, la noción de *vida* no se presenta en un registro político. La estrategia argumentativa de Esposito consiste en (*bio*)politizar la noción de vida de un texto de Deleuze que es, fundamentalmente, ontológico²². En efecto, Esposito asimila la noción deleuziana de “vida” (siempre declinada como “una vida”) al concepto de *bíos*: “lo que entra en juego –sostiene– es la categoría de *bíos*”²³. En esta línea, subraya como núcleo “biofilosófico” el desplazamiento desde el artículo determinado al indeterminado porque rompe con la metafísica que suelda la vida a la conciencia individual: se trata de “una modalidad del

17 Esposito pone así de relieve la tensión fundamental que afecta la “bio-política” en lo que respecta a la *articulación* de los términos “vida” y “política”, esto es, la idea de una política *de* la vida. Como explica Castro, “el doble valor del genitivo introduce desde el inicio una ambivalencia: la vida puede ser tanto el sujeto como el objeto de la política”. Se trata de una oscilación semántica que remite a las oscilaciones propias de la “analítica de la finitud”; en términos foucaulteanos, la ambivalencia sujeto-objeto obedece a la anfibiaología de la figura del hombre propia del humanismo. Cf. Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Buenos Aires: UNIPÉ Editorial, 2011), 15-16, 33-35.

18 Cf. Esposito, *Bíos*, 3ss, 172, 215. Es conveniente tener en cuenta el reparo del propio autor acerca de la propuesta de acciones políticas concretas, así como de la conversión de la biopolítica afirmativa en “la nueva bandera de un manifiesto revolucionario o reformista”. *Ibid.*, XVI.

19 Cf. *Ibid.*, 211ss.

20 Para la temática bio-jurídica, véase Adalgiso Amendola, “Il diritto del vivente. Materiali per una Biogiuridica”, en *Impersonale*, 185ss.

21 Cf. Esposito, *Bíos*, 212-215.

22 Algo análogo ocurre con la exégesis llevada a cabo por Agamben, quien recurre a la publicación de Deleuze para postular la necesidad de una genealogía del concepto de “vida”. El autor inscribe esta investigación en su propio horizonte de trabajo cuando alude al “cuerpo biopolítico de Occidente”. Cf. Agamben, “L’immanence absolue”, 165, 188.

23 Esposito, *Bíos*, 211.

bíos que no puede ser inscripta dentro de los bordes del sujeto consciente”, por lo cual “no es atribuible a lo individual o a la forma de la persona”²⁴. Es así como concluye que lo esencial reside en “una singularidad impersonal o una impersonalidad singular” que atraviesa a los seres vivos (hombres, plantas, animales) con independencia de su individuación, así como de su personalidad²⁵. Esposito se apoya en Deleuze para sostener que toda vida es “una forma de vida” y que toda forma se refiere a la vida. Ello implica que ninguna parte de la vida puede ser destruida en favor de otra, lo cual constituye una presuposición mínima de la biopolítica, que resulta afirmada por la política de la vida y negada por la política de la muerte²⁶.

Por otro lado, en el texto de Deleuze la vida aparece caracterizada a partir de la idea de *inmanencia*, pero no en un sentido relativo –esto es, como “inmanente a” otra cosa–, sino en un sentido absoluto, como plano de inmanencia sin referencia a ninguna instancia exterior (conciencia, yo, sujeto)²⁷. Desde este ángulo, es posible oponer a la vida concebida como inmanente a la norma y al poder, la vida como *inmanencia absoluta*. Esposito sigue esta dirección y encuentra en el texto las bases para postular una “norma de vida” (la expresión, en verdad, no aparece en el artículo de Deleuze) que no contraponga la vida a la trascendencia de la norma, sino que haga de la norma el impulso inmanente de la vida. Mediante la idea de “beatitud”, previa a la distinción entre el bien y el mal, Deleuze aludiría a una norma de vida semejante²⁸. Este llamado a lo impersonal en tanto único modo “vital y singular” se liga con la idea de ir más allá de la semántica de la persona: según Esposito, Deleuze busca “desatar” el “nudo biojurídico” entre la vida y la norma, pero no para separarlas, sino para encontrar una en la otra, es decir, descubrir la norma inmanente en la vida y darle a la norma la potencialidad del devenir de la vida²⁹. En resumen, la especificidad del uso espositiano del último texto publicado por Deleuze radica en bio-politizar una noción de vida fundamentalmente ontológica y, en segundo lugar, en ligarla a la problemática de la normatividad, ajena al marco deleuziano.

24 Cf. *Ibid.*, 212.

25 Cf. *Ibid.*, 214.

26 Cf. *Ibid.*, 215.

27 Cf. Gilles Deleuze, “L’immanence: une vie...”, *passim*. La misma idea aparece ya en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 2005), 46ss.

28 Para el contraste entre la beatitud y la sujeción, véase Alberto Moreiras, “La vertigine della vita: su *Terza persona* di Roberto Esposito”, *Impersonale*, 149ss, 159ss.

29 Cf. Esposito, *Bíos*, 214-215. Otra muestra de la importancia que Esposito adjudica a los conceptos deleuzianos reside en que considera que la política se inscribe en “una genealogía de la inmanencia”. Esposito con Cacciarelli, “La política al presente”, 31. El propio Esposito remite esta indagación genealógica al texto de Roberto Ciccarelli, *Il pensiero dell’ immanenza* (Il Mulino: Bologna, 2008).

C. Por otro lado, se podría cuestionar la aproximación entre el concepto deleuziano de vida y la idea de “forma de vida”, expresión que no aparece en el texto deleuziano. En rigor, el concepto presentado por Deleuze es el de “una vida”, no el de *vida* en general, como tampoco el de *la* vida (actual, efectiva) que corresponde al acontecimiento de *una* vida (puramente virtual) en cuanto tal. “Una vida” no es para Deleuze inseparable de una forma, como lo sugiere Esposito, sino más bien de su singularización, de su determinación como indeterminada³⁰.

Además, el concepto de vida elaborado por Deleuze en otros textos se inscribe en un horizonte vitalista cuya propuesta radica en alcanzar la *vitalidad inorgánica* que atraviesa lo real. Brevemente, el autor francés concibe la vida no sólo como no personal o impersonal, sino además como no orgánica –inorgánica o anorgánica–, como una pura “línea abstracta” despojada de todo contenido concreto³¹. La línea de vida es primera, mientras que los organismos, así como toda organización o principio formal, son desvíos y encierros que la bloquean³². El vitalismo deleuziano se define por el privilegio de la variación continua en vez de la forma y la estructura, por el primado ontológico y axiológico de la desterritorialización³³. A la luz de esta perspectiva, las tesis espositianas sobre la inseparabilidad entre la vida y su forma y sobre la inmanencia recíproca entre la vida y la norma, se vuelven difíciles de sostener.

Sin embargo, desde otro ángulo, creemos que es posible acortar la distancia entre la interpretación del pensador italiano y la concepción deleuziana de la vida. En efecto, la categoría de *bíos* acuñada por Esposito no se instala simplemente en la dicotomía *zoé/bíos*, sino que designa el pensamiento de la vida, a través de todas sus formas y manifestaciones, como una unidad³⁴. Esposito pone en cuestión la distinción propia del

30 Aun cuando Esposito no se refiera a Agamben, fue éste quien puso en circulación, en el debate biopolítico, la idea de forma de vida mediante el sintagma “forma-de-vida”, donde los guiones aluden a la inseparabilidad de una vida respecto de su forma. Véase Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (Torino, Bollati Boringhieri, 1996). No obstante, la noción de “forma de vida” se remonta al siglo XIX y fue popularizada en el siglo XX por las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein. Entre otros trabajos, puede consultarse Newton Garver, *This complicated form of life* (Chicago and La Salle Illinois: Open Court, 1994).

31 Cf. Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'Image-mouvement* (Paris : Minuit), 75-82 ; « Huit ans après : entretien 80 », en *Deux régimes de fous*, 164 ; Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 172 ; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 2006), 619-624 ; Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues* (Paris : Flammarion, 1996), 12, 61, 169.

32 Cf. Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 623.

33 Cf. Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 230 ; Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple* (Paris : Kimé, 1994), 71ss. Véase también Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Minuit, 2005), 192, 196 ; *Foucault* (Paris: Minuit, 2004), 98 ; Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 162.

34 Cf. Timothy Campbell, “*Bíos*, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito”, en Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitics and philosophy*, trad. Timothy Campbell, Minnesota University Press, Minneapolis (2008): xl.

campo biopolítico entre el *bíos* como “vida calificada” o “forma de vida” y la *zoé* como vida simplemente “biológica”. Antes bien, sostiene que la biopolítica las pone en una zona de indiscernibilidad, de manera tal que es inconcebible hoy en día una vida natural, sin connotaciones formales, puesto que la política penetra por completo la vida –así como lo hace la *téchne*, de modo que la vida es igualmente técnica³⁵. De allí que la superación de esta oposición sea clave en el proyecto de una biopolítica afirmativa, esto es, cuando el “pliegue impersonal” que atraviesa la vida en su conjunto se vincule con la “infinita multiplicidad” de las formas de vida³⁶. Esta observación del italiano, de claras resonancias deleuzianas (pliegue, impersonal, multiplicidad), así como su rechazo de la dicotomía *zoé/bíos*, aproxima su enfoque al de Deleuze.

III. DELEUZE EN *TERZA PERSONA*: PENSAR LO IMPERSONAL

A. Esposito plantea una doble tarea concerniente a lo impersonal³⁷: la primera, de índole negativa, radica en deconstruir el dispositivo de la persona; la segunda, de índole positiva, apunta a elaborar una política de la tercera persona³⁸. El autor italiano precisa que la expresión “tercera persona” no significa la aniquilación [*annientamento*] de la persona o del sujeto, tal como ha hecho la línea biopolítica rápidamente transformada en tanatopolítica, con consecuencias “catastróficas”. Antes bien, su objetivo es desconstruir el modelo aristotélico del hombre en tanto “animal racional”, que conlleva una disyunción excluyente: someter la racionalidad a la animalidad, como hizo el nazismo, o bien oponer la parte animal a la racional o espiritual, como es el caso del personalismo. En otros términos, la reflexión contemporánea

35 Cf. Esposito, *Bíos*, 4-5.

36 Cf. Esposito, “Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política* 29, Chile, 2009, 141. [Última consulta: 27 de julio de 2013]. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666007>>

37 Campbell sostiene que lo impersonal “se ha vuelto el centro de la ontología de lo actual de Esposito”. Ello no obstante, subraya la continuidad con sus trabajos previos y sostiene que el interés del italiano en el concepto de persona, así como en lo impersonal, ha sido un tema recurrente en sus últimos quince años. Cf. Timothy Campbell, “ ‘Foucault was not a person’: Idolatry and the Impersonal in Roberto Esposito’s *Third Person*” [Consultado en línea: 27 de julio de 2013]. Disponible en: http://www.biopolitica.cl/docs/Campbell_idolatry_and_the_impersonal.pdf, 1-2, 10. También Forti señala la continuidad entre *Bíos* y *Terza persona*, pero lo hace argumentando que el segundo prolonga la reflexión sobre la entrada en la escena política de la cuestión de la vida. Véase Simona Forti. “Alcune considerazioni su “persona” e “impersonale”. A partir dal lavoro di Roberto Esposito”, *Impersonale*, 77. Fimiani, por su parte, considera que *Terza persona* es el último volumen de la tetralogía inaugurada con *Communitas*. Cf. Mariapaola Fimiani, “Oltre l’impersonale”, *Impersonale*, 83.

38 La idea de una política de lo impersonal había sido propuesta por René Schérer, antecesor en este punto de Esposito. Véase René Schérer, « *Homo tantum*. L’impersonnel : une politique », Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, 25-42.

debe escapar a la máquina dualista que ha caracterizado a toda la cultura occidental y alcanzar el pensamiento de lo impersonal³⁹.

Esposito argumenta que tanto Foucault como Deleuze buscan hacer de lo impersonal el contenido de una nueva práctica que modifique la existencia. Ellos convergen, asimismo, en considerar que la forma de la tercera persona es la *vida*, pero difieren en sus vías de acceso: por “exteriorización” en el caso del primero, por “pliegue” en el segundo. Foucault, igual que Blanchot, pasa hacia el *afuera* y, como Bichat, toma a la *muerte* como punto de partida para llegar a la vida. Por su parte, Deleuze no llega a la vida por trascender la trascendencia o exteriorizar el afuera, sino por inmanencia. Ésta no es generada dialécticamente por la trascendencia (como en Hegel), ni atravesada por la trascendencia (como en la fenomenología y en Heidegger), sino que designa el pliegue del ser sobre sí, su inflexión en devenir. Esposito sostiene que la vida según Deleuze no es el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte, como afirma Foucault sirviéndose de Bichat, sino lo que separa a la muerte de sí misma, replegándola en un proceso de continuo intercambio⁴⁰.

B. Es en el último apartado del libro donde el lugar de Deleuze en el proyecto espositiano cobra su real dimensión⁴¹. Según el pensador italiano, en la obra deleuziana la filosofía contemporánea se encontró con la potencia de lo impersonal de una manera inédita, al punto que todas las figuras de las cuales se vale el libro (el animal de Kojève, lo neutro de Blanchot, el afuera de Foucault) alcanzan su punto de condensación en la deconstrucción sistemática de la categoría de persona llevada a cabo por Deleuze⁴². La peculiaridad que diferencia a Deleuze de los autores precedentes radica en que no busca una simple sustitución de la persona, sino una rotación del horizonte filosófico hacia una teoría del acontecimiento neutro, preindividual, impersonal –como había adelantado la última parte de *Bíos*. Tal es el primer punto que Esposito retoma del francés: una concepción del evento que no se reduce al sujeto de la enunciación ni al estado de cosas objetivo⁴³.

39 Como explica Castro, la apuesta de Esposito “no es la de proponer, de manera inmunológica según sus categorías, un pensamiento de la anti-persona; sino, precisamente, de lo impersonal.” Castro, *Lecturas foucaulteanas*, 159. Véase también Roberto Esposito e Stefano Rodotà, “La maschera della persona”, *Impersonale*, 182-183.

40 Cf. Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino: Einaudi, 2007), 22-24.

41 Como observa Martone, Deleuze se vuelve “el protagonista de la última parte de *Terza persona*”. Martone, Antonio. “Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall’ *impolitico* all’ *impersonale*”, en *Impersonale*, 105.

42 Campbell sostiene que “Esposito, como Agamben, encuentra en Deleuze el principal filósofo para pensar lo impersonal hoy.” Campbell, “‘Foucault was not a person’”, 12.

43 Esposito, *Terza persona*, 173.

Esposito, empero, destaca que esta comprensión del acontecimiento no implica que el sujeto se vuelva inerte⁴⁴. La identificación del sujeto con el acontecimiento no lo convierte en un mero receptor pasivo: *querer* el acontecimiento no es aceptar las cosas como son, pues esa es una “idea de asno”, dice Deleuze siguiendo a Nietzsche, y la resignación no es sino otra variante del resentimiento. Por el contrario, contra-efectuar el acontecimiento consiste en una “intuición volitiva” que reemplaza la voluntad orgánica por una voluntad “espiritual”; la transmutación significa volvernos la “casi-causa” de lo que se produce en nosotros. En tanto “actor”, el sujeto contra-efectúa el acontecimiento físico que tiene lugar en él; no sólo lo comprende y quiere, sino que además lo representa (de allí que se trate de “devenir el comediante de mis propios acontecimientos”)⁴⁵.

El gesto que Esposito destaca de Deleuze radica en su rechazo a la dicotomía de “la entera tradición filosófica” entre la traducción del acontecimiento a un Ser individuado, una Forma personalizada (Dios, individuo, subjetividad trascendental), o bien “un fondo indiferenciado, sin fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades”.⁴⁶ Una vez despejada esta falsa alternativa, lo que queda en el campo impersonal son las *singularidades* anónimas, nómadas, pre-individuales. En esta línea, el autor italiano retoma la crítica efectuada por Deleuze y Guattari en *L'Anti-Cédepe* a la triangulación edípica en razón de su carácter de personas. La defensa psicoanalítica del complejo edípico se basa justamente en la amenaza de lo indiferenciado: si no seguimos las líneas de diferenciación “papá-mamá-yo”, caemos en “la noche oscura” de lo indiferenciado. Pero Deleuze desarma esta dicotomía argumentando que dicha amenaza es un producto del complejo de Edipo mismo, que crea lo indiferenciado en tanto reverso de las diferenciaciones que genera. Se trata de un uso ilegítimo, trascendente de las síntesis del deseo que lo introducen en la triangulación edípica, obligándolo a tomar por objeto las personas parentales diferenciadas y prohibiéndole a la vez al yo satisfacer su deseo sobre dichas personas.⁴⁷

Según Esposito, el filósofo francés proporciona la vía para escapar a la dialéctica entre la personalización y la despersonalización mediante el privilegio otorgado a la *multiplicidad* y la *contaminación*, en detrimento de la identidad y la discriminación. En este sentido, el concepto deleuziano de “cuerpo sin órganos” es interpretado como una crítica de la idea de la

44 *Ibid.*, 23-24, 174. Es por ello que nos parece desacertada la crítica de Bertorello, quien desatiende esta dimensión de responsabilidad del sujeto en el cual toma cuerpo el acontecimiento. Cf. Adrián Bertorello, “Consecuencias metodológicas y éticas de la filosofía de la tercera persona de Roberto Esposito”, *Cuadernos de Ética* 39, Vol. 26, 2011 [Consultado en línea: 27 de julio de 2013]. Disponible en: <<http://aaieticas.org/revista/index.php/cde/article/view/28/56>>

45 Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 175.

46 *Ibid.*, 125, 129.

47 Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Cédepe. Capitalisme et Schizophrénie* 1 (Paris: Minuit, 1973), 93-94.

persona propietaria de sus propios órganos, así como del cuerpo orgánico separado de la persona que lo habita. Además, Esposito señala que Deleuze pone de relieve la conexión entre la ley edípica en tanto estructura general de la exclusión y el dispositivo jurídico de la persona formulado por el derecho romano⁴⁸.

Desde otro ángulo, Esposito comenta los desarrollos deleuzianos en *Critique et clinique*, donde la empresa de deshacer la persona en beneficio de lo impersonal se vale de una reflexión sobre el lenguaje y la literatura. La fuerza contestataria de la escritura literaria, que no enuncia nada, descansa en su carácter a-sintáctico y a-gramatical; en ella, la lengua balbucea, tartamudea. El énfasis deleuziano radica en lo indeterminado, cuya determinación no es la determinación estática del ser, sino la fluidez del devenir o del impersonal⁴⁹.

C. Esposito concede gran importancia al concepto deleuziano de vida –en rigor, de “una vida”– puesto que en él se resume toda la teoría de lo impersonal. Según el italiano, esta noción constituye el término de la elaboración deleuziana porque su dimensión impersonal y singular contradice la división jerárquica impuesta por el dispositivo de la persona entre el sujeto racional y el sustrato material desnudo. Frente al modelo dualista, el recorrido “deconstructivo y afirmativo” de Deleuze alcanza su cima en *Mille Plateaux*, donde su abordaje crítico del concepto de persona se articula en tres momentos: la categoría de “virtualidad” frente a la de posibilidad; la individuación por “hecceidad” en lugar de la individuación subjetiva; la idea de “devenir-animal” frente a la definición del hombre en contraste con el animal⁵⁰.

La primera vía para desarmar la estructura de la persona radica en el concepto de *virtualidad*, que no sólo se dirige contra el de posibilidad sino, más profundamente, contra la dicotomía entre lo posible y lo necesario. Para Deleuze, la vida es siempre real; lo virtual es tan real como lo actual, pero permanece como un excedente sobre la actualización. Lo virtual, en efecto, tiene un estatuto ontológico: el ser oscila entre lo virtual y lo actual, el caos y el orden, la transformación y la identidad, la fuerza y la forma⁵¹. Desde esta perspectiva, observa Esposito, se torna imposible la visión del

48 Cf. Esposito, *Terza persona*, 176-177.

49 *Ibid.*, 177. Aun cuando no lo explicita, Esposito da por sentada cierta continuidad entre la teoría del acontecimiento y la elaboración deleuziana en torno a la literatura. Esta continuidad consiste en que, así como en el contexto de la indagación sobre el acontecimiento Deleuze llama a captarse como un acontecimiento (“Sería necesario que el individuo se captase él mismo como un acontecimiento”. Deleuze, *Logique du sens*, 208), aquí se trata de “cesar de pensarse como un yo (*moi*), para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí”. Gilles Deleuze, *Critique et clinique* (Paris: Minuit, 2002), 68.

50 Cf. Esposito, *Terza persona*, 179-180.

51 *Ibid.*, 24, 180. Lo virtual no se contrapone a lo real sino a lo actual, y tiene plena realidad en tanto que virtual: de lo virtual cabe decir que es “real sin ser actual, ideal sin ser abstracto” y simbólico sin ser ficticio. Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris : PUF, 2008), 269ss.

embrión como persona potencial, no efectiva, que lo deja en una zona de disponibilidad biopolítica.

La segunda manera que Esposito encuentra en Deleuze de escapar al dispositivo de la persona consiste en su apuesta por la individuación por *heceidad*, en lugar de la subjetivación o la objetivación. Se trata de una clase de individuación atravesada por la tercera persona, compuesta por velocidades, afectos y tránsitos, no por personas y cosas. La temporalidad del acontecimiento, que es la de la heceidad, no consiste en la forma estable de la presencia, y su espacialidad resulta irreductible a los contornos prefijados. De allí que su enunciación sea realizada mediante el nombre propio, el verbo en infinitivo, el pronombre indefinido⁵².

La última vía recorrida por Deleuze es, a ojos de Esposito, la más significativa, y reside en la idea de *devenir-animal*, que constituiría la figura más densa de la polémica deleuziana contra la persona en tanto forma exclusiva de ser. El autor italiano la distingue netamente de la “animalización del hombre”, que fue el efecto más devastador del dispositivo de la persona y del poder tanatopolítico. Esposito considera que el devenir-animal de Deleuze es una alternativa a la animalización contemporánea del hombre que resultó del dispositivo de la persona, así como del poder tanatopolítico. En este punto, Deleuze convergería con Kojève, en tanto la perspectiva sobre la animalización del hombre en el período post-histórico no es interpretada como un retorno a una condición primitiva, sino como el cumplimiento de algo nunca experimentado: que el hombre no se defina en razón de su alteridad con el animal⁵³.

El autor italiano aclara que devenir-animal constituye “nuestra realidad más tangible” en la medida en que designa la mutación propia de nuestra naturaleza, su alteración continua. Lo animal, explica el italiano, significa multiplicidad, pluralidad, conexión con lo circundante; es plurivocidad,

52 *Ibid.*, 181. Bertorello critica el enfoque de Deleuze y Esposito en relación con la teoría del acontecimiento por dos razones: primero, porque su enunciación (con verbos conjugados y oraciones ajustadas al orden del sujeto y el predicado) no se hace con los mismos términos con los que se designa el acontecimiento (infinitivos, nombres propios, etc.); segundo, porque incurriría en la falacia de querer salir del lenguaje, esto es, desconocería el giro lingüístico –a sus ojos infranqueable– de la filosofía. Cf. Bertorello, “Consecuencias metodológicas y éticas de la filosofía de la tercera persona de Roberto Esposito”. A decir verdad, no observamos la contradicción performativa señalada por Bertorello; Deleuze y Esposito sugieren una forma diferente de enunciar los acontecimientos, que no contradice la forma habitual de hacerlo y que no implica ninguna contradicción con las condiciones de enunciación de la 1ª persona. Además, la pretensión de desconocer el giro lingüístico en filosofía no se aplica a la lógica del acontecimiento de *Logique du sens*, donde Deleuze sostiene que “el acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en una relación esencial con el lenguaje”. Deleuze, *Logique du sens*, 34. Es interesante notar que esta afirmación ha sido empleada por Badiou para sostener lo contrario de lo que dice Bertorello, a saber: que la concepción deleuziana del acontecimiento comparte con el *linguistic turn* el vínculo entre acontecimiento y sentido o lenguaje. Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2 (Paris : Seuil, 2006), 408-409.

53 Cf. Esposito, *Terza persona*, 140, 180.

metamorfosis, contaminación, en lugar de cualquier pureza hereditaria, étnica o racial⁵⁴. Devenir-animal, así definido, no sólo permitiría liberarnos del *dictum* de nuestro tiempo –i.e. el valor universal de la categoría de persona, que opera como la base para la legitimación de cualquier discurso teóricamente correcto–, sino, más fundamental aún, reunir la forma y la fuerza, los modos y la sustancia, *bíos* y *zoé*⁵⁵.

IV. DELEUZE EN *DUE*: LA INMANENCIA VERSUS LOS DUALISMOS

A. En este reciente trabajo, el papel jugado por Deleuze resulta análogo al de *Terza persona*: Esposito lo inscribe en una tradición de pensamiento pero le adjudica un giro, un matiz singular, como si Deleuze fuera un paso más allá que sus predecesores. Asimismo, en ambos libros Deleuze adquiere una importancia fundamental hacia el final de la argumentación; de hecho, todo el parágrafo séptimo del capítulo tercero (“Il posto del pensiero”) constituye un comentario del francés. Es por ello que dejaremos a un lado ciertas menciones a lo largo del libro⁵⁶ y nos concentraremos en la extensa elaboración del final en torno al lugar del pensamiento.

El punto de partida del texto está dado por la tesis de que la “máquina teológico-política” funciona separando aquello que dice unir y unificando aquello que divide mediante la sumisión de una parte al dominio de la otra. Toda la interrogación filosófica sobre la teología política expresaría este violento “mestizaje” [*incrocio*]: encontrar la presencia del Dos al interior del Uno, la prepotencia de una parte que quiere cancelar a la otra⁵⁷.

Esposito inscribe a Deleuze en la tendencia de la filosofía “maldita” (Averroes, Bruno, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Bergson) que busca exteriorizar el pensamiento respecto de la interioridad de la conciencia. Pero le asigna un lugar especial a Deleuze en la medida en que los conceptos elaborados, de Nietzsche a Bergson, en contraposición al modelo teológico-político (la afirmación contra la negación, la diferencia contra la repetición, el devenir contra el ser), adquieren en Deleuze una potencia “deconstructiva”. Así, por ejemplo, la noción de plano de inmanencia no consiste meramente en lo contrario de la trascendencia, sino en una fuga a esta dicotomía metafísica⁵⁸.

54 “Es también un tema de Deleuze: la relación entre impersonalidad y diferencia, entre el devenir animal y la multiplicidad”. Esposito, “Biopolítica y filosofía”, 139.

55 Cf. Esposito, *Terza persona*, 182-183.

56 Esposito alude al ensayo de Deleuze sobre el “dispositivo” foucaultiano y a *Nietzsche et la philosophie* a propósito de la “dinámica” de las fuerzas (afirmación-negación, fuerzas activas-reactivas, culpa, etc.); se vale de la lectura deleuziana de Bergson; comenta un texto de Lazzarato sobre la actual sociedad de la deuda remitiendo a *L'Anti-Edipe*. Cf. Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Torino: Einaudi, 2013), 18, 194ss, 208, 225-226.

57 Cf. Esposito, *Due*, 5.

58 Cf. *Ibid.*, 11, 15.

B. Esposito admite que Deleuze no se refiere explícitamente a la teología política, pero argumenta que la razón de ello es que la identifica por completo con la máquina capitalista. Deleuze atacó la “individuación del éxito económico del dispositivo teológico-político” y fue quizá el primero en capturar el doble estrato en que se articula dicha máquina: el contenido económico de la teología política y la forma política de la teología económica⁵⁹. Según Esposito, la operación decisiva de la máquina reside en la “inclusión excluyente”, esto es, el ya mencionado procedimiento mediante el cual la realidad en su conjunto es unificada bajo la primacía de una de sus partes. Esto es lo que Deleuze reconocería con su determinación de la estructura binaria dominante: hombre-animal, adulto-niño, blanco-mujer, etc., donde uno de los polos de la alternativa ejerce su dominación sobre el otro⁶⁰.

Aún más, Deleuze representa, para Esposito, una excepción en el pensamiento moderno a causa de su interpretación *afirmativa* de la relación entre la máquina y su sujeto, que es la vida en su infinita potencia productiva. Esto significa que la máquina, dentro de la cual la vida es apresada, forma parte a su vez de una vida más amplia que comprende todo lo que opera en su propio interior. En otras palabras, la máquina tiene la misma estructura múltiple de la realidad que captura, de manera que es preciso plantear el problema en términos de *máquinas*, en plural, que proliferan al infinito. De este análisis se deriva una ambivalencia que separa a Deleuze de las perspectivas exclusivamente críticas: la máquina niega lo que afirma y afirma lo que niega; su elemento represivo interno tiene igualmente una tendencia potencialmente liberadora, lo opresivo puede asumir un valor emancipatorio. Esta ambivalencia constituye el modo peculiar de la máquina capitalista, que expresaría la tendencia fundamental de nuestro tiempo. Esposito remite a la noción de “máquina deseante” de *L’Anti-Edipe* y a la caracterización de la formación capitalista-civilizada desarrollada en dicho texto. El capitalismo, en efecto, funciona en base a flujos descodificados y desterritorializados del deseo; “libera”, alienta, multiplica los flujos de deseo, al mismo tiempo que los vuelve a ligar sometiéndolos a una axiomática monetaria. El capitalismo, observa Esposito, es la máquina que restaura la máquina excluyente del Dos en el mundo globalizado, en la medida en que se trata de un proceso que contempla tanto la revuelta del deseo (la descodificación y desterritorialización de los flujos) como su captura (su axiomatización)⁶¹.

59 Esposito defiende a Deleuze de las críticas de Badiou, entre otros, que marcan la ausencia de una reflexión sobre la política en Deleuze. Cf. Esposito, *Due*, 212.

60 Aunque Esposito no lo utilice, es pertinente en este contexto el concepto deleuziano de “síntesis disyuntiva” o disyunción inclusiva, al cual recurrió Marramao. Cf. Gentili, *Italian theory*, 154.

61 Cf. *Ibid.*, 211-212.

Deleuze situaría así la dialéctica entre acción y reacción al interior de la máquina, antes que contra ella; no hay subjetividad que, desde otro plano, pudiese atacarla desde afuera. De allí que “la única posibilidad para el pensamiento crítico es intentar transformarla desde adentro, liberando y potenciando sus elementos afirmativos”⁶². Este punto es fundamental para Esposito, quien encuentra en Deleuze un salto de paradigma: en lugar de atacar frontalmente el dispositivo teológico-político, pretender sobrepasarlo o salir de él, propone reconvertir la única dimensión en la que estamos, liberando el potencial energético presente en ella. Tal es la “absoluta originalidad” de su posición, que se hace patente contrastándolo incluso con sus predecesores Nietzsche y Bergson⁶³. Esposito destaca que Deleuze deconstruye el contraste entre la persona y lo impersonal, donde la primera es el replegamiento del segundo y éste el despliegue de la primera: en lugar de ser la negación de la persona, lo impersonal es su liberación afirmativa del dispositivo que la divide en sí misma. De modo análogo, tampoco se trata de suprimir al sujeto, sino de invertir el orden y pensarlo como efecto, no como causa; como “heceidad”, no como individuo ya constituido⁶⁴.

Desde este ángulo, Esposito califica los paradigmas de la secularización, la legitimación y la profanación (en una crítica solapada a Agamben) como “reactivos” en términos de Nietzsche. La única apertura, que no implica salir del horizonte de la máquina sino invertirlo [*rovesciarlo*] en un sentido afirmativo, es la comprensión de un plano de inmanencia que no se opone a la trascendencia sino que coincide con ella. Si fuesen contrarios, reproducirían la lógica dual. De allí que sea preciso llevar lo Uno no al Dos sino a la multiplicidad que los constituye, intensificar la tensión plural, traducir la división en diferencia y transgredir los confines que dividen el adentro del afuera, lo interno de lo externo, lo propio de lo común. Esposito señala que es un objetivo que el pensamiento se ha propuesto, aunque sin alcanzarlo. La dificultad consiste, como lo anticiparon Deleuze y Guattari⁶⁵, en pensar la inmanencia absoluta, en sí misma, no

62 *Ibid.*, 212. En este sentido, Deleuze lleva a cabo una “desconstrucción interna” de las dos dimensiones –mayor y menor, molar y molecular-, que son siempre pensadas una dentro de la otra.

63 Según Esposito, al primero le reprocharía la jerarquización de la vida según una topología de diferente rango, y al segundo una definición demasiado lineal del dispositivo, en tanto puro aparato de acercamiento o de deformación. Esposito ejemplifica extensamente esta divergencia a través de las tesis verdidas en *L'image-mouvement* y *L'image-temps*. Cf. *Ibid.*, 213-214.

64 Cf. *Ibid.*, 215. El sabotaje deleuziano de la máquina teológico-política excedería el ámbito filosófico y afectaría fundamentalmente la semántica de la persona que rige el derecho, lo cual llevaría a transferir la norma desde el plano vertical al plano horizontal de la “forma de vida”. Tal sería el pasaje del régimen de la imposición al de la metamorfosis, vinculado con la capacidad creativa de la jurisprudencia, que se atiene a la singularidad del caso en lugar de la lógica a priori de la ley. Cf. *Ibid.*, 216-217.

65 Deleuze y Guattari sostienen que el plano de inmanencia, antes que pensado, puede ser mostrado: él es “lo no pensado en el pensamiento”, “lo que debe ser pensado y a la vez no puede ser pensado”. De allí que la tarea de la filosofía consista en mostrarlo: “tal vez sea éste el “gesto

como “inmanencia a” –lo cual lleva a la máquina excluyente del Dos. Es una tarea del pensamiento y de la filosofía que pone en juego una “fe diversa de la religiosa, pero no menos intensa que ella” cada vez que cree en la posibilidad del mundo y en el mundo como creación de infinitas posibilidades. Esta es la “conversión” que Esposito ilustra con el pasaje de *Qu'est-ce que la philosophie?* que convoca a creer en este mundo⁶⁶.

C. Dos observaciones se imponen a propósito de lo expuesto. En primer lugar, Esposito enlaza a Deleuze con la “deconstrucción”, considera que sus análisis tienen una gran “potencia deconstructiva”. Es necesario señalar que, si el concepto es aquél que fue usado y popularizado por Derrida, no parece adecuado inscribirlo a Deleuze en esta empresa. El propio Deleuze, que jamás empleó el término, tomó distancia de la deconstrucción comprendida como un determinado método de abordaje de los textos⁶⁷. Sin embargo, si el concepto adopta un sentido más amplio y remite a la idea de escapar a las dicotomías que estructuran el pensamiento occidental, es legítimo acercar a Deleuze a la deconstrucción, en la medida en que rechazó el pensamiento dicotómico y propuso conceptos tendientes a dar cuenta de la multiplicidad⁶⁸.

En segundo lugar, Esposito señala que el término “conversión” es “deliberadamente teológico”, lo cual apoya su tesis acerca de la imposibilidad de salir de las categorías de la máquina teológico-política y el concomitante recurso a conceptos del “interior” de la tradición, pero usados en una dirección heterogénea⁶⁹. A nuestro juicio, es preciso matizar el carácter teológico del concepto, al menos en el caso de Deleuze, pues remite a su estudio sobre Nietzsche, lo cual lo vuelve más bien sinónimo de “transmutar”. En efecto, el término “conversión” está presente en *Nietzsche et la philosophie* para designar el punto de la transmutación en el que lo reactivo es vencido y la negación se vuelve afirmación⁷⁰. En el nuevo contexto de análisis, la conversión alude a la recuperación del vínculo con

supremo” de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plano”. Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce...*, 59.

66 Cf. Esposito, *Due*, 219-220.

67 En respuesta a Andre Flécheux, tras su exposición sobre Nietzsche en 1972 en Cerisy-la-Salle, Deleuze sostiene: “En cuanto al método de deconstrucción de los textos, sé bien en qué consiste, lo admiro mucho, pero no tiene nada que ver con el mío. Yo no me presento en absoluto como un comentador de textos”. Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (Paris : Minuit, 2004), 363.

68 “Sólo invocamos un dualismo para recusar otro. Sólo nos servimos de un dualismo de modelos para alcanzar un proceso que recusaría todo modelo. Son necesarios cada vez correctores cerebrales que deshagan los dualismos que no hemos querido hacer, por los cuales pasamos. Arribar a la fórmula mágica que todos buscamos PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero el enemigo por completo necesario, el mueble que no cesamos de desplazar.” Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, 31.

69 Cf. Esposito, *Due*, 16.

70 Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: P.U.F., 1983), 201.

el mundo en un sentido marcadamente corporal, de donde su significación “empirista”⁷¹.

V. CONCLUSIÓN: EL DEVENIR-DELEUZIANO DE ESPOSITO

Al inicio de este trabajo, planteamos la cuestión del lugar de Deleuze en la filosofía italiana contemporánea. Hemos señalado que el autor francés ingresa vigorosamente en el mapa filosófico italiano cuando, en palabras de Esposito, acontece el relevo del sujeto por parte de la “semántica de la vida” ligada al poder, esto es, la propagación del debate biopolítico. Tras esta configuración, en la cual ciertos conceptos y enfoques deleuzianos fueron puestos al servicio del pensamiento de la biopolítica, otros conceptos del francés han venido a instalarse. El recorrido intelectual de Esposito ilustra este proceso.

Hemos mostrado que Deleuze se ha vuelto, progresivamente, el *intercesor* filosófico más relevante de Roberto Esposito. Decimos “progresivamente” porque, en la producción previa a *Bíos*, Deleuze no era una referencia significativa en la elaboración de su pensamiento. Ello cambió a tal punto desde dicho texto que el índice de *Due* muestra a Deleuze como uno de los autores más mencionados. Este dato, en sí meramente cuantitativo, es acompañado por el hecho de que Esposito recurre a Deleuze en momentos filosóficamente relevantes de sus trabajos: para elaborar una concepción afirmativa de la biopolítica; para darle sustento a la filosofía de lo impersonal; para invertir la máquina teológico-política, entre otros.

Acompañamos el análisis de las remisiones espositianas a Deleuze con observaciones en las cuales hacemos visibles ciertos deslizamientos conceptuales. En algunos casos, sus lecturas no se “ajustan” a los textos, en la medida en que ponen a jugar los conceptos en el despliegue de problemas ajenos a su contexto de origen (por ejemplo, la bio-politización del concepto deleuziano de “vida”, la consideración de una norma inmanente a la vida, el uso de la idea de inmanencia contra la máquina teológico-política). Ahora bien, dichos deslizamientos constituyen modos peculiares de emplear conceptos que hacen de Esposito un *usuario* de Deleuze antes que un exégeta de su obra –lo cual, vale recordar, fue fomentado por el propio autor francés⁷².

71 “Creer [...] es simplemente creer en el cuerpo. Es devolver el discurso al cuerpo y, por ello, alcanzar el cuerpo antes de los discursos, de las palabras, antes que las cosas sean nombradas.” Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'Image-temps* (Paris: Minuit, 1994), 225. Y también: “Debemos creer en el cuerpo, pero como germen de vida [...] Necesitamos una ética o una fe, lo cual hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo [ce monde-ci], del cual los idiotas forman parte”. *Ibidem*.

72 “Una teoría es exactamente como una caja de herramientas”. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, 290. Véase también Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 10, sobre el libro como “pequeña máquina” que funciona en conexión con otras máquinas.

Por último, es difícil pronosticar el futuro de las investigaciones de un pensador en actividad. ¿Acentuará Esposito esta deriva deleuziana, continuará recurriendo a Deleuze para replantear los problemas que le interesa interrogar? Si prosigue esta línea, ¿hacia qué temas o conceptos se dirigirá? Dada la imposibilidad de contestar por adelantado sobre un trabajo en marcha, sólo resta aguardar hasta la próxima publicación de un filósofo que ha sido arrastrado por un notable “devenir-deleuziano” en sus recientes producciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla política*. Torino: Bollati Boringhieri. 1996.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. 1995.
- Agamben, Giorgio. “L’immanence absolue”, en Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*. Editado por Eric Alliez. Paris: Synthélabo. 1998.
- Amendola, Adalgiso. “Il diritto del viviente. Materiali per una Biogiuridica”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 185-202.
- Badiou, Alain. *Logiques des mondes. L’Être et l’événement*, 2. Paris : Seuil. 2006.
- Bazzicalupo, Laura. *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 9-12.
- Bazzicalupo, Laura. “Prefazione”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 9-12.
- Bazzicalupo, Laura. “La política e le parole dell’impersonale”, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 57-76.
- Bertorello, Adrián. “Consecuencias metodológicas y éticas de la filosofía de la tercera persona de Roberto Esposito”, en *Cuadernos de Ética*, N° 39, Vol. 26, 2011. Disponible en: <http://aaieticas.org/revista/index.php/cde/article/view/28/56>.
- Cacciari, Massimo. “‘Razionalita’ e ‘Irrazionalita’ nella Critica del Politico in Deleuze e Foucault”, en *Aut-Aut*, n° 161. Milan. 1977.
- Campbell, Timothy. “‘Foucault was not a person’: Idolatry and the Impersonal in Roberto Esposito’s *Third Person*”. Disponible en: http://www.biopolitica.cl/docs/Campbell_idolatry_and_the_impersonal.pdf.

- Campbell, Timothy. "Bíos, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito". En Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolitics and philosophy*. Traducido por Timothy Campbell. Minneapolis: Minnesota University Press. 2008.
- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNICE Editorial. 2011.
- Chiesa, Lorenzo y Toscano, Alberto. "Introduction", en *The italian difference. Between nihilism and Biopolitics*. Editado por Lorenzo Chiesa y Alberto Toscano. Melbourne: Re.press. 2009.
- Ciccarelli, Roberto. *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*. Il Mulino. 2008.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit. 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : P.U.F. 1983.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 1. L'Image-mouvement*. Paris : Minuit. 1991.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris : Minuit. 1994.
- Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minuit. 2002.
- Deleuze, Gilles. "L'immanence : une vie...", en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Editado por David Lapoujade. Paris: Minuit. 2003.
- Deleuze, Gilles. "Huit ans après: entretien 80", en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Editado por David Lapoujade. Paris: Minuit. 2003.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris : Minuit. 2004.
- Deleuze, Gilles. "Un manifeste de moins", en Carmelo Bene y Gilles Deleuze. *Superpositions*. Paris : Minuit. 2004.
- Deleuze, Gilles. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Editado por David Lapoujade. Paris : Minuit. 2004.
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Minuit. 2005.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF. 2008.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *L'Anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit. 1973.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit. 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit. 2006.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion. 1996.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi. 2002.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi. 2004.

- Esposito, Roberto. "Biopolítica y filosofía". Traducido por Edgardo Castro. Grama Ediciones. Disponible en: http://www.biopolitica.cl/docs/Esposito_Biopolitica.pdf. 2006.
- Esposito, Roberto. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi. 2007.
- Esposito, Roberto. "Biopolítica y filosofía: (entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)", en Revista de Ciencia Política 29: 133-141. N° 1, Chile. 2009. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414666007>.
- Esposito, Roberto y Ciccarelli, Roberto. "La política al presente", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 13-37.
- Esposito, Roberto y Rodotà, Stefano. "La maschera della persona", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 173-184.
- Esposito, Roberto. *Pensiero viviente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Esposito, Roberto. *Due. La macchina della teología política e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi. 2013.
- Fimiani, Mariapaola. "Oltre l'impersonale", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 83-92.
- Forti, Simona. "Alcune considerazioni su "persona" e "impersonale". A partir dal lavoro di Roberto Esposito, en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 77-82.
- Garver, Newton. *This complicated form of life*. Chicago and La Salle Illinois: Open Court. 1994.
- Gentili, Dario. *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolítica*. Bologna: Il Mulino. 2012.
- Lazzarato, Maurizio. "Du biopouvoir à la biopolitique", en *Multitudes 1, mars*, 45-57. 2000. Disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique>
- Lemke, Thomas. *Biopolitics. An advanced introduction*. Traducido por Eric Trump. New York : New York University Press. 2011.
- Lisciani Petrini, Enrica. "Per una 'filosofia dell'impersonale': in dialogo con Roberto Esposito", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 39-55.

- Martone, Antonio. "Il potere e la sua ombra. R. Esposito dall' *impolitico* all' *impersonale*", en *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 93-108.
- Mengue, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris : Kimé. 1994.
- Moreiras, Alberto. "La vertigine della vita: su *Terza persona* di Roberto Esposito", *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. A cura di Laura Bazzicalupo. Milano – Udine: Mimesis. 2008. 149-172.
- Negri, Antonio. "The Italian Difference". Traducido por Lorenzo Chiesa. En *The italian difference. Between nihilism and Biopolitics*. Editado por Lorenzo Chiesa y Albaerto Toscano. Melbourne: Re.press. 2009.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Empire*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press. 2001.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitude. War and democracy in the age of empire*. New York: The Penguin Press, New York. 2004.
- Revel, Judith. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas. 2005.
- Rovatti, Aldo. "Foucault docet". Traducido por Lorenzo Chiesa. En *The italian difference. Between nihilism and Biopolitics*. Editado por Lorenzo Chiesa y Albaerto Toscano. Melbourne: Re.press. 2009.
- Schérer, René. "Homo tantum. L'impersonnel : une politique", en *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Editado por Eric Alliez. Paris: Synthélabo. 1998.
- Vattimo, Gianni. "Introduzione", en Deleuze, Gilles. *Nietzsche e la filosofia*. Firenze: Colportage. 1978.
- Vattimo, Gianni. "Nietzsche e l'al di là del soggetto", in *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli. 1981.
- Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Traducción de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós. 2002.

REGLA, LEY, FORMA-DE-VIDA. ALREDEDOR DE AGAMBEN: UN SEMINARIO*

SANDRO CHIGNOLA**

UNIVERSIDAD DE PADOVA

RESUMEN

El presente artículo tiene como punto de partida el texto recientemente publicado por Agamben, *Altissima povertà*. En el intento de pensar una política insurgente y revolucionaria que escape a las nociones de soberanía y Ley, se encuentra una perspectiva que recoloca al pensamiento y a las prácticas de la liberación a la altura de la ontología. De este modo, el acto constituyente refiere al uso de la Regla contra la Ley con el fin de desaplicar el derecho. Se trata de una acción sin sujeción pensada a la manera de la liturgia. A partir de esta perspectiva, el autor vuelve la mirada al presente y se pregunta qué significa pensar la vida como un uso común. Esta altísima paupertas propuesta por Agamben es, por lo tanto, reconsiderada a la luz de los territorios marginales, los que no son considerados el “corazón de Occidente”.

PALABRAS CLAVE: Regla, ley, forma-de-vida, Agamben.

RULE , LAW, WAY OF LIFE. AROUND AGAMBEN: A SEMINAR

This article has as its starting point the recently published text by Agamben, *Altissima povertà*. In the attempt to think of a revolutionary insurgent politics, which escapes the notions of sovereignty and law, a perspective that repositions the thought and practices of liberation at the level of ontology is located. In this way the constituting act refers to the use of the Rule against the Law with a view to disengage the right. This is an action without clamping which is thought of as in the liturgy way. From this perspective, the author looks back at the present and wonders what it means to think of life as a common use. This altissima paupertas proposed by Agamben is, therefore, reconsidered in the light of marginal territories, which are not considered the “heart of the West”.

KEYWORDS: Rule, law, way of life, Agamben.

* El presente artículo corresponde a una lección dictada por el autor en el marco del seminario “Filosofía, ética e política em Giorgio Agamben. VII Seminário Temático (21 a 23 de agosto de 2013)” realizado en el Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) – Passo Fundo (RS), Brasil. La lección será publicada con mínimas modificaciones también a comienzos del año 2014 por el IFIBE. Traducido del italiano al español por Constanza Serratore. Corrección de la traducción por Valeria Viani.

** Sandro Chignola (Verona, Italia, 1961) enseña Filosofía Política en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Padova. Más allá de los muchos *papers* y ensayos publicados en revistas académicas italianas e internacionales, recordamos las siguientes publicaciones: *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald* (Angeli, Milano, 1993); *Fetishism with the Norm and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and Rechtswissenschaft* (München, 1999); *Sui concetti politici e giuridici dell'Europa* (Franco Angeli, Milano, 2005. With G. Duso, Eds.), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)* (ombre corte, Verona, 2006. Ed.); *Storia dei concetti e filosofia politica*, Angeli, Milano, 2008; Madrid 2009. With G. Duso); *Il tempo rovesciato. La Restaurazione ed il governo della democrazia* (2011).

REGLA, LEY, FORMA-DE-VIDA. ALREDEDOR DE AGAMBen: UN SEMINARIO¹

Antes que nada, quisiera agradecer por la invitación a trabajar y discutir con ustedes, obviamente, pero también por la ocasión que me han ofrecido para volver a confrontar con algunos de los recientes escritos de Agamben. Es de algún modo curioso que tal confrontación –entre un europeo y un europeo, o, más radicalmente aún, entre un italiano y un italiano, entre dos “veroneses”, visto que yo he nacido y vivo en Verona, mientras que Agamben ha enseñado allí por varios años– ocurra aquí, en el Sur de Brasil. No estoy para nada convencido del universalismo de la filosofía. Es el descentramiento de la mirada por medio del cual desde lo exterior de Europa –un *afuera* que es tal sobre todo en relación al círculo autoreflexivo de su tradición: de su historia, de sus conceptos, de sus categorías– puedo en este caso leer, si no la obra, al menos algunos textos de aquel que se ha vuelto uno de los más influyentes intelectuales globales. Me permite trabajar y poner en valor la distancia. Una distancia. La distancia, entre las muchas posibles, que deriva justamente de un *posicionamiento* más que de una, si bien relevante y específica, localización.

Entro rápidamente en tema, entonces. El libro en el que intentaré concentrar mi artículo, el último publicado hasta el momento al menos, del complejo proyecto arqueológico que constituye *Homo sacer*, es *Altissima povertà*: la investigación dedicada a “reglas monásticas y formas de vida”. Lo elijo, no porque pueda entenderse que representa el punto más avanzado que ha alcanzado la investigación comenzada por Agamben a mitad de los años ‘90 del siglo pasado, sino porque muchos de los temas que constituyen la llave teórica y la puesta en juego “política” son también los míos. O, más precisamente –yo no creo en lo monástico del trabajo intelectual– de aquellos con los que discuto y trabajo desde hace muchos años.

¿Como llega, Agamben, al tema de la *altissima povertà* franciscana? O mejor, ¿cómo se inscribe –desarrollo, articulación interna, línea de fuga, respecto de *Homo sacer*– el revés de la fórmula arendtiana, el “derecho de tener derechos” que el prófugo por primera vez expone en

1 Algunos amigos han leído un primer borrador de este texto y me han realizado valiosas sugerencias. Deseo, por lo tanto, agradecer a: Giulia Valpione, Sandro Mezzadra, Antonio Negri, Lorenzo Rustighi, Emmanuel Biset, Girolamo De Michele, Paolo Slongo.

Nota del traductor: Las traducciones de los textos citados en el presente artículo han sido realizados por Constanza Serratore, de modo que conservamos las referencias bibliográficas de los textos en idioma original.

REGOLA, LEGGE, FORMA-DI-VITA. ATTORNO AD AGAMBen: UN SEMINARIO¹

Prima di tutto permettetemi di ringraziare: per l'invito a venire a lavorare e discutere con voi, ovviamente, ma anche per l'occasione che mi avete offerto per tornare a confrontarmi con alcuni recenti scritti di Agamben. È in qualche modo curioso che un tale confronto –tra un europeo e un europeo, o, più radicalmente ancora, tra un italiano e un italiano, tra due “veronesi”, dato che io sono nato ed abito a Verona, mentre Agamben vi ha insegnato per diversi anni– avvenga qui, nel Sud del Brasile. Non sono affatto convinto dell'universalismo della filosofia. E il decentramento dello sguardo per mezzo del quale dall'esterno dell'Europa –un *fuori* che è tale soprattutto in relazione al circolo autoriflessivo della sua tradizione: della sua storia, dei suoi concetti, delle sue categorie– posso in questo caso leggere, se non l'opera, almeno alcuni testi di quello che è diventato uno dei più influenti intellettuali globali, mi permette di far lavorare e mettere a valore la distanza. Una distanza. La distanza, tra le molte possibili, che deriva, appunto, da un *posizionamento*, più che da una, pur rilevante e specifica, localizzazione.

Entro subito nel merito, allora. Il libro sul quale proverò a concentrare il mio intervento, l'ultimo uscito, per il momento almeno, del complesso progetto archeologico che costituisce *Homo sacer*, è *Altissima povertà*, la ricerca dedicata a «regole monastiche e forma di vita». Lo scelgo, non perché possa essere inteso rappresentare il punto più avanzato raggiunto dalla ricerca iniziata da Agamben alla metà degli anni '90 del secolo scorso, ma perché molti dei temi che ne costituiscono l'architettura teorica e la posta in gioco «politica», sono anche i miei. O, più precisamente –io non credo alla monastica del lavoro intellettuale– di coloro con i quali da molti anni discuto e lavoro.

Come arriva, Agamben, al tema della *Altissima povertà* francescana? O meglio: come si iscrive –sviluppo, articolazione interna, linea di fuga, rispetto ad *Homo sacer*– il rovesciamento della formula arendtiana, il «diritto ad avere diritti» che il profugo per la prima volta espone

¹ Aluni amici ed amiche hanno letto una prima stesura di questo testo e mi hanno fornito preziosi suggerimenti. Desidero perciò ringraziare: Giulia Valpione, Sandro Mezzadra, Antonio Negri, Lorenzo Rustighi, Emmanuel Biset, Girolamo De Michele, Paolo Slongo.

“la nueva organización global del mundo”², en el “derecho de no tener ningún derecho”³? ¿Agamben la extrapolaría como fórmula positiva, *constituyente*, de la forma-de-vida comunitaria, del *koinos bios*, de los *fratres*?

Arendt enuncia en términos icásticos el problema que será el centro de *Homo sacer*: el prófugo define una existencia paradójal por el derecho –él/ella no pertenece a ningún orden, “a ninguna comunidad de especie”, para él/ella no existe ninguna ley, “nadie desea siquiera oprimirlo/la”– porque el exilio, “completa ausencia de derechos” que despoja al individuo reduciéndolo al nudo existencial de la “vida”, comporta una condición de extra-juridicidad que puede ser recuperada solo con la aplicación de un dispositivo de bando: “cómo se puede volver a exiliar nuevamente al prófugo” es, para Arendt, el problema⁴.

El prófugo no es adscribible a ningún *status* reconocido por el derecho internacional y no tiene derecho a tener derechos porque está materialmente fuera de la espacialidad del ordenamiento. Territorializarlo, para el derecho, significa más que nada internarlo en un “campo” y relacionarse con él/ella a través de una figura tremenda de doble filo de una inclusión solamente negativa: solo repitiendo el gesto que lo expele, *ab-bandonandolo* por ello a una continua exclusión, el prófugo puede ser reconducido a los cuadros del derecho, a la forma de ley que lo sanciona. Esta lo define como *illegal alien* o como delincuente común. “Solo como el violador de la ley (el prófugo, el apátrida) puede obtener protección de esta”, escribe Hannah Arendt⁵. Solo retenido en el límite del derecho –sancionado pero no reconocido como sujeto de derechos –el prófugo, el apátrida, el migrante clandestino, puede ser “tratado” por las formas del ordenamiento.

No es el lugar para exponer las ventajas de la posición defendida por Hannah Arendt. Al prófugo, al migrante, no corresponde ninguna externalidad respecto al derecho. Al contrario, su perfil es un perfil *integralmente saturado* por el derecho. El del prófugo, el del migrante, es un perfil recortado, microfísicamente atravesado, quirúrgicamente tratado por el *management* de las poblaciones propio de la gobernabilidad contemporánea. La movilidad del prófugo y del migrante es continuamente perseguida por los dispositivos de captura, vetas del espacio, sanciones, objetivaciones identitarias, que fluyen y endurecen los confinamientos y

2 H. Arendt, *The origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and Worl, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo* [Milano: Edizioni di comunità, 1989]), 410.

3 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 153.

4 Arendt, *Le origini*, 394, 409.

5 *Ibid.*, 397.

«nella nuova organizzazione globale del mondo»², nel «diritto di non avere alcun diritto»³, invece, che Agamben estrapola come formula positiva, *costituente*, della forma-di-vita comunitaria, del *koinos bios*, dei *fratres*?

Arendt enuncia in termini icastici il problema che sarà al centro di *Homo sacer*: il profugo definisce un'esistenza paradossale per il diritto –lui/lei non appartiene ad alcun ordinamento, «ad alcuna comunità di sorta», per lui/lei non esiste più nessuna legge, «nessuno desidera più nemmeno opprimerlo/la»– perché l'esilio, «completa assenza di diritti» che spoglia l'individuo riducendolo al nudo esistenziale della «vita», comporta una condizione di extragiuridicità che può essere recuperata solo con l'applicazione di un dispositivo di bando: «come si possa rendere nuovamente esiliabile il profugo», è, per Arendt, il problema⁴.

Il profugo non è ascrivibile ad alcuno *status* riconosciuto dal diritto internazionale e non ha diritto ad avere diritti perché materialmente al di fuori della spazialità dell'ordinamento. Territorializzarlo, per il diritto, significa tutt'al più internarlo in un «campo» e relazionarsi con lui/lei attraverso la figura ancipite e tremenda di un'inclusione solamente negativa: solo ripetendo il gesto che lo espelle, *ab-bandonandolo* perciò ad una continua esclusione, il profugo può essere ricondotto ai quadri del diritto, alla forma di legge che lo sanziona. Essa lo identifichi come *illegal alien* oppure come delinquente comune. «Solo come violatore della legge [il profugo, l'apolide] può ottenere protezione da essa», scrive Hannah Arendt⁵. Solo trattenuto al limite del diritto –sanzionato eppure non riconosciuto come soggetto di diritti– il profugo, l'apolide, il migrante clandestino può essere «trattato» dalle forme dell'ordinamento.

Non è il caso, in questa sede, di entrare nel merito della posizione difesa da Hannah Arendt. Al profugo, al migrante, non corrisponde alcuna externalità rispetto al diritto. Al contrario, il suo profilo è un profilo *integralmente saturato* dal diritto. Quello del profugo, quello del migrante, è un profilo ritagliato, microfisicamente attraversato, chirurgicamente trattato dal *management* delle popolazioni proprio della governamentalità contemporanea. La mobilità del profugo e del migrante è continuamente inseguita da dispositivi di cattura, striature dello spazio, sanzioni, oggettivazioni identitarie, che fluidificano e irrigidiscono confinamenti e

2 H. Arendt, *The origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and World, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo* [Milano: Edizioni di comunità, 1989]), 410.

3 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 153.

4 Arendt, *Le origini*, 394, 409.

5 *Ivi*, 397.

confines, extendiendo y continuamente modificando el perímetro visible del ordenamiento.

Agamben se instala en el cruce de las trayectorias descriptas por Arendt y Foucault. De Arendt toma la figura del “campo como paradigma biopolítico del Occidente”; la valorización de la diferencia semántica entre los términos que el griego antiguo utiliza para designar la vida, *bíos* y *zoé* (esta es retomada, casi en los mismos años, por Karl Kereny)⁶; el “cuerpo biopolítico” como “nuevo sujeto político fundamental”⁷. De Foucault, y en particular de las secciones finales de *La volonté de savoir*, toma el término “biopoder” y el problema de la “captura” de la vida en el centro de sus dispositivos. Aquella que Agamben pone a trabajar y deja actuar, tanto en relación con Foucault como respecto de Arendt, no es una filología, habiendo admitido que tiene sentido ponerse esto como problema. Se trata más bien, me parece poder afirmar, de una suerte de “uso”. Foucault distingue muy claramente –este es el eje de su argumentación– no solo la “thanatopolítica” soberana de la “biopolítica”, a la que se ligán los dispositivos de gubernamentalidad (y respecto a estos: un “ambiente” de regulación totalmente irreductible al espacio territorial encerrado por la norma), sino el ejercicio mismo del “biopoder” por los procesos a los cuales esto se aplica y que representan el motivo de su redefinición *más allá* de la lógica de la soberanía. Y en particular, las trayectorias de subjetivación de los intereses y de las necesidades que marcan resistencias intratables, no procesables, por medio de los filtros de la penalidad (y de la representación)⁸. Todo este costado de la cuestión –es decir: la premisa en la que Foucault permite pensar el poder solo a partir del excedente de aquello que le resiste, volviéndolo “visible” y anticipando la reestructuración y el sentido⁹–, es en algún modo removido en Agamben. Porque lo que le interesa a Agamben no es la cotidianeidad de la batalla entre libertad y poder, una batalla de éxito incierto y siempre reversible –también y sobre todo del lado de un poder que Foucault no piensa nunca como seguro, saldado,

6 H. Arendt, “The concept of History, Ancient and Modern”, en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961), 41-90; Karl Kereny, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976) [el texto es concluido en los años '60].

7 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. (Torino: Einaudi, 1995), 132, 195.

8 Cfr.: S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault, in Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di Sandro Chignola (Verona: Ombre Corte, 2006) 37-70; Sandro Chignola, “Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación”, *Deus Mortalis* 9 (2010): 223-260.

9 Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, en *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, colab. Jacques Lagrange (Paris: Gallimard, 2001), 1041-1062, 1044.

confini, estendendo e continuamente modificando il perimetro visibile dell'ordinamento.

Agamben si installa all'incrocio delle traiettorie descritte da Arendt e Foucault. Da Arendt, la figura del «campo come paradigma biopolitico dell'Occidente»; la valorizzazione della differenza semantica tra i termini che il greco antico adopera per designare la vita, *bíos* e *zoé* (essa viene ripresa, quasi negli stessi anni da Karl Kerény⁶); il «corpo biopolitico» come «nuovo soggetto politico fondamentale»⁷. Da Foucault, ed in particolare dalle sezioni finali de *La volonté de savoir*, il termine «biopotere» e il problema della «cattura» della vita al centro dei suoi dispositivi. Quella che Agamben mette al lavoro e lascia agire, tanto nei confronti di Foucault, quanto rispetto ad Arendt, non è una filologia, ammesso abbia senso porsi il problema. Si tratta piuttosto, mi sembra di poter dire, di una sorta di «uso». Foucault distingue molto chiaramente –è questo il perno della sua argomentazione– non solo la «thanatopolitica» sovranista dalla «biopolitica» alla quale si legano i dispositivi di governamentalità (e rispetto a questi: un «ambiente» di regolazione totalmente irriducibile allo spazio territoriale chiuso della norma), ma l'esercizio stesso del «biopotere» dai processi ai quali esso si applica e che rappresentano il motivo della sua ridefinizione *oltre* la logica di sovranità. Ed in particolare: le traiettorie di soggettivazione degli interessi e dei bisogni che marcano resistenze intrattabili, non processabili, per mezzo dei filtri della penalità (e della rappresentanza)⁸. Tutto questo lato della questione –e cioè: la premessa che in Foucault permette di pensare il potere solo a partire dall'eccedenza di ciò che gli resiste, rendendolo «visibile» e anticipandone le ristrutturazioni e il senso⁹– è in qualche modo rimosso in Agamben. Perché ciò che interessa ad Agamben non è la quotidianità della battaglia tra libertà e potere, una battaglia dall'esito incerto e sempre rovesciabile, anche e soprattutto dal lato di un potere che Foucault non pensa mai come sicuro, saldo,

6 H. Arendt, "The Concept of History, Ancient and Modern" in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961), 41-90; K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976) [ma il testo viene ultimato negli anni '60].

7 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. (Torino: Einaudi, 1995), 132, 195.

8 Si veda: S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault, in Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di S. Chignola (Verona: Ombre Corte, 2006), 37-70; Id., "Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación", *Deus Mortalis* 9 (2010): 223-260.

9 M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir" (1982), ora in: M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, (Paris: Gallimard, 2001), 1041-1062, 1044.

irresistible, justamente– sino la permanencia de una matriz, el *locus* de una *Entwicklungsfähigkeit* potencial¹⁰, los efectos de irradiación que no son jamás tales para revocar el trazado, la signatura, de la estructura originaria del desprendimiento.

Esta estructura, en el caso de *Homo sacer*, sale a la luz como “relación política originaria”. Originaria al punto de reabsorber hacia sí misma –y *sin resto*– el entero espectro de posición de la fenomenología política contemporánea. “Si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos” –*todos*, escribe Agamben. Como si la estructura del origen que él indaga fuese tal en sentido metafísico y no genealógico –dado que la genealogía, en Nietzsche y en Foucault, al menos, es más bien atenta a trazar geografías críticas, escudos de derivación, localizaciones radicales. “Todos los ciudadanos”, decíamos, “se presentan virtualmente como *homines sacri*, esto es posible solo porque la relación de bando constituía desde el origen la estructura propia del poder soberano¹¹.

El bando es una forma de relación. Es en particular la forma de relación jurídico-política originaria a través de la cual viene constantemente reproduciéndose –inexorable presión de la morsa teológica sobre la vida, sobre los afectos, sobre las necesidades y deseos de los hombres y de las mujeres– el orden de la ciudad. Para Agamben, este es el dato fundamental que permite reinterpretar, en polémica con el procedimiento democrático, el hecho de lo Político. Agamben desarrolla una intuición decisiva de Alain Badiou. Para Badiou el Estado no se funda en una relación social que lo precede –no siendo solamente el vínculo paradójico, sino también fundante, de los sujetos que realizan el pacto de autorización por medio del cual delegan a un tercero, persona física o asamblea, como escribe Hobbes, el poder de dar las leyes y de hacerlas respetar; mecanismo institucional, este último, en el que se revela la continuidad lógica entre absolutismo y democracia y la univocidad fundamental de una forma soberana, es decir irresistible, de la decisión¹² –pero sobre la imposibilidad de su disolución, la prohibición de disolverlo. “L’État ne se fonde pas sur le lien social, mais sur la de-liaison, qu’il interdit”, escribe Badiou¹³.

Si el lazo, el vínculo del que el poder interdice la *déliation* no deriva de ningún acuerdo, de ningún pacto, esto significa que no es pensable algún procedimiento, alguna racionalización, que vuelva transparente el régimen

10 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006), 20.

11 Agamben, *Homo sacer*, 122-3

12 Cfr.: Ensayos en la antología de G. Duso, *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lissia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi (Petrópolis: Editora Vozes, 2005)..

13 A. Badiou, *L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988), 125.

irresistibile, appunto, ma la permanenza di una matrice, il *locus* di una *Entwicklungsfähigkeit* potenziale¹⁰, gli effetti del cui irraggiamento mai sono tali da revocare la tracciabilità, la segnatura, della struttura originaria dalla quale propanano.

Questa struttura, nel caso di *Homo sacer*, viene alla luce come «relazione politica originaria». Originaria al punto da risucchiare verso di sé – e *senza resto* – l'intero spettro di posizioni della fenomenologia politica contemporanea. «Se, nel nostro tempo, in un senso particolare ma realissimo, tutti i cittadini» – *tutti*, scrive Agamben. Come se la struttura dell'origine che egli indaga fosse tale in senso metafisico e non genealogico, dato che la genealogia, in Nietzsche e in Foucault, almeno, è invece piuttosto attenta a tracciare geografie critiche, stemmi di derivazione, localizzazioni radicali – «tutti i cittadini», dicevamo, «si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall'origine la struttura propria del potere sovrano»¹¹.

Il bando è una forma di rapporto. Ed in particolare *la* forma del rapporto giuridico-politico originario attraverso la quale viene costantemente riproducendosi – inesorabile stringersi della morsa teologico-politica sulla vita, sugli affetti, su bisogni e desideri degli uomini e delle donne – l'ordine della città. Per Agamben è questo il dato fondamentale che permette di reinterpretare, in polemica con il proceduralismo democratico, la vicenda del Politico. Agamben sviluppa un'intuizione decisiva di Alain Badiou. Per Badiou lo Stato non si fonda su di un legame sociale che lo preceda – fosse anche soltanto il legame paradossale, ma fondativo, dei soggetti che stringono il patto di autorizzazione per mezzo del quale delegano ad un terzo, persona fisica o assemblea, come scrive Hobbes, il potere di dare le leggi e di farle rispettare; meccanismo istituzionale, quest'ultimo, in cui si rivela la continuità logica tra assolutismo e democrazia e l'univocità fondamentale di una forma sovrana, e cioè irresistibile, della decisione¹² – ma sull'impossibilità del suo scioglimento, sul divieto di dissolverlo. «L'État ne se fonde pas sur le lien social, mais sur la de-liaison, qu'il interdit», scrive Badiou¹³.

Se il legame, il vincolo, di cui il potere interdice la *déliation* non è derivato da alcun accordo, da alcun patto, questo comporta che non è pensabile alcuna proceduralizzazione, alcuna razionalizzazione, che renda trasparente il regime

10 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006), 20.

11 Agamben, *Homo sacer*, 122-3.

12 Si vedano i saggi raccolti in G. Duso (cur.), *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lissia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi, Editora Vozes, Petrópolis 2005.

13 A. Badiou, *L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988), 125.

de obligación del derecho. Y, todavía más, –esta es la idea de Agamben– que la originariedad de este “vínculo”, cuya forma debe ser develada, se remonta incluso más atrás respecto del conflicto amigo-enemigo que Carl Schmitt identifica con el “concepto de político”¹⁴ y que resulta “indeterminarse” en una operatividad sin inicio y sin solución de continuidad. El vínculo, aquel que no puede y no debe ser disuelto porque en este se expresa “la estructura política originaria” –Agamben, en relación con esto, es absolutamente radical: fuera de la forma victimaria de la *sacratio* política, literalmente, no hay ...– asume la forma de “una excepción en la que aquello que es capturado es, conjuntamente, excluido” y en el cual “la vida humana se politiza solamente a través del abandono a un poder incondicionado de muerte”¹⁵.

Soberano aquí no es quien, suspendiendo la normalidad de los procedimientos del derecho, decide sobre el estado de excepción, como en la *Teología política schmittiana*¹⁶; sino la excepción misma en la que es reabsorbido el exceso propio del soberano en el que se devela, mejor dicho, la topología específica del poder soberano o de su revés de aplicación: el “estar fuera” y “aún pertenecer”¹⁷. En la figura arcaica de la *sacratio*, es esto lo que Agamben busca y descubre: por un lado, el umbral de indeterminación en el que se esfuman las distinciones entre teología y política, naturaleza y derecho, thanatopolítica y biopolítica; por el otro, la forma a través de la que se expone la paradoja originaria del poder: excluir incluyendo e incluir excluyendo.

En la figura del *homo sacer* –víctima insacrificable, pero asesinable por “cualquiera”, vida apresada en el bando en el que el derecho la tiene *ab-bandonándola*, exponiéndola a la muerte, *des-aplicándose* como norma y como ordenamiento¹⁸– es descubierta la figura del “paradigma escondido” de la soberanía. Un paradigma que deshabilita una serie de premisas de la reflexión filosófico-política. La primera: que existe un pacto originario como exorcismo del “rostro de Gorgona” del poder (retomando la expresión de Hans Kelsen) y como fórmula de legitimación para su ejercicio. La segunda: que existen diferencias específicas, en lo que refiere a las modalidades o a los diferentes modos de pensarlo, entre la antigua Grecia, Roma o la modernidad desplegada: una “estructura originaria” no tiene historia, literalmente. A lo sumo figuras, ángulos de reverberación, umbrales de deslizamiento... La tercera: que esta máquina, este dispositivo, funciona

14 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932) (Berlin: Dunker & Humblot, 1963⁴), Kap. II.

15 Agamben, *Homo sacer*, 101.

16 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922) (Berlin: Dunker & Humblot, 1979³), 11.

17 Agamben, *Homo sacer*, 48.

18 *Ibid.*, 34.

di obbligazione del diritto. E, ancora di più, –questa l’idea di Agamben– che l’originarietà di questo «vincolo», la cui forma deve essere svelata, rimonta addirittura più indietro rispetto al conflitto amico-nemico che Carl Schmitt identifica con il «concetto di politico»¹⁴ e che risulta «indeterminarsi» in una operatività senza inizio e senza soluzione di continuità. Il vincolo, quello che non può e che non deve essere sciolto perché in esso si esprime «la struttura politica originaria» –Agamben, quanto a questo, è assolutamente radicale: fuori della forma vittimaria della *sacratio* politica, letteralmente, non c’è.– assume la forma di «un’eccezione in cui ciò che è catturato è, insieme, escluso» e in cui «la vita umana si politicizza soltanto attraverso l’abbandono a un potere incondizionato di morte»¹⁵.

Sovrano, qui, non è chi, sospendendo la normalità delle procedure del diritto, decide sullo stato di eccezione, come nella *Teologia politica schmittiana*¹⁶, ma l’eccezione stessa in cui viene riassorbita l’eccezione stessa del sovrano e in cui si disvela, piuttosto, la topologia specifica del potere sovrano e del suo rovescio applicativo: l’«essere fuori» e «tuttavia appartenere»¹⁷. Nella figura arcaica della *sacratio* è questo ciò che Agamben cerca e rinviene: da un lato la soglia di indeterminazione nella quale sfumano le distinzioni tra teologia e politica, natura e diritto, thanatopolitica e biopolitica; dall’altro, la forma attraverso la quale si espone il paradosso originario del potere: l’escludere includendo e l’includere escludendo.

Nella figura dell’*homo sacer* –vittima insacrificabile, ma uccidibile «da chiunque»; vita presa nel bando in cui il diritto la tiene *ab-bandonandola*, esponendola alla morte, *dis-applicandosi* come norma e come ordinamento¹⁸– viene rinvenuta la figura del «paradigma nascosto» della sovranità. Un paradigma che disabilita una serie di premesse della riflessione filosofico-politica. La prima: che esista un patto originario come esorcismo del «volto di Gorgone» del potere (riprendo l’espressione da Hans Kelsen) e come formula di legittimazione per il suo esercizio. La seconda: che esistano differenze specifiche, quanto alle sue modalità o ai differenti modi di pensarlo, tra antica grecia, Roma o la modernità dispiegata: una «struttura originaria» non ha storia, letteralmente. Tuttalpiù figure, angoli di riverbero, soglie di scivolamento... La terza: che questa macchina, questo dispositivo, funzione

14 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932) (Berlin: Dunker & Humblot, 1963³), Kap. II.

15 Agamben, *Homo sacer*, 101.

16 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922) (Berlin: Dunker & Humblot, 1979³), 11.

17 Agamben, *Homo sacer*, 48.

18 *Ivi.*, 34.

como una ontología, más que como una “política”, no tiene –ya que su operar consume la diferencia entre inclusión y exclusión, entre interno y externo– un “afuera” en el que insisten cuerpos, deseos, sujetos, para pensarse como límites o como resistencias al despliegue de sus efectos.

¿Es posible la sustracción respecto de este dispositivo? Creo que resulta evidente que esto es lo que le interesa a Agamben. Claro, él no piensa, como lo hace Foucault, que diferentes tecnologías de poder son puestas en marcha respecto de los problemas de control impuestos por las resistencias inaferrables y por los objetivos específicos: vengar al soberano y castigar al culpable; disciplinar los cuerpos y organizar fábricas del sujeto; gobernar la vida e invertir en positivo, productivamente, la aparentemente vacía represión del poder. El poder no es una “cosa” para Foucault. Éste es, más bien, una instancia de pura circulación, cuya función es repartir y jerarquizar los espacios y los tiempos internos al intercambio social. Nadie lo detiene y nadie se lo puede, por lo tanto, arrebatarse a quien le imagine ser su titular último.

Este es, y ya retomaremos este tema, el problema decisivo para Foucault. Volviendo al sentido general de la tarea teórica y política de comienzos de los años '80, Foucault subrayará una vez más que el corazón de su investigación no ha sido jamás la transformación de los dispositivos de poder, sino los procesos de producción del sujeto. Sea en la forma “objetual” de la sujeción (cánones de normalización, separación entre el “loco” y el “sujeto responsable de sí”, construcción del campo de los saberes en el interior de los cuales territorializar al “sujeto hablante”, el sujeto del trabajo, el sujeto “viviente” sano o enfermo), sea en la forma “subjetiva”, autónoma, de los procesos a través de los que un humano, por medio de su propia libertad, se asigna la forma de “sujeto” de deseos y de necesidades. Si hay una línea constante en el recorrido de investigación teórica y militante de Michel Foucault –una línea que implica evidentemente, creo yo, también la elección y la introducción, de forma evidentemente victimaria, de los términos “biopolítica” y “biopoder”–, ésta no es sedimentada por la analítica del poder, sino por el problema del sujeto y por el modo en el que puede ser evidenciada una ontología de la libertad como desafío y como dato intransferible para un poder que, respecto de aquello que lo anticipa, está obligado continuamente a redefinirse y a cambiar sus propias estructuras¹⁹. Que Foucault integre un plano estratégico a la genealogía se debe exactamente al hecho de que la relación de poder es una batalla cuyo éxito es siempre arriesgado e incierto. Aquello que resulta relevante en ésta

19 M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, 1042. Sull'«anteriorité non seulement chronologique, mais ontologique de la résistance au pouvoir»: J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault* (Paris: Bordas, 2005), 204.

di un'ontologia, più che di una «politica», non abbia, poiché il suo operare consuma la differenza tra inclusione ed esclusione, tra interno ed esterno, un «fuori» sul quale insistano corpi, desideri, soggetti, da pensarsi come limiti o come resistenze al dispiegarsi dei suoi effetti.

È possibile sottrazione rispetto a questo dispositivo? Credo sia evidentemente questo, ciò che interessa ad Agamben. Certo, egli non pensa, come invece Foucault, che differenti tecnologie di potere vengano poste in essere rispetto a problemi di controllo imposti da resistenze inafferrabili e da obiettivi specifici: vendicare il sovrano e punire il colpevole; disciplinare corpi e organizzare fabbriche del soggetto; governare la vita e rovesciare in positivo, produttivamente, l'apparentemente vuota repressività del potere. Il potere non è una «cosa», per Foucault. Esso è, piuttosto, un'istanza di pura circolazione, la cui funzione è ripartire e gerarchizzare gli spazi e i tempi interni allo scambio sociale. Nessuno lo detiene e nessuno lo può perciò strappare di mano a chi ne venga immaginato essere il titolare ultimo.

Di qui, ci torneremo, il problema decisivo per Foucault. Tornando, all'inizio degli anni '80, sul senso complessivo del proprio impegno teorico e politico, Foucault avrà modo di sottolineare ancora una volta come il cuore della sua ricerca non siano mai state le trasformazioni dei dispositivi di potere, ma lo siano stati invece i processi di produzione del soggetto. Sia nella forma «oggettuale» dell'assoggettamento (canoni di normalizzazione, separazione tra il «folle» e il «soggetto responsabile di sé», costruzione del campo dei saperi all'interno dei quali territorializzare il «soggetto parlante», il soggetto al lavoro, il soggetto «vivente» sano o malato), sia nella forma «soggettiva», autonoma, dei processi attraverso i quali un umano, per mezzo della propria libertà, si assegna la forma di «sujet» di desideri e di bisogni. Se una traccia costante vi è, nel percorso di ricerca teorica e militante di Michel Foucault –una traccia che coinvolge evidentemente, io credo, anche la scelta e l'introduzione in forma evidentemente tutt'altro che vittimaria, dei termini, «biopolitica» e «biopotere»– questa traccia costante non è sedimentata dall'analitica del potere, ma dal problema del soggetto e dal modo nel quale può essere evidenziata un'ontologia della libertà come sfida e come dato inassegnabile per un potere che, rispetto a ciò che lo anticipa, è costretto continuamente a ridefinirsi e a mutare i propri assetti¹⁹. Che Foucault integri un piano strategico alla genealogia è dovuto esattamente al fatto che il rapporto di potere è una battaglia, il cui esito è sempre arrischiato e incerto. E che ciò che rileva in essa

19 M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, 1042. Sull'«anteriorité non seulement chronologique, mais ontologique de la résistance au pouvoir»: J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault* (Paris: Bordas, 2005), 204.

son los *procesos de subjetivación* irreductibles, autónomos y constantemente reemergentes. La lectura que Agamben hace de Foucault –lo he definido al comienzo de este seminario, no casualmente, como un “uso”– no toma este dato fundamental y se limita a extrapolar, unilateralmente, un “concepto”, el de biopolítica, para redefinir radicalmente su sentido²⁰.

En un capítulo que encuentro decisivo en *Homo sacer*, el problema se formula del siguiente modo: la “paradoja de la soberanía”²¹ –es decir: su matriz incluyente/excluyente, su definirse a partir de la relación de negación conservadora por la que “aquello que era presupuesto como externo (el estado de naturaleza) reaparece en el interior (como estado de excepción)” haciendo que “el poder soberano se configure como “imposibilidad de discernir externo e interno, naturaleza y excepción, *physis* y *nomos*”²²– resulta evidente en una de las formas más lúcidas de la doctrina jurídica que define la relación entre poder constituyente y poder constituido. Aquí la distinción no es jamás entendida en sentido cronológico, es decir: como distinción de tiempos o de fases por las que el poder constituido sería puesto por algo que lo precede, sino como el “punto de indiferencia” respecto del cual el poder soberano separa las propias polaridades (potencia y acto, caos y orden, naturaleza y derecho) para mantenerse en relación con ambas²³. El impacto del derecho en la vida –el ícono del “cuerpo biopolítico” del *homo sacer* como producción de la “nuda vida”, separación de la *zoé* natural, sobre la cual insiste la violencia del poder, del *bíos* del ciudadano, al que vienen adscriptos los derechos y reproducción del monopolio sobre la decisión que, al mismo tiempo, escinde y mantiene unidos los ámbitos y las figuras– es la determinación de la pura prestación de la soberanía. Benjamin la expresa mediante las diádas de “violencia que pone” y de “violencia que conserva” el derecho²⁴.

Lo que se revela en la distinción entre poder constituyente y poder constituido no es, nos dice Agamben, aquello “no fácil, sino más bien teóricamente resoluble” de “cómo concebir un poder constituyente que no se agote jamás en un poder constituido”. Muchos han sido los intentos de pensar la liberación de la potencia “soberana” de su agotamiento

20 Para una crítica reciente, cfr.: C. Mills, “Biopolitical Life”, en *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nilsson and S. Olon Wallenstein (Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013), 73-90.

21 Agamben, *Homo sacer*, 46.

22 *Ibid.*, 44

23 *Ibid.*

24 W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” (1921) in *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966). Cfr: S. Chignola, « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit (en imprenta)*. La conferencia (Beograd, 9 diciembre 2011) puede verse on line: http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html.

sono *processi di soggettivazione* irriducibili, autonomi e costantemente riemergenti. La lettura che Agamben fa di Foucault –all’inizio di questo seminario l’ho definito, non a caso, un «uso»– non coglie questo dato fondamentale e si limita invece a estrapolare, unilateralmente, un «concetto», quello di biopolitica, per ridefinirne radicalmente il senso²⁰.

In un capitolo che io trovo decisivo di *Homo sacer*, il problema viene così formulato: il «paradosso della sovranità»²¹ –e cioè: la sua matrice includente/escludente, il suo definirsi a partire dal rapporto di negazione conservativa per cui «ciò che era presupposto come esterno (lo stato di natura) ricompare all’interno (come stato di eccezione)» facendo sì che «il potere sovrano si configuri come «impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, *physis* e *nomos*»²² – si evidenzia in una delle sue forme più lucide nella dottrina giuridica che definisce il rapporto tra potere costituente e potere costituito. Qui la distinzione mai viene intesa in senso cronologico, e cioè: come distinzione di tempi o di fasi per cui il potere costituito sarebbe posto da qualche cosa che lo precede, ma come il «punto di indifferenza» rispetto al quale il potere sovrano separa le proprie polarità (potenza ed atto, caos e ordine, natura e diritto) per mantenersi in rapporto con entrambe²³. L’impatto del diritto sulla vita –l’icona del «corpo biopolitico» dell’*homo sacer* come produzione della «nuda vita»: separazione della *zoé* naturale, sulla quale insiste la violenza del potere, dal *bíos* del cittadino cui vengono ascritti i diritti e riproduzione del monopolio sulla decisione che, contemporaneamente, ne scinde e mantiene uniti gli ambiti e le figure - è la cifra della pura prestazione della sovranità. Benjamin la esprime come endiadi di «violenza che pone» e di «violenza che conserva» il diritto²⁴.

Ciò che rileva nella distinzione tra potere costituente e potere costituito non è, ci dice Agamben, quello «non facile, ma pure teoricamente risolvibile», di «come concepire un potere costituente che non si esaurisca mai in potere costituito» –molti sono stati i tentativi di pensare la liberazione della potenza costituente «sovrana» dal suo esaurimento

20 Per una critica recente: cfr.: C. Mills, “Biopolitical Life”, in *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nillson and S. Olon Wallenstein (Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013), 73-90.

21 Agamben, *Homo sacer*, 46.

22 *Ivi*, 44.

23 *Ivi*.

24 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), in *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966. Si veda: S. Chignola, « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit* (in corso di stampa. La conferenza (Beograd, 9 dicembre 2011) è visibile on line: http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html).

en el orden constituido de los poderes: desde el concepto trotskista de “revolución permanente” hasta el maoísta de “revolución interrumpida”, nos recuerda. Aún podemos tener presente la lúcida y negra conciencia de Sain-Just que, cuando era conducido al patíbulo, lacónicamente señala que nadie puede reinar, hacer política o gobernar sin culpa -si la culpa es tanto la que interrumpe el proceso que en la revolución conecta soberanía y expresividad constituyente, como aquella que “distingue claramente el poder constituyente del soberano”²⁵.

¿Es, por lo tanto, posible evadirse del círculo mágico y de la paradoja de la soberanía? ¿Es posible pensar, practicar, una política constituyente capaz de sustraerse de la propia representación en términos de soberanía? Es decir: ¿una política no sacrificial, no ordenada hacia un poder absoluto, último, o hacia un sujeto soberano supuesto detentor de derechos originarios, destinado a traducir estos derechos en reclamos exigibles por la autoridad que los garantiza transcribiéndolos en lo imperioso e irresistible de la Ley? ¿Es posible desligar aquello que la soberanía mantiene unido?

En una larga nota en este mismo capítulo de *Homo sacer*, se abre la vía que Agamben persigue en algunos textos que siguen a este primer libro. Me parece extremadamente significativo que esta vía –auténtica línea de fuga del nudo de la soberanía– sea vislumbrada discutiendo un libro de Antonio Negri. Agamben, en el libro que Negri dedica al poder constituyente²⁶, reconoce una obra relevante justamente porque en ésta no es posible identificar ni un estudio de doctrina jurídica, ni una banal –aunque clásica para aquellos que combaten por y con los oprimidos– reivindicación política de la potencia constituyente en un poder soberano. Es justamente el intento de pensar la política insurgente y revolucionaria más allá de las tradicionales figuras que son movidas por un Sujeto fundante –la clase, el Partido– aquello que marca el intento de Negri. No hay liberación en el hacerse Estado de la multitud. Al contrario, es justamente la transformación de la multitude en *people* –así es en Hobbes, evidentemente– lo que dibuja la operatividad maquinaria del dispositivo de soberanía.

Agamben, en el libro de Negri, vislumbra la apertura de una “perspectiva última”²⁷. Y en particular, el salto de plano necesario para recolocar el pensamiento y las prácticas de la liberación a la altura de la ontología. El problema del poder constituyente es, en Negri, el problema de la “constitución de la potencia”²⁸ y “la dialéctica irresuelta

25 Agamben, *Homo sacer*, 49.

26 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (Milano: SugarCo, 1992).

27 Agamben, *Homo sacer*, 51.

28 Negri, *Il potere costituente*, 383.

in ordine costituito di poteri: dal concetto trotzkista di «rivoluzione permanente» a quello maoista di «rivoluzione ininterrotta», egli ricorda. Eppure potremmo ricordare ancora la lucida, nera consapevolezza di Saint-Just condotto al patibolo, quando egli laconicamente annota che nessuno può regnare, fare politica o governare senza colpa, se la colpa è appunto quella di interrompere il processo che nella rivoluzione connette sovranità ed espressività costituente -, quanto quello di «distinguere chiaramente il potere costituente da quello sovrano»²⁵.

È dunque possibile evadere dal circolo magico, dal paradosso della sovranità? È possibile pensare, praticare, una politica costituente in grado di sottrarsi dalla propria rappresentazione in termini di sovranità? E cioè: una politica non sacrificale, non ordinata ad un potere assoluto, ultimo, o a un soggetto sovrano supposto detentore di diritti originari, volto a tradurre questi stessi diritti in pretese esigibili dall'autorità che li garantisce trascrivendoli nell'imperatività irresistibile della Legge? È possibile slegare ciò che la sovranità mantiene unito?

In una lunga nota in questo stesso capitolo di *Homo sacer*, viene aperta la strada che Agamben persegue in alcuni dei testi che seguono quel primo libro. E mi sembra estremamente significativo questa strada –autentica linea di fuga dal nodo della sovranità– venga intravista discutendo un libro di Antonio Negri²⁶. Agamben, nel libro dedicato da Negri al potere costituente, riconosce un libro rilevante proprio perché in esso non è possibile identificare né uno studio di dottrina giuridica, né una banale, per quanto classica, da parte di chi si batte per e con gli oppressi, rivendicazione politica della potenza costituente di un soggetto sovrano. È proprio il tentativo di pensare la politica insorgente e rivoluzionaria oltre le tradizionali figure che muovono da un Soggetto fondativo –la classe, il Partito– ciò che marca il tentativo di Negri. Non c'è liberazione nel farsi Stato della moltitudine. Al contrario, è proprio la trasformazione della *multitude* in *people* –così in Hobbes, evidentemente– a disegnare l'operatività macchinica del dispositivo di sovranità.

Agamben, nel libro di Negri, intravede l'apertura di una «prospettiva ultima»²⁷. Ed in particolare, il salto di piano necessario a ricollocare il pensiero e le pratiche della liberazione all'altezza dell'ontologia. Il problema del potere costituente è, in Negri, il problema della «costituzione della potenza»²⁸ e «la dialettica irrisolta

25 Agamben, *Homo sacer*, 49.

26 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (Milano: SugarCo, 1992).

27 Agamben, *Homo sacer*, 51.

28 Negri, *Il potere costituente*, 383.

entre poder constituyente y poder constituido” –irresoluble justamente porque está profundamente ubicada en el estado de excepción en el que se instala la soberanía– “deja el lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que un repensar las categorías ontológicas en su conjunto”. Nada menos. Y aún: “hasta que una nueva ontología de la potencia [...] no haya sustituido la ontología fundada en el acto y la relación con la potencia, una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía permanece impensable”²⁹.

En reiteradas oportunidades, durante los años sucesivos, Agamben vuelve al punto y, en particular, a los textos aristotélicos sobre la relación entre potencia y acto³⁰. “Potencia perfecta”, así la llama Avicena, es una potencia que, pensada sola como propiamente consistente y no desvanecida en su actuación, puede (también) *no* pasar al acto. “Aquello que es posible puede tanto ser como no ser”, escribe Aristóteles. Pero, ¿es dado permanecer en este estado de pura suspensión por el que la potencia se relaciona con el acto por fuera de toda teleología y, por lo tanto, pudiendo aún sin realizarlo y sin realizarse en ello? ¿Puede esta determinación de la potencia ser pensada de manera “pura”? ¿Puede la libertad darse como *dynamis*, como *potentia* constituyente sin agotamiento en un sistema de poderes constituidos, como proceso de autorregulación perfectamente immanente y no sometido a alguna Ley? Este es el problema *político* y *ontológico* de Negri. Y la sustracción de la *dynamis* al acto, ¿puede ser pensada fuera y más allá de los esquemas de la soberanía? Para Agamben, esta “soberana impotencia” –la “potencia perfecta” como *potencia de no ser*– demuestra exactamente lo contrario e, implícitamente, el fracaso de toda teoría revolucionaria –tanto postsoberana, como multitudinaria– del “poder constituyente”. El ser se funda soberanamente, es decir, sin nada que lo preceda o que lo determine, desprendiendo, a través de una “donación” que va de sí a sí mismo, el propio poder no ser. Por esto, en la interpretación de Agamben, Aristóteles ofrece “a la filosofía occidental el paradigma de la soberanía”³¹ y no una alternativa de este.

Poco importa en este momento evaluar si esto es efectivamente así. Es decir, si en la ontología aristotélica es posible descubrir algo así como un “paradigma de la soberanía”. Desde mi forma de ver, se puede hablar de un paradigma de la soberanía en términos propios solo a partir de Hobbes y de la supresión que realiza *justamente* de la filosofía práctica aristotélica: es decir, cuando a través de la legitimación de un irresistible poder soberano instituido por autorización, el concepto de representación

29 Agamben, *Homo sacer*, 51.

30 *Met.* 1046a, 32: *De anima*, 417b, 2-16.

31 *Ibid.*, 53-4.

tra potere costituente e potere costituito» –irrisolvibile proprio perché profondamente innestata allo stato d'eccezione in cui si installa la sovranità– «lascia il posto a una nuova articolazione del rapporto tra potenza e atto, il che esige nulla di meno che un ripensamento delle categorie ontologiche della modalità nel loro insieme». Nulla di meno, appunto. E ancora: «fino a quando una nuova ontologia della potenza (...) non avrà sostituito l'ontologia fondata sull'atto e sulla relazione con la potenza una teoria politica sottratta alle aporie della sovranità resta impensabile»²⁹.

Più volte, nel corso degli anni successivi, Agamben torna sul punto e, in particolare, ai testi aristotelici sul rapporto tra potenza ed atto³⁰. «Potenza perfetta», così la chiama Avicenna, è la potenza che, sola pensata come propriamente consistente e non svanita nella sua attuazione, può (anche) *non* passare all'atto. «Ciò che è potente può sia essere che non essere», scrive Aristotele. Ma: è dato permanere in questo stato di pura sospensione per cui la potenza si relaziona all'atto al di fuori di ogni teleologia e cioè potendolo pur senza realizzarlo e senza realizzarsi in esso? Può questa determinazione della potenza essere pensata in maniera «pura» –può la libertà darsi come *dynamis*, come *potentia* costituente senza esaurimento in un sistema di poteri costituiti, come processo di autoregolazione perfettamente immanente e non sottoposto ad alcuna Legge, questo il problema *politico* e *ontologico* di Negri– e la sottrattività della *dynamis* all'atto essere pensata al di fuori e oltre gli schemi della sovranità? Per Agamben questa «sovrana impotenza» –la «potenza perfetta» come *potenza di non essere*– dimostra esattamente il contrario e, implicitamente, lo scacco di ogni teoria rivoluzionaria –anche postsovrana, anche moltitudinaria– del «potere costituente». L'essere si fonda sovranamente, cioè senza nulla che lo preceda o che lo determini, dismettendo, attraverso una «donazione» che va da sé a sé, il proprio poter non essere. Per questo, nell'interpretazione di Agamben, Aristotele consegna «alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità»³¹ e non un'alternativa ad esso.

Poco conta, in questa sede, valutare se effettivamente sia così. E cioè se nell'ontologia aristotelica sia dato rinvenire qualcosa come un «paradigma della sovranità». A mio modo di vedere, di un paradigma della sovranità è dato parlare in termini propri solo a partire da Hobbes e dalla rimozione che egli attua *proprio* della filosofia pratica aristotelica: quando, cioè, attraverso la legittimazione di un irresistibile potere sovrano istituito per autorizzazione, il concetto di rappresentanza

29 Agamben, *Homo sacer*, 51.

30 *Met.* 1046a, 32: *De anima*, 417b, 2-16.

31 *Ivi*, 53-4.

aplicado a la supresión de cualquier dualismo de poderes, el soberano identificado con el pueblo³², monopolizadas la decisión y la violencia, borrada también la sola posibilidad de pensar una exterioridad política capaz de oponer una resistencia legítima a los aparatos del Estado.

Aquí es evidente que el problema de Agamben es otro. Aunque si, a grandes rasgos, se podría preguntar qué sentido tiene una filosofía que entiende a la economía como pura estructura teológica, sin el trabajo³³ y, por lo tanto, a la política sin las categorías de sujeto y de acción³⁴... Es exactamente la modalidad con la que Agamben piensa la vida. La vida como rehén del dispositivo de bando y como enredada por el dispositivo soberano de la Ley, y no como productividad, devenir, variación. Es el modo en el que Agamben piensa la biopolítica, esto es: la biopolítica como “captura” e indeterminación absoluta de *bíos* y *zoé* y no como proceso de subjetivación que excede el sistema de biopoderes. Aquello que el capitalismo cognitivo valoriza como las actitudes especie-específicas del *homo sapiens* –afectos, capacidad de relación, lenguaje, *dentro* y *más allá* de la crisis del mecanismo fordista de acumulación que vuelve ingobernable la producción de subjetividad³⁵– e insiste en la dirección de una búsqueda de un “ser que es solamente el puramente existente”, ser *haplos*, completamente liberado de la intersección irredimible de filosofía y jurisprudencia³⁶.

En el tercer capítulo de la primera parte de *Assoluta povertà*, la *fuga saeculi* es entendida como “acto constituyente”. Un acto constituyente que –en modo para nada paradójal– usa la Regla contra la Ley para *desaplicar* el derecho. Desaplicar: un término que conduce al ser como operatividad.

En *Opus dei*, Agamben emprende una “arqueología del trabajo”. Es significativo, al menos para mí, por el “posicionamiento” que mencioné al inicio de este seminario y sobre el que regresaré para concluir, que a esta altura del proyecto general de *Homo sacer* –porque de esto se trata–,

32 Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), I, chap. XVI: «it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One».

33 Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*, (Venezia: Neri Pozza, 2007).

34 Cfr.: B. Neilson, “Politics without Action, Economy without Labor”, *Theory & Event* 13 (1) (2010); http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html

35 A. Fumagalli y Carlo Vercellone (Dir.), “Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives”, *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007); A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo* (Roma: Carocci, 2007); Y. Moulher Boutang, *Le capitalisme cognitif: la nouvelle grande transformation* (Paris: Éd. Amsterdam, 2007); V. Cvijanovic, A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.), *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe* (Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang, 2010).

36 Agamben, *Homo sacer*, 210-1.

viene applicato alla rimozione di un qualsiasi dualismo di poteri, il sovrano identificato con il popolo³², monopolizzate la decisione e la violenza, cancellata anche solo la possibilità di pensare un'esteriorità politica in grado di opporre una resistenza legittima agli apparati dello Stato.

Qui è evidentemente un altro il problema di Agamben. Anche se, tutto sommato, ci si potrebbe chiedere che senso abbia una filosofia che tratta dell'economia come pura struttura teologica, senza il lavoro³³ e, dunque, della politica senza le categorie di soggetto e di azione³⁴... È esattamente la modalità con la quale Agamben pensa la vita, la vita come ostaggio del dispositivo di bando e come irretita dal dispositivo sovrano della Legge e non come produttività, divenire, variazione; è il modo in cui Agamben pensa la biopolitica, la biopolitica come «cattura» e indeterminazione assoluta di *bios* e *zoé* e non come processo di soggettivazione eccedente il sistema di biopoteri che nel capitalismo cognitivo mettono a valore le attitudini speciespecifiche dell'*homo sapiens* – affetti, capacità di relazione, linguaggio, *dentro* e *oltre* la crisi del meccanismo fordista di accumulazione che rende *ingovernabile* la produzione di soggettività³⁵ – a sospingere la ricerca in direzione di un un «essere che è soltanto il puramente esistente», essere *haplōs*, completamente liberato dall'intersezione irridimibile di filosofia e giurisprudenza³⁶.

Nel terzo capitolo della prima parte di *Assoluta povertà*, la *fuga saeculi* viene intesa come «atto costituente». Un atto costituente che – in modo affatto paradossale – usa la Regola contro la Legge per *disapplicare* il diritto. Disapplicare: un termine che rinvia all'essere come operatività.

In *Opus dei* Agamben intraprende una «archeologia dell'ufficio». Significativo, almeno per me, per il «posizionamento» che evocavo all'inizio di questo seminario e sul quale tornerò concludendolo, è che a quest'altezza del progetto complessivo di *Homo sacer*, perché di questo si tratta,

32 Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), I, chap. XVI: «it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person One».

33 Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, (Venezia: Neri Pozza, 2007).

34 Si veda: B. Neilson, "Politics without Action, Economy without Labor", *Theory & Event* 13 (1) (2010); http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html

35 A. Fumagalli y Carlo Vercellone (Dir.), "Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives", *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007); A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo* (Roma: Carocci, 2007); Y. Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif: la nouvelle grande transformation* (Paris: Éd. Amsterdam, 2007); V. Cvijanovic, A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.), *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe* (Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang, 2010).

36 Agamben, *Homo sacer*, 210-1.

el “paradigma de la soberanía” identificado como dintel de la historia y de la ontología occidentales sea, por así decir, desplazado, y otra –una de las muchas, déjese decir, en Agamben– “zona de indistinción” sea señalada como efecto de la indeterminación de ser y praxis en un “paradigma ontológico” que socava y que “sustituye” el clásico. Una praxis integralmente y absolutamente efectual –es decir: una idea del ser y del actuar como pura operatividad, ejecutividad, deber sin calificación; idea tan radicada y tan radical que puede ser común al sacerdote, al funcionario y al militante político... –de modo de quitar el riesgo de lo aleatorio de la acción y volverla *real* solo en cuanto perfectamente *gobernada*³⁷.

El oficio es una liturgia. Y esta liturgia –la liturgia en la que *aquello que uno hace es aquello que uno es y aquello que uno es es aquello que uno hace*, la liturgia en la que la acción puede ser eficaz independientemente de la calidad de aquel (o aquella) que la cumple y resulta ser integralmente ritualizada, una acción sin sujeto porque se resuelve en la función. Esto es lo relevante de esta teología política particular de los padres cristianos, una teología política, como todas, de la que, desde mi punto de vista, es necesario finalmente desembarazarse –y lo que marca, más allá de muchas otras cosas, la profesionalización y tecnificación de la política en Occidente. Valdría tal vez la pena evaluar cuánto de esta historia de la subjetividad y de la política modernas se deba, exactamente como ocurre en el último Foucault, a Max Weber. Pero no puedo realizarlo ahora y me limito a reenviar a otro trabajo³⁸. Aquello que cuenta aquí, más bien, es el modo en el que Agamben regresa a las categorías aristotélicas de potencia y acto en vista de una “ontología efectual” identificada *tout court* con la “ontología de la modernidad” que debe ser “destruida”³⁹.

“Esse in effectus” es la expresión latina que inaugura una tercera dimensión de la ontología: una dimensión tercera respecto a la distinción aristotélica de acto y potencia en la que se determina, justamente, la diferencia entre ser y actuar. “*Effectus* nombra no simplemente al ser-en-obra (*energeia*), sino la operación que realiza desde el exterior una potencia y se vuelve, en este caso, efectual”⁴⁰. Mientras la *energeia* de la danza es del orden del *actus* –*artes actuosae*, pura praxis, son desde Aristóteles a Cicerón, aquellas que se consumen en sí, como la danza– la de la pintura es del orden del *effectus*, en el que la operación se vuelve efectual, se da consistencia en

37 Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), 9.

38 S. Chignola, *Phantasiebildern / Histoire fiction: Weber, Foucault*, in P. Cesaroni – S. Chignola (a c. di), *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France, (1981-1984)*, (Verona: ombre corte, 2013) (en imprenta).

39 Agamben, *Opus Dei*, 75; 55.

40 *Ibid.*, 57.

il «paradigma della sovranità» identificato come architrave della storia e dell'ontologia occidentali venga, per così dire, disassato, e un'altra – una delle molte, mi si lasci dire, in Agamben– «zona di indistinzione», venga segnalata come effetto dell'indeterminarsi di essere e prassi in un «paradigma ontologico» che scalza e che «sostituisce» quello classico. Una prassi integralmente e assolutamente effettuale –e cioè: un'idea dell'essere e dell'agire come pura operatività, esecutività, dovere senza qualificazione; un'idea tanto radicata e tanto radicale da essere comune al sacerdote, al funzionario e al militante politico... –tale da togliere il rischio dell'aleatorio all'azione e da rendere quest'ultima *reale* solo in quanto perfettamente governata³⁷.

L'ufficio è una liturgia. E questa liturgia –la liturgia in cui *ciò che uno fa, è ciò che uno è, e ciò che uno è, è ciò che uno fa*; la liturgia nella quale l'azione può essere efficace indipendentemente dalla qualità di colui (o colei) che la compie e si trova ad essere integralmente ritualizzata; un'azione senza soggetto perché risolta in funzione: questo ciò che rileva da questa particolare teologia politica dei padri cristiani, una teologia politica, come tutte, della quale, a mio avviso, occorre finalmente sbarazzarsi– è ciò che marca, oltre a molte altre cose, professionalizzazione e tecnicizzazione della politica in Occidente. Varrebbe forse la pena di valutare quanto di questa storia della soggettività e della politica moderne debba, esattamente come accade nell'ultimo Foucault, a Max Weber. Ma non posso farlo ora e mi limito a rimandare ad un altro lavoro³⁸. Ciò che qui conta, piuttosto, è il modo in cui Agamben ritorna sulle categorie aristoteliche di potenza ed atto in vista di un'«ontologia dell'effettuale» identificata *tout court* a quell'«ontologia della modernità» che deve essere «distrutta»³⁹.

«Esse in effectus» è l'espressione latina che inaugura una terza dimensione dell'ontologia: una dimensione terza rispetto alla distinzione aristotelica di potenza ed atto nella quale si indetermina, appunto, la differenza tra essere e agire. «*Effectus* nomina non semplicemente l'essere-in-opera (*l'energeia*), ma l'operazione che realizza dall'esterno una potenza e si rende, in questo caso effettuale»⁴⁰. Mentre *l'energeia* della danza è dell'ordine dell'*actus* –*artes actuosae*, pura prassi, sono da Aristotele a Cicerone, quelle che si consumano in sé, come la danza– quella della pittura è dell'ordine dell'*effectus*, in cui l'operazione si rende effettuale, si dà consistenza in

37 Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), 9.

38 S. Chignola, *Phantasiebildern / Histoire fiction: Weber, Foucault*, in P. Cesaroni – S. Chignola (a c. di), *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France, (1981-1984)*, (Verona: ombre corte, 2013) (*in corso di stampa*).

39 Agamben, *Opus Dei*, 75; 55.

40 *Ivi.*, 57.

un *opus* a través de la intervención de una *operatio*. Exactamente en este modo la palabra del sacerdote, por fuerza de lo performativo absoluto de la liturgia de la palabra, vuelve actual, es decir, siempre nuevamente eficaz, el misterio de la *oikonomia* divina. El ser no simplemente es, sino que debe ser efectuado⁴¹: es esta la declinación particular de la ontología de la operatividad.

Agamben trabaja nuevamente alrededor de las categorías de Foucault. Esta ontología de la operatividad, en la que se indetermina la diferencia aristotélica entre potencia y acto, entre ser y actuar, en la que la idea de creación (y por lo tanto: soberanía, en sentido schmittiano) cede el paso a una mucho más penetrante y, justamente, *eficaz*, idea del *gobierno* y de la gestión de hombres y cosas⁴², que no solo es necesaria para comprender la centralidad adquirida por la técnica en Occidente, sino que, y sobre todo en vista de la liberación de las ideas de “deber” y de “voluntad” que, a partir de ésta y en ésta, se vuelven el único modo de pensar el rol, la “función” del sujeto en el efectuarse del ser. Se trata de un punto decisivo. A través de la centralidad adscripta a la voluntad, el sujeto no solo es asignado, en el cuadro de una ética del *officium* y de la función, a un rol meramente operativo respecto de la actuación de la propia tarea que reduce el ser a la “realidad”, sino que viene también producido un efecto preciso de sujeción política y, por lo tanto, una “individuación” gobernada del viviente político. La operatividad del derecho y de la moral –la operatividad de la Ley– es el disciplinar forzado de la multitud animal –turba, *multitude*, manada de lobos, *mob*, en el vocabulario hobbesiano ...– y su “puesta en forma” por medio del aislamiento de un núcleo de responsabilidad personal (el término técnico *persona* es central en el léxico jurídico) identificado con la voluntad: el sujeto no es, sino que *debe querer* ser y por lo tanto “realizar” la propia potencialidad llevándola a efecto en el interior de un recorrido “gobernado”.

Foucault dedica algunos de los últimos cursos del Collège de France al tema del gobierno. Gobierno de sí, gobierno de los otros, gobierno de los “vivientes”. No lo hace, como otros han podido sostener, elaborando la derrota de la propia hipótesis política en vista de un débil reposicionamiento ético. Foucault individualiza, por el contrario, en el tema del gobierno, una ambivalencia que es posible forzar una vez que se comprende que esto coincide con una relación cuya figura descriptiva es la elipse. Cuando Foucault, en el cuadro de una ontología de la actualidad, habla de una progresiva *des-soberanización* y de una resemantización y retecnificación en sentido de la gestión del poder, tiene bien presente el modo en el que el ingreso en ésta, que él llama “la época de los gobernados”, coincide con el

41 *Ibid.*, 61.

42 *Ibid.*, 76.

un *opus* per il tramite dell'intervento di una *operatio*. Esattamente in questo modo la parola del sacerdote, in forza del performativo assoluto della liturgia della parola, rende attuale, e cioè sempre di nuovo efficace, il mistero dell'*oikonomia* divina. L'essere non semplicemente è, ma deve essere effettuato⁴¹: è questa la particolare declinazione dell'ontologia dell'operatività.

Agamben lavora di nuovo attorno a categorie di Foucault. Questa ontologia dell'operatività, nella quale si indetermina la differenza aristotelica tra potenza ed atto, tra essere ed agire, e in cui il l'idea di creazione (e dunque: di sovranità, in senso schmittiano) cede il passo ad una molto più pervasiva ed, appunto, *efficace*, idea del *governo* e della *gestione* di uomini e cose⁴², non solo è necessaria per comprendere la centralità acquisita dalla tecnica in Occidente, ma lo diventa soprattutto in vista della liberazione dalle idee di «dovere» e di «volontà» che, a partire da essa e in essa, sono diventate l'unico modo per pensare il ruolo, la «funzione» del soggetto nell'effettuarsi dell'essere. Si tratta di un punto decisivo. Attraverso la centralità ascritta alla volontà il soggetto non solo viene assegnato, nel quadro di un'etica dell'*officium* e della funzione, ad un ruolo meramente operativo rispetto all'attuazione del proprio compito sul piano che riduce l'essere alla «realtà», ma viene anche prodotto un preciso effetto di assoggettamento politico e cioè una «individuazione» governata del vivente politico. L'operatività del diritto e della morale –l'operatività della Legge– è il disciplinamento coatto della moltitudine animale –turba, *multitude*, muta di lupi, *mob*, nel vocabolario hobbesiano...– e la sua «messa in forma» per mezzo dell'isolamento di un nucleo di responsabilità personale (il termine tecnico *persona* è centrale nel lessico giuridico) identificato alla volontà: il soggetto non è, ma *deve voler* essere e cioè «realizzare» la propria potenzialità portandola ad effetto all'interno di un percorso «governato».

Foucault dedica alcuni degli ultimi Corsi al Collège de France al tema del governo. Governo di sé, governo degli altri, governo dei «viventi». Non lo fa, come altri ha potuto sostenere, elaborando la sconfitta della propria ipotesi politica e in vista di un debole riposizionamento etico. Foucault individua invece nel tema del governo un'ambivalenza che è possibile forzare una volta si comprenda che esso coincide con un rapporto la cui figura descrittiva è l'ellisse. Quando Foucault, nel quadro di un'ontologia dell'attualità, parla di una progressiva desovranizzazione e di una risemantizzazione e ritecnicizzazione in senso gestionale del potere, ha ben presente come l'ingresso in quella che egli chiama «l'epoca dei governati» coincida con il

41 *Ivi.*, 61.

42 *Ivi.*, 76.

doble sentido adscribible al genitivo⁴³. El gobernado es la figura interna a la “sociedad de control”, como la llamará Deleuze, pero es también el resto de un *posicionamiento subjetivo* frente al poder que este último no puede eliminar y que resulta incesantemente perseguido.

La del gobierno es una función riesgosa porque, para poder volverse efectual, debe atravesar los sujetos y hacer que éstos la reconozcan y acepten. Y no solo esto. El gobierno de sí, central para que el sujeto pueda actuarse como función de una pastoral de la conducta, puede ser reactivado como función de una producción de subjetividad, individual y colectiva, capaz de estar en el interior de la relación de gobierno para elaborar y mantener la autonomía de una forma-de-vida irreductible a la primera. Se trata de la historia que Foucault reconstruye de la antigüedad precristiana en el coraje de la verdad que encarna la filosofía –entendida aquí en modo totalmente diferente a la torsión que, desde la antigüedad, tiende a reducirla a gnoseología– en el escándalo de la vida cínica y en la pura inmanencia de la ética estoica. Pero es también la forma-de-vida descrita por la libertad exiliante, destituyente, que impacta prepotentemente en las categorías de lo Político, desestructurándolas, entre el final de los años ‘60 y los años ‘70 y que representa la “novedad” que debe pensarse para el genealogista Foucault.

A comienzo de este seminario, hablé de un posicionamiento. Puedo ahora comenzar a aclarar lo que por ello entendía. En primer lugar: las formas de la gobernabilidad contemporáneas se encuentran delante de los gobernados, más que de los sujetos de derecho. Son los consumidores, los endeudados, los migrantes⁴⁴. Estos están frente a la función de gobierno que los gestiona como resistencias no procesables a través de los dispositivos de la representación y de la soberanía. Posicionarse significa, para mí, estar dentro del horizonte de la efectualidad sin dar por descontado que existe algo como una ontología de Occidente –sistema de categorías impermeables a la variación y seguramente en proceso de la totalidad del devenir– y pensar aquella que Agamben llama “la filosofía por venir” –“una ontología más allá de la operatividad y del mando”, “una ética y una política liberadas del todo de los conceptos de deber y voluntad”⁴⁵– en la materialidad de una toma de la palabra que no sucede solo en el espacio llano de la discusión filosófica, sino en los bordes de las muchas grietas del hacerse mundo

43 M. Foucault, “Va-t-on extraditer Klaus Croissant? (1977)”, en *Dits et écrits*, 361-365.

44 Sobre la figura del endeudado, cfr.: M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté* (Amsterdam,: Paris, 2011). Más general: P. Chatterjee, *The Politics of the Governed* (New York: Columbia University Press, 2004).

45 Agamben, *Opus Dei*, 147.

duplice senso ascrivibile al genitivo⁴³. Il governato è la figura interna alla «società del controllo», come la chiamerà Deleuze, ma è anche la cifra di un *posizionamento soggettivo* di fronte al potere che quest'ultimo non può eliminare e che incessantemente ne risulta incalzato.

Quella del governo è una funzione rischiosa, perché, per potersi rendere effettuale, essa deve attraversare il soggetto e fare in modo di essere da questi riconosciuta ed accettata. E non solo. Il governo di sé, centrale perché il soggetto possa attuarsi come funzione di una pastorale della condotta, può essere riattivato, invece, come funzione di una produzione di soggettività, individuale e collettiva, capace di stare all'interno della relazione di governo per elaborare e mantenere l'autonomia di una forma-di-vita irriducibile alla prima. Si tratta della storia che Foucault ricostruisce nell'antichità precristiana e nel coraggio della verità che incarna la filosofia – intesa qui in modo totalmente differente dalla torsione che, sin dall'antichità, tende a ridurla a gnoseologia – nello scandalo della vita cinica e nella pura immanenza dell'etica stoica. Ma è anche la forma-di-vita descritta dalla libertà esodante, destituente, che impatta prepotentemente le categorie del Politico, destrutturandole, tra la fine degli anni '60 e '70 e che rappresenta la «novità» che è da pensare, per il genalogista Foucault.

All'inizio di questo seminario parlavo di un posizionamento. Posso ora iniziare a chiarire cosa intendevo. In primo luogo questo: le forme della governamentalità contemporanea si trovano davanti dei governati, più che dei soggetti di diritto. Lo sono i consumatori, gli indebitati, i migranti⁴⁴. Essi stanno di fronte alla funzione di governo che le gestisce, come resistenze non processabili attraverso i dispositivi della rappresentanza e della sovranità. Posizionarsi significa, per me, stare dentro l'orizzonte dell'effettualità senza dare per scontato che esista qualcosa come un'ontologia dell'Occidente – sistema di categorie impermeabili alla variazione e saldamente in possesso della totalità del divenire – e pensare quella che Agamben chiama «la filosofia a venire» - «un'ontologia al di là dell'operatività e del comando», «un'etica e una politica del tutto liberate dai concetti di dovere e di volontà»⁴⁵ – nella materialità di una presa di parola che non avviene solo nello spazio liscio della discussione filosofica ma sui bordi delle molte striature del farsi mondo

43 M. Foucault, "Va-t-on extraditer Klaus Croissant? (1977)", n *Dits et écrits*, 361-365.

44 Sulla figura dell'indebitato si veda: M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, Amsterdam, Paris 2011. Più in generale: P. Chatterjee, *The Politics of the Governed*, Columbia University Press, New York 2004.

45 Agamben, *Opus Dei*, 147.

del capital⁴⁶. Esto es: no solo en Occidente –admitiendo que el término signifique todavía algo–, sino en la siempre resurgente, multilateral batalla que explora la historia de la producción de subjetividad en las complejas, estratificadas, geografías globales de la valoración capitalista⁴⁷.

Desaplicar el derecho, decía antes. Esta es la historia que Agamben traza con la referencia a la absoluta pobreza franciscana. La Regla –no la Ley. La Regla como aquello que más se aproxima, hasta casi coincidir con ella, con la forma-de-vida comunitaria, con el *koinos bios*, de los *fratres*– implica un *habitus* de la voluntad y no una obligación de tipo jurídico⁴⁸. Esto conduce al acto constituyente de “comunidades políticas” como son los conventos⁴⁹, dando consistencia y autonomía a una línea de fuga del siglo. ¿Qué cambia en este “acto constituyente”? Esto es lo que vuelve interesante la investigación de Agamben. ¿De qué se compone esta diferencia ontológica que presupone una “sustracción constituyente” respecto de la *oikonomia* eclesiástica?

En Negri –pero también en toda la teoría crítica que piensa de este modo– la cosa es clara. Pobreza coincide con agotamiento de la potencia subjetiva del proletariado industrial y con la condición común del trabajo. La producción se ha hecho biopolítica, y biopolítica debe hacerse la organización de la resistencia en el interior de un “Impero” –la forma de organización impuesta por la globalización– que no tiene un afuera. Esto significa que la línea de fuga organizadora respecto de los aparatos de control imperial debe volverse creativa, rechazar la representación, constituirse en potencia inmanente de transformación. Contra las “pasiones tristes”, debe actuar como máquina alegre y como proyecto amoroso justamente porque es expresiva de una *absoluta potentia*. “Incipit exire qui incipit amare. Exeunt enim multi latenter, et exeuntium pedes sunt cordis affectus: exeunt autem de Babylonia”, me gusta recordar lo que escribe Agustín en *Enarrationes in Psalmos* (64.2).

Hardt y Negri evocan a S. Francisco en las páginas finales de *Empire*. Para denunciar la pobreza de la multitud, Francisco adopta la “condición común” –abandona el propio *status* jurídico, el privilegio, la *diferencia*–, haciéndolo, descubre la “potencia ontológica” de la sociedad que se

46 Cfr.: S. Chignola – S. Mezzadra, “Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività”, *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.

47 Cfr.: S. Mezzadra – B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).

48 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 76.

49 *Ibid.*, 66.

del capitale⁴⁶. E cioè: non solo in Occidente –ammesso che il termine ancora colga qualcosa–, ma nella sempre risorgente, multilaterale, battaglia che scandisce la storia della produzione di soggettività nelle complesse, stratificate, geografie globali della valorizzazione capitalistica⁴⁷.

Disapplicare il diritto dicevo. È questa la storia che Agamben traccia con il riferimento all'assoluta povertà francescana. La Regola –non la Legge. La Regola come ciò che più si approssima, sino a quasi a coincidere con essa, con la forma-di-vita comunitaria, con il *koinos bios*, dei *fratres* – comporta un *habitus* della volontà e non un'obbligazione di tipo giuridico⁴⁸. Essa rinvia all'atto costituente di «comunità politiche» quali sono i conventi⁴⁹, dando consistenza e autonomia ad una linea di fuga dal secolo. Che cosa cambia in questo «atto costituente»? È questo ciò che conferisce interesse alla ricerca di Agamben. Di cosa si compone questa differente ontologia che presuppone una «sottrazione costituente» rispetto all'*oikonomia* ecclesiastica?

In Negri –ma in tutta la teoria critica che pensa con lui– la cosa è chiara. Povertà coincide con l'esaurimento della potenza soggettiva del proletariato industriale e con la condizione comune del lavoro. La produzione si è fatta biopolitica e biopolitica deve farsi l'organizzazione della resistenza all'interno di un «Impero» –la forma di organizzazione imposta dalla globalizzazione– che non ha un fuori. Questo significa che la linea di fuga organizzativa rispetto agli apparati di controllo imperiali deve farsi creativa, rifiutarsi alla rappresentanza, costituirsi in potenza immanente di trasformazione. Di contro alle «passioni tristi», agire come macchina goiosa e come progetto amoroso proprio perché espressivo di una *absoluta potentia*. «Incipit exire qui incipit amare. Exeunt enim multi latenter, et exeuntium pedes sunt cordis affectus: exeunt autem de Babylonia», scrive del resto Agostino, mi piace ricordare, nelle *Enarrationes in Psalmos* (64.2).

Hardt e Negri evocano S. Francesco nelle pagine finali di *Empire*. Per denunciare la povertà della moltitudine Francesco adotta la «condizione comune» –abbandona il proprio *status* giuridico, il privilegio, la *differenza*– e, facendolo, scopre la «potenza ontologica» della società che si

46 Si veda: S. Chignola – S. Mezzadra, "Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività", *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.

47 Si veda: S. Mezzadra – B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).

48 Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Venezia: Neri Pozza, 2012), 76.

49 *Ivi.*, 66.

anuncia, escriben⁵⁰. En oposición a las formas de acumulación que se basan desde el comienzo en la forma de la propiedad y en la sanción por parte del derecho, en contraste con la disciplina del trabajo y con la mortificación de la carne, Francisco celebra la vida, la alegría, la comunidad entre los hombres, ambiente y animales. Lobos, pájaros, planetas, pobres, un común que se opone a la *potestas*, a la explotación y a la corrupción. En Hardt y Negri, la de Francisco es la potencia constituyente de la comunidad que viene⁵¹; la figura de una nueva militancia revolucionaria *en el mundo*. Absoluta pobreza significa aquí opción destituyente; amor por el mundo y rechazo de la muerte y de la miseria. La comunidad se constituye como forma-de-vida cooperativa y como inversión positiva sobre la relación; sobre la acumulación de potencia ontológica y sobre un ejercicio productivo de la libertad.

Agamben retoma este conjunto de cuestiones. Y depotencia evidentemente aún más el contenido político de la figura de Francisco, justamente porque no trabaja jamás con figuras de la subjetivación internas a la gubernamentalidad de este modo. Desaplicar el derecho significa aquí imprimir una línea de fuga monástica a la liturgia; plegar de otra manera la relación que ésta dispone entre vida y norma en el cuadro del *officium*. Central, no es casual, es el dispositivo jurídico del voto del monje como vínculo, no tanto de obligación en sentido técnico, sino como *habitus* disciplinario de la voluntad en la promoción de un *koinos bíos*, de una vida común, encerrada en un protocolo de fuga del mundo, que permanece *filosófico* en su matriz⁵².

Si es verdad que “seguir una regla” no es posible de modo *privatim*, como recuerda Wittgenstein, y si es verdad que en un sistema de reglas aquello que identifica un semantema es la modalidad de significación que le está prescripto por éstas –son las reglas del ajedrez las que nos dicen qué es un alfil. De este mismo modo, es la Regla la que dice quién es el monje; el *koinos bíos* de la forma-de-vida franciscana desaplica la Ley, pero permanece interno a un orden que, aún indeterminando la presa que el derecho tiene sobre la praxis, liga en todo caso vida y regla.

Agamben identifica, sin embargo, un desplazamiento decisivo: de la praxis y de su normación, el acento se corre sobre la vida y la relación ambivalente que esa abraza con la Regla⁵³. La vida monástica, el poder vivir en un cierto modo, el “vivere secundum formam Sancti Evangelii”, tiende a hacerse Regla. Se mide aquí la diferencia entre el movimiento franciscano

50 M. Hardt – A. Negri, *Empire* (Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 2000), 413.

51 *Ibidem*.

52 Agamben, *Altissima povertà*, 75; 68.

53 *Ibid.*, 85.

annuncia, essi scrivono⁵⁰. In opposizione alle forme di accumulazione che iniziano a basarsi sulla forma della proprietà e sulla sua sanzione da parte del diritto, in contrasto con la disciplina del lavoro e con la mortificazione della carne, Francesco celebra la vita, la gioia, la comunanza tra uomini, ambiente e animali. Lupi, uccelli, pianeti, poveri, un comune che si oppone alla *potestas*, allo sfruttamento e alla corruzione. In Hardt e Negri, quella di Francesco è la potenza costituente della comunità che viene⁵¹; la figura di una nuova militanza rivoluzionaria *nel* mondo. Assoluta povertà significa qui opzione destitutiva; amore per il mondo e rifiuto della morte e della miseria. La comunità si costituisce come forma-di-vita cooperativa e come investimento positivo sulla relazione; sull'accumulo di potenza ontologica e su di un esercizio produttivo della libertà.

Agamben riprende questo insieme di questioni. E tuttavia depotenzia evidentemente il contenuto politico della figura di Francesco, proprio perché non lavora mai con figure della soggettivazione interne alla governamentalità di questo mondo. Disapplicare il diritto significa qui imprimere una linea di fuga monastica alla liturgia; piegare altrimenti il rapporto che essa dispone tra vita e norma nel quadro dell'*officium*. Centrale, non a caso, è il dispositivo giuridico del voto del monaco come vincolo non tanto di obbligazione in senso tecnico, ma come *habitus* disciplinare della volontà nella promozione di un *koinos bios*, di una vita comune, rinserrata in un protocollo di fuga dal mondo, che permane *filosofico* nella sua matrice⁵².

Se è vero che «seguire una regola» non è possibile farlo *privatim*, come ricorda Wittgenstein, e se è vero che in un sistema di regole ciò che identifica un semantema è la modalità di significazione che da esse gli è prescritto – sono le regole degli scacchi che ci dicono cos'è un alfiere. Allo stesso modo è la Regola che dice chi il monaco sia –, il *koinos bios* della forma-di-vita francescana disapplica la Legge, ma permane interno ad un ordine che, pur indeterminando la presa che il diritto tiene sulla prassi, lega in ogni caso vita e regola.

Agamben identifica, ciononostante, uno spostamento decisivo: dalla prassi e dalla sua normazione l'accento si sposta sulla vita e il rapporto ambivalente che essa intrattiene con la Regola⁵³. La vita monastica, il poter vivere in un certo modo, il «vivere secundum formam Sancti Evangelii», tende a farsi Regola. Si misura qui la differenza tra il movimento francescano

50 M. Hardt – A. Negri, *Empire* (Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 2000), 413.

51 *Ibidem*.

52 Agamben, *Altissima povertà*, 75; 68.

53 *Ivi.*, 85.

y las otras profesiones monacales. En el primero, es inventada una forma-de-vida que permanece inseparable de su forma “no porque se constituye como *officium* y como liturgia, sino justamente en virtud de su radical ajenidad al derecho y la liturgia”. La franciscana es una *forma vitae* que sigue el Evangelio y no –no directamente al menos– “la forma de la Santa Iglesia Romana”⁵⁴. Es decisiva aquí la relación que se instituye con el derecho. Una relación de desaplicación que lleva a la coincidencia la altísima pobreza y el “derecho de no tener ningún derecho”, como les recordaba al comienzo.

El instrumento técnico para este pasaje es la noción de “uso”. El uso es una cosa diferente a la propiedad, posesión y usufructo, que, en el derecho romano, son las otras figuras de la relación con las cosas. El uso es estrictamente necesario en la vida de los hombres y no puede, por lo tanto, ser suspendido, como pueden serlo las otras cosas (sostiene Bonaventura, *Apologia pauperum*)⁵⁵. De aquí la relación ambivalente que los franciscanos mantienen con el derecho. La contestación del derecho de propiedad, implícita en la teoría que reconduce esta última a una simple, y quizá perversa, actitud psicológica –esto es: la tendencia a usar y a poseer las cosas como si fueran propias– es empujada hacia la máxima radicalidad. La solución franciscana, una solución de compromiso y finalmente derrotada, valdría la pena tal vez recordar, visto que el acto constituyente franciscano, para “permanecer en el interior de la Iglesia, tendrá necesidad de ser aprobado por una Bula y por el reconocimiento de la orden por parte de la autoridad papal, será la de colocarse en la separación del *usus facti* del uso del derecho, de conducir una existencia fuera del derecho”⁵⁶. La *paupertas altissima* es expropiativa, pero el carácter factual del uso no es en sí suficiente para garantizar una exterioridad respecto del derecho, porque cada hecho, cada “*usus facti*”, en cuanto diferente de la posesión de la propiedad “*ex iure*” puede transformarse en derecho, así como cada derecho puede implicar un aspecto factual⁵⁷.

La clásica relación entre el orden constituyente y el orden constituido, entre fuerza y ley, entre posesión y *dominium*, entre “vida” y “derecho”, corre el riesgo, por lo tanto, de regresar como el círculo del cual no es posible escapar. Por otra parte, me parece que Agamben llega a esta misma conclusión y, todavía, la idea de un “uso” de-constituyente de la libertad y de los bienes comunes –“la *abdicatione omnis juris*”, como precondition para una vida humana del todo sustraída a la toma del derecho y un uso del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación– como alternativa a la modernidad jurídica y política, más que “destrucción” de la metafísica

⁵⁴ *Ibid.*, 148-9.

⁵⁵ *Ibid.*, 152.

⁵⁶ *Ibid.*, 169.

⁵⁷ *Ibid.*, 170.

e le altre professioni monacali. Nel primo, viene inventata una forma-di-vita che resta inseparabile dalla sua forma «non perché si costituisce come *officium* e come liturgia, ma proprio in virtù della sua radicale estraneità al diritto e alla liturgia». Quella francescana è una *forma vitae* che segue il Vangelo e non, non direttamente almeno, «la forma della Santa Chiesa Romana»⁵⁴. Decisivo è qui appunto il rapporto che viene istituito con il diritto. Un rapporto di disapplicazione radicale che porta a coincidenza altissima povertà e «diritto a non avere alcun diritto», come appunto ricordavamo all'inizio.

Strumento tecnico per questo passaggio è la nozione di «uso». L'uso è cosa differente da proprietà, possesso ed usufrutto, che, nel diritto romano, sono le altre figure della relazione con le cose. L'uso è strettamente necessario alla vita degli uomini e non può pertanto essere dismesso come invece possono esserlo le altre (così Bonaventura, *Apologia pauperum*)⁵⁵. Di qui il rapporto ambivalente che i francescani intrattengono con il diritto. La contestazione del diritto di proprietà, implicita nella teoria che riconduce quest'ultima a una semplice, e forse perversa, attitudine psicologica – e cioè: la tendenza ad usare e a possedere le cose come se esse fossero le proprie – non viene spinta sino alla massima radicalità. La soluzione francescana, una soluzione di compromesso e alla fine perdente, varrebbe forse la pena di ricordare, dato che l'atto costituente francescano, per restare interno alla Chiesa, avrà bisogno di essere sancito da una Bolla e dal riconoscimento dell'ordine da parte dell'autorità papale, sarà quella di attestarsi sulla separazione dell'*usus facti* dall'uso di diritto e, dunque, quella di usare la concettualità giuridica per «assicurarsi la possibilità, abdicando al diritto, di condurre un'esistenza fuori dal diritto»⁵⁶. La *paupertas altissima* è espropriativa, ma il carattere fattuale dell'uso non è in sé sufficiente a garantire un'esteriorità rispetto al diritto, perché ogni fatto, ogni «usus facti», per quanto differente dal possesso dalla proprietà «ex iure» può trasformarsi in diritto, così come ogni diritto può implicare un aspetto fattuale⁵⁷.

Il rapporto classico tra assetto costituente e assetto costituito, tra forza e legge, tra possesso e *dominium*, tra «vita» e «diritto», rischia perciò di ritornare come il circolo dal quale non è dato evadere. Per un'altra via, mi sembra che Agamben finisca con il pervenire a questa stessa conclusione. E tuttavia, l'idea di un «uso» *decostituente* della libertà e dei beni comuni – l'«*abdicatio omnis juris*» come preconditione per una vita umana del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso del mondo che non si sostanzi mai in un'appropriazione – come alternativa alla modernità giuridica e politica, più che come «distruzione» della metafisica

⁵⁴ *Ivi.*, 148-9.

⁵⁵ *Ivi.*, 152.

⁵⁶ *Ivi.*, 169.

⁵⁷ *Ivi.*, 170.

occidental, parece aludir a una dimensión en la que, más allá de la de Agamben, convergen otros diagnósticos.

¿Qué significa “pensar la vida como aquello de lo que no se da nunca propiedad, sino solamente un uso común”?⁵⁸ ¿Cómo practicar el campo del derecho si la relación con éste no puede ser hecha por el indeterminarse de sus categorías y de la recuperación de una vía de fuga tendencialmente imposible? ¿Cómo pensar la potencia política de los pobres –y no de la pobreza en sí– y cómo articularla en una dinámica de subjetivación? El último Foucault y Negri tienen el mismo problema. Pero a diferencia de Agamben, tienen un posicionamiento que Agamben rechaza: el posicionamiento en el campo de inmanencia del mundo y respecto a las relaciones de poder en el interior de las cuales el “cuerpo biopolítico” no es nunca identificado con la figura victimaria del *homo sacer*. Todo el último Foucault trabaja en los procesos de subjetivación que exceden la matriz jurídico-disciplinaria del sujeto. Negri, y con él otros, trabaja con un “uso” del derecho –siguiendo a Deleuze, esto es, un derecho que no conoce sujetos o “derechos” pre-constituídos, sino prácticas jurisprudenciales, *agencements* de los casos, problemas para los que inventar soluciones y nombres⁵⁹– en grado de definir un derecho común a los “commons”⁶⁰.

“El derecho de no tener ningún derecho” puede indicar un problema y un acceso interesante desde el punto de vista teórico a la cuestión del “terrible derecho” de propiedad, como lo llamaba Marx. Y, claro, pone la relación entre “forma-de-vida” e instituciones como decisiva en un momento en el que la moderna solución del problema –el Estado nacional, la democracia parlamentaria, los derechos de ciudadanía– muestra evidentemente la hilacha. Líneas de fuga son inventadas y experimentadas para evadir la jaula de acero de la modernización capitalista. Y, aún, traducir esta línea de fuga en la apología de la *altissima paupertas* me parece posible solo allí donde, en el corazón de Occidente más gordo y más rico, resuenan los llamados a la disminución y al “consumo responsable”. Hacerlo aquí, en el Sur de Brasil o en Buenos Aires, de donde estoy llegando y sé que hay muchas *villas miserias* instaladas en el corazón de la metrópolis, me parece no solo descabellado, sino éticamente imposible.

58 *Ibid.*, 10.

59 Sobre este tema: A. Lefebvre, *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza* (Stanford: Stanford University Press, 2008); E. Mussawir, *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law* (London: Routledge, 2011); L. De Sutter – K. McGee (Eds.), *Deleuze and the Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).

60 Cfr.: *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, a c. di S. Chignola (Verona: ombre corte, 2012).

occidentale, mi sembra alludere ad una dimensione sulla quale, oltre a quella di Agamben, convergono altre diagnostiche.

Che cosa significa «pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà, ma soltanto un uso comune»⁵⁸? Come praticare il campo del diritto se la relazione ad esso non può essere fatta dell'indeterminarsi delle sue categorie e del reperimento di una via di fuga tendenzialmente impossibile? Come pensare la potenza politica dei poveri – e non della Povertà in sé – e come articolarla in dinamica di soggettivazione? L'ultimo Foucault e Negri hanno lo stesso problema. Ma a differenza di Agamben tengono il punto di un posizionamento che Agamben rifiuta: il posizionamento nel campo di immanenza del mondo e rispetto a rapporti di potere all'interno dei quali il «corpo biopolitico» non è mai identificato alla figura vittimaria dell'*homo sacer*. Tutto l'ultimo Foucault lavora su processi di soggettivazione eccedenti la matrice giuridico-disciplinare del soggetto. Negri, e altri con lui, su di un «uso» del diritto – con Deleuze: un diritto che non conosce soggetti o «diritti» precostituiti, ma pratiche giurisprudenziali, *agencements* di casi, problemi per i quali inventare soluzioni e nomi⁵⁹ – in grado di definire un comune diritto ai «commons»⁶⁰.

Il «diritto a non avere alcun diritto» può indicare un problema e un accesso interessante, dal punto di vista teorico, alla questione del «terribile diritto» della proprietà, come lo chiamava Marx. E, certo, porre a tema il rapporto tra «forme-di-vita» e istituzioni è decisivo in un momento nel quale la moderna soluzione del problema – lo Stato nazionale, la democrazia parlamentare, i diritti di cittadinanza – mostra evidentemente la corda. Linee di fuga vanno inventate e sperimentate per evadere dalla gabbia d'acciaio della modernizzazione capitalistica. E tuttavia tradurre questa linea di fuga nell'apologia dell'*altissima paupertas* mi sembra possibile farlo solo laddove, al cuore dell'Occidente più grasso e più ricco, risuonano gli appelli alla decrescita e al «consumo responsabile». Farlo qui, nel Sud del Brasile o a Buenos Aires, da dove arrivo e dove molte sono le *villas miserias* incistate al cuore della metropoli, mi sembra non soltanto azzardato, ma eticamente impossibile.

58 *Ivi.*, 10.

59 Sul tema: A. Lefebvre, *The Image of Law*. Deleuze, Bergson, Spinoza (Stanford: Stanford University Press, 2008); E. Mussawir, *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law* (London: Routledge, 2011); L. De Sutter – K. McGee (Eds.), *Deleuze and the Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).

60 Si veda: *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, a c. di S. Chignola (Verona: ombre corte, 2012).

Hablé de un posicionamiento al comienzo de este seminario. Posicionarse delante del derecho significa para mí no solo desaplicarlo. En la existencia material de muchos y de muchas, aquí y en otro lado, esto ya ocurre. También es importante saber cuándo funciona y cómo funciona para explotar la tecnología con la intención de hacer de éste un uso diferente. No hay sujeto sin instituciones. No hay devenir sin inventiva. La comunidad-que-viene no existe si no proyecta y no organiza, inventando como algo que no ha sido visto nunca antes, las propias instituciones y la propia autonomía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Venezia: Neri Pozza, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Venezia: Neri Pozza, 2012.
- Agamben, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Arendt, H. *The origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Worl, 1966.
- Arendt, H. *Le origini del totalitarismo*. Milano: Edizioni di comunità, 1989.
- Arendt, H. "The concept of History, Ancient and Modern". En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.
- Badiou, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- Benjamin, W. "Zur Kritik der Gewalt" (1921). En *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Chatterjee, P. *The Politics of the Governed*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Chignola, S. *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di Sandro Chignola. Verona: Ombre Corte, 2006.
- Chignola, Sandro. "Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación". *Deus Mortalis* 9 (2010): 223-260.

Di un posizionamento parlavo all'inizio di questo seminario. Posizionarsi davanti al diritto significa per me non solo disapplicarlo, nell'esistenza materiale di molti e di molte, qui e altrove, esso lo è già, anche quando funziona e per come funziona, ma sfruttarne la tecnologia per fare di esso un uso diverso. Non c'è soggetto senza istituzioni. Non c'è divenire senza inventività. La comunità-che-viene non esiste se non progetta e non organizza, inventandole come qualcosa che non è mai stato visto prima, le proprie istituzioni e la propria autonomia.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Venezia: Neri Pozza, 2007.
- Agamben, Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Venezia: Neri Pozza, 2012.
- Agamben, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Arendt, H. *The origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Worl, 1966.
- Arendt, H. *Le origini del totalitarismo*. Milano: Edizioni di comunità, 1989.
- Arendt, H. "The concept of History, Ancient and Modern". En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.
- Badiou, A. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- Benjamin, W. "Zur Kritik der Gewalt" (1921). En *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Chatterjee, P. *The Politics of the Governed*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Chignola, S. *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, a c. di Sandro Chignola. Verona: Ombre Corte, 2006.
- Chignola, Sandro. "Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación". *Deus Mortalis* 9 (2010): 223-260.

- Chignola, S. y S. Mezzadra, "Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività". *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.
- Chignola, S. « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit (en imprenta)*. La conferencia (Beograd, 9 dicembre 2011). On line: http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html).
- Chignola, S. *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*. Verona: ombre corte, 2012.
- Cvijanovic, V. , A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.). *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern –Bruxelles -New York – Oxford - Wien: Peter Lang, 2010.
- De Sutter, L. y K. McGee (Eds.). *Deleuze and the Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Duso, G. *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lúcia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- Foucault, Michel. "Le sujet et le pouvoir". En *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, colab. Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- Fumagalli, A. *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*. Roma: Carocci, 2007.
- Fumagalli, A. y Carlo Vercellone (Dir.). "Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives". *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007).
- Hardt, M. y A. Negri. *Empire* (Cambridge (Mass.). London: Harvard University Press, 2000.
- Kereny, Karl. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976.
- Lazzarato, M. *La fabrique de l'homme endetté*. Amsterdam,: Paris, 2011.
- Lefebvre, A. *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Mezzadra, S. y B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).
- Mills, C. "Biopolitical Life". En *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nilsson and S. Olon Wallenstein. Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013.
- Moulier Boutang, Y. *Le capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation*. Paris: Éd. Amsterdam, 2007.
- Mussawir, E. *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law*. London: Routledge, 2011.

- Chignola, S. y S. Mezzadra, "Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività". *Filosofia politica* XXVI (1) (2012): 65-82.
- Chignola, S. « *Etwas Morsches im Recht* ». *Sur la Violence et le droit (en imprevista)*. La conferencia (Beograd, 9 dicembre 2011). On line: http://instifdt.bg.ac.rs/colloque%20international_video.html).
- Chignola, S. *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*. Verona: ombre corte, 2012.
- Cvijanovic, V. , A. Fumagalli, C. Vercellone (Eds.). *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern –Bruxelles -New York – Oxford - Wien: Peter Lang, 2010.
- De Sutter, L. y K. McGee (Eds.). *Deleuze and the Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Duso, G. *O Poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lúcia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- Foucault, Michel. "Le sujet et le pouvoir". En *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, colab. Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- Fumagalli, A. *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*. Roma: Carocci, 2007.
- Fumagalli, A. y Carlo Vercellone (Dir.). "Le Capitalism Cognitif. Apports et Perspectives". *European Journal of Economic and Social Systems* 20 (1) (2007).
- Hardt, M. y A. Negri. *Empire* (Cambridge (Mass.)). London: Harvard University Press, 2000.
- Kereny, Karl. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München-Wien: Albert Langen – Georg Müller, 1976.
- Lazzarato, M. *La fabrique de l'homme endetté*. Amsterdam,: Paris, 2011.
- Lefebvre, A. *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Mezzadra, S. y B. Neilson, *Border as Method, or the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press, 2013).
- Mills, C. "Biopolitical Life". En *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, edited by J. Nilsson and S. Olon Wallenstein. Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, 2013.
- Moulier Boutang, Y. *Le capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation*. Paris: Éd. Amsterdam, 2007.
- Mussawir, E. *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation in Law*. London: Routledge, 2011.

- Negri, A. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Milano: SugarCo, 1992.
- Neilson, B. "Politics without Action, Economy without Labor", *Theory & Event* 13 (1) (2010); http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html
- Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen* (1932). Berlin: Dunker & Humblot, 1963.
- Schmitt, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität* (1922). Berlin: Dunker & Humblot, 1979.
- Revel, J. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas, 2005.

- Negri, A. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Milano: SugarCo, 1992.
- Neilson, B. "Politics without Action, Economy without Labor", *Theory & Event* 13 (1) (2010); http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v013/13.1.neilson.html
- Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen* (1932). Berlin: Dunker & Humblot, 1963.
- Schmitt, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität* (1922). Berlin: Dunker & Humblot, 1979.
- Revel, J. *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas, 2005.

EL ORIGEN DE LA NUDA VIDA: POLÍTICA Y LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO DE GIORGIO AGAMBEN

JACOPO D'ALONZO
UNIVERSITÀ DI ROMA LA SAPIENZA

R E S U M E N

Aunque *Homo sacer* es el libro más conocido de Giorgio Agamben dedicado a la reflexión política contemporánea, el autor, a partir de 1968, comenzó una investigación ininterrumpida sobre la naturaleza del lenguaje. Por lo tanto es posible suponer que la filosofía del lenguaje de Agamben es la mejor manera de entender su pensamiento político. En el artículo siguiente se comparan los libros del proyecto de *Homo sacer*, algunas publicaciones de la misma temporada del autor y sus ensayos sobre el lenguaje de los años setenta y ochenta. En sus investigaciones políticas, Agamben presenta sus ideas fundamentales y utiliza similitudes acerca de la facultad del lenguaje, concepto ya analizado en años anteriores. Por otra parte, los principales lineamientos del pensamiento de Agamben evidencian cómo él propone su propia filosofía del lenguaje como modelo para superar la metafísica y dispositivos biopolíticos. En este sentido, se analizará la relación entre los conceptos de la Voz y de la Nuda Vida que representan el núcleo de su propuesta filosófica.

PALABRAS CLAVES: Agamben, *Homo sacer*, Nuda vida, Biopolítica, Lingüística.

THE ORIGIN OF THE BARE LIFE: POLITICS AND LANGUAGE IN THE THOUGHT OF GIORGIO AGAMBEN

Although *Homo sacer* is the best known book by Giorgio Agamben to the contemporary political reflection, he begins since 1968 an uninterrupted query about language's being. Therefore it's possible suppose his philosophy of language is the better way to understand

* Artículo recibido el 31 de agosto de 2013 y aceptado el 24 de octubre de 2013.

Agradezco a Armando Lauri por su ayuda en la traducción y a la profesora Donatella Di Cesare por su consejo, guía y apoyo académico en la elaboración de este trabajo.

** Licenciado en Filosofía en la Università di Roma La Sapienza. Miembro de *Evolution and Cognition (Research Group)*. Entre sus temas de interés e investigación se encuentran la filosofía del lenguaje y lingüística general, la historia de la filosofía italiana, historia del pensamiento político radical. E-mail: jacopo.dalozzo@gmail.com

Agamben's political conception. In the paper below it's considered the comparison between the books of *Homo sacer's* project, some Agamben's coeval articles and essays about language of the seventies and eighties. In his political researches, where the crucial ideas are presented, are used similarities with what he has written in the previous years about language faculty. Moreover the main guidelines of Agamben's thought making evident how he proposes his own philosophy of language as a model to overcome metaphysics and biopolitics devices. In this regard it will be analyzed the link between the concepts of *Voice* and *Bare Life* which represent the core of his philosophical proposal.

KEY WORDS: Agamben, *Homo sacer*, Bare Life, Biopolitics, Linguistics

1. En un artículo publicado en el año 1993 en *Futur Antérieur*, Agamben definió el sintagma *forma-de-vida* “una vida que nunca puede estar separada de su forma, una vida en la que jamás es posible aislar algo como una nuda vida”¹. Manera de vivir y vivir, forma y vida, resultan en la forma-de-vida, simultáneos y enlazados recíprocamente hasta el punto de resultar indistinguibles. Para comprender mejor el calibre filosófico de esta afirmación hay que tomar en cuenta la conocida distinción entre *bíos* y *zoé* –utilizada en el año 1995 sucesivamente en *Homo sacer*– propuesta por primera vez en el artículo arriba citado.

En griego, *zoé* “expresaba el sencillo hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses)”, mientras que *bíos* “significaba la forma o manera de vivir perteneciente a un individuo o a un grupo”. En los idiomas modernos la palabra “vida” indica, sin embargo, “la desnuda premisa común que siempre se puede aislar en cada una de las innumerables formas de vida”². Lo moderno sería marcado por la separación entre forma-de-vida y maneras de vivir y por la premisa de lo que llamamos, con expresión de Walter Benjamin, “nuda vida”³.

En las políticas de los gobiernos, la nuda vida es sacralizada o, mejor dicho, siempre se distinguirá de las múltiples formas de vida y como objeto

1 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (Torino: Bollati Boringhieri, [1996] 2008), 10. Vd. Giorgio Agamben, *Forma-di-vita* (Napoli: Cronopio, 1993), 105 ss; Giorgio Agamben, *Forme-de-vie* (*Futur antérieur*, 15/01/1993). Forma-de-vida es una traducción del alemán *Lebensform*: vd. Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (Torino: Einaudi, 2009), §§ 19, 23, 241. El uso de guiones en “forma-de-vida”, indica la unidad de la vida y la forma, por lo tanto, cada vez que se presenta en cambio una división entre la nuda vida y forma de vida, Agamben utiliza “forma de vida” sin guiones.

2 Agamben, *Mezzi*, 14. Vd. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, [1995] 2010), 3. La principal fuente filosófica de esta distinción es Hanna Arendt, *Le origini del totalitarismo* (Milano: Edizioni di Comunità, 1996), 411-419.

3 Vd. Walter Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti* (Torino: Einaudi, 2010), 28. La nuda vida no coincide con la vida biológica: vd. Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben* (Montreal-Kingston: McGill Queens University Press, 2009), 69.

del poder soberano⁴. De esto viene que la forma-de-vida se encuentre como nunca antes en peligro. El proyecto *Homo sacer* –empezado en 1995 con la publicación de *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* y que todavía tiene que llegar a su conclusión– debe entonces desenmascarar los mecanismos teóricos y políticos que han permitido esa deriva, indicando, al mismo tiempo, las líneas de resistencia y de variación radical.

Las estrategias políticas adoptadas por el poder moderno y contemporáneo no son teóricamente ajenas a las tendencias generales del pensamiento occidental, al que Agamben dedicó, desde los años sesenta, gran parte de sus reflexiones. Para comprender de manera más adecuada su propuesta filosófica, habrá pues que hacer una reconstrucción preliminar del itinerario teórico que constituye el preludio al proyecto *Homo sacer*.

2.1. El compromiso filosófico de la obra completa de Giorgio Agamben –y *Homo sacer* no es la excepción– está dirigido a desvelar las silenciosas premisas que sostienen la trama del pensamiento occidental, empujado por la convicción –siguiendo lo que sostienen tanto Walter Benjamin como Martin Heidegger– de que existe un enlace y un mutuo apoyo entre lo no-dicho de la tradición acerca de cierto fenómeno y la relación que los hombres, los cuales se vayan a encontrar en aquella tradición, tienen con lo no-dicho mismo. El punto focal de sus estudios está constituido por las teorías que, en el curso de la historia del pensamiento, fueron propuestas para interpretar el fenómeno del lenguaje⁵. Sin embargo, este fenómeno no es un objeto como otro que hubiera sido afectado solamente de manera accidental por los perjuicios de la tradición. Se trata, más bien, de lo que constituye la auténtica base de la construcción de la misma metafísica.

Aunque pueda parecer que haya sido “el ser” el problema central de la metafísica, ya desde un artículo del año 1968, cuyo título era *L'albero di Babele*, Agamben sostuvo que, por el contrario, es en el lenguaje donde el hombre “se acerca más al problema de su propio estar-en-el-mundo, hallando de nuevo, cada vez, su estado fundamental frente al ser”⁶. En un ensayo de unos años después, Agamben profundizará las implicaciones de esta relación entre ser y lenguaje, afirmando que “ser” (οὐσία) es, para la filosofía occidental, la dimensión en la que el lenguaje acontece materialmente. Más bien: lo que, “sin ser nombrado, está siempre ya indicado en cada decir,

4 Vd. Giorgio Agamben, Monica Ferrando, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore* (Milano: Electa, Mondadori, 2010) 28; Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003); Giorgio Agamben, “Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone”. *Homo Sacer III* (Torino: Bollati Boringhieri, 2010).

5 Vd. Alex Murray, *Giorgio Agamben* (London-New York: Routledge, 2010), 5.

6 Giorgio Agamben, “L'albero del linguaggio”, en *I problemi di Ulisse* 63 (1968), 114.

es, para la filosofía, el ser”⁷. Pero, ¿cómo han sido pensados ser y lenguaje? ¿Qué relación existe entre esas dos dimensiones?

2.2. Una respuesta provisional y preliminar es ofrecida en la definición que en el mismo ensayo Agamben suministra de “metafísica”: la “tradición de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento negativo”⁸. Ya en un libro precedente, cuyo título es *Stanze*, Agamben describió una “fractura metafísica de la presencia” que caracteriza la manera en la que Occidente se ha relacionado con lo que ha considerado, de vez en vez, presente: “todo lo que viene a la presencia, viene a la presencia como lugar de un diferir y de una exclusión, en el sentido que su manifestarse es, al mismo tiempo, un esconderse; su ser presente, un faltar”⁹. Desde el enfoque metafísico, la presencia es manifestación de algo que se le sustrae incesantemente, precisamente en la medida en la que hace que sea posible. Pero esa modalidad –que técnicamente es la propia estructura de la trascendencia– encuentra en el lenguaje su paradigma. Escribe Agamben:

La estructura misma de la trascendencia –que constituye el carácter decisivo de la reflexión filosófica acerca del ser– asienta su fundamento sobre esta escisión: sólo pues porque el acontecimiento de lenguaje trasciende siempre lo que está dicho en este acontecimiento, algo como una trascendencia, en sentido ontológico, puede ser enseñada¹⁰.

Por lo tanto, el acontecer material del lenguaje es el suceso originario que abre la dimensión *ontológica* (el ser, el mundo), en la que es dicha, o significada, la dimensión *óntica* (las entidades, las cosas). Según Agamben, en efecto, el lenguaje no es reductible sólo a la significación, ya que cada acontecimiento lingüístico no es solamente un decir algo-acerca-de-algo, sino también, al mismo tiempo, “acontecer material del lenguaje”¹¹. De aquí, la fractura metafísica de la presencia.

2.3. La metafísica piensa que el lenguaje es un fenómeno intrínsecamente escindido en una serie de dicotomías: desde las más conocidas entre *langue*

7 Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (Torino: Einaudi, [1982] 2010), 36. Vd. Mills, *The Philosophy*, 16-17.

8 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 36.

9 Giorgio Agamben, *Stanze. La parola ed il fantasma nella cultura occidentale* (Torino: Einaudi, [1977] 2011), 160-161.

10 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 106.

11 Vd. Giorgio Agamben *Filosofía e linguística. Jean-Claude Milner: Introduction à une science du langage* (Paris: Seuil, 1990).

y *parole*, o entre significado y significante, hasta aquella entre semiótico y semántico según el lingüista Émile Benveniste; desde la aristotélica entre decir y mostrar, hasta aquella entre idioma materno e idioma “gramática” para el poeta Dante Alighieri, o más bien hasta aquella entre saber y hablar según Ludwig Wittgenstein, para citar algunos ejemplos¹².

Es en opinión de Agamben que cada polo, en el acto concreto de habla, reenvíe incesantemente a otro polo, sin reenviar a ningún fundamento ulterior. Pero la metafísica no ha aceptado semejante ausencia de fundamento. Al fin de componer la fractura se asignó la supremacía a uno de los polos –como en el caso de la lingüística de Saussure, que ha considerado la *parole* un fenómeno derivado de la *langue*– o bien se puso, al origen, un principio del cual los dos polos brotarían. Agamben llama, al principio que la tradición metafísica ha pensado como el origen del lenguaje, “Voz”. Con esa palabra no se debe pensar a la emisión fónica concreta, sino a aquel fundamento negativo –ejemplificado por la *lautlose Stimme*, de la que habla Martin Heidegger en *Ser y tiempo*– que “*se hunde y desaparece*”, escribe Agamben, para que “el ser y el lenguaje acontezcan materialmente”¹³.

Atribuyendo la primacía a uno de los dos polos, así como postulando un principio trascendente, la metafísica le supone, al concreto acto de habla, “pura intención de significar, igual que puro querer decir, en que algo se da a comprender sin que se produzca todavía un suceso determinado de significado”¹⁴. La premisa considerada es entonces pura negatividad: no-sonido y no-todavía-significado, que se sustrae al concreto acto de habla. El propio hombre, en calidad de hablante, es entonces constantemente adelantado por aquel principio, que queda precluido a su experiencia lingüística¹⁵.

2.4. Agamben reivindica entonces, en *Se. L'assoluto e l'Ereignis* (1982), la necesidad de una superación de la negatividad. Un solo movimiento, teórico y práctico al mismo tiempo, reconduce al hombre más allá de la Voz, hacia la experiencia para él más familiar, es decir a la residencia habitual del acontecer material del lenguaje. Superar el paradigma metafísico querrá decir –según lo sostenido con cierta continuidad en textos entre ellos muy

12 Vd. Giorgio Agamben, *La parola e il sapere*, *Aut-Aut* 179-180 (1980); Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto* (Milano: Rizzoli, 1970), 23; Agamben, *Stanze*, 160-162; Giorgio Agamben *Categorie italiane. Studi di poetica* (Venezia: Marsilio, 1996), 59; Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 106; Jacopo D'Alonzo, “Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 1 (2013), 18-30.

13 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 50. Vd. Martin Heidegger *Essere e tempo* (Milano: Longanesi, 2009), § 54-60.

14 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 43-45. Vd. *ibid.*, 45-46.

15 Vd. *ibid.*; Agamben, *La parola e il sapere*; Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: Einaudi, [1979] 2010).

lejos en el tiempo, como *Il viso e il silenzio* (1983), *Il volto* (1990) y *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2003)– recuperar la inmediatez y la falta de fundamento de la palabra.

En *Filosofia e linguistica* (1990) se sostiene que es el *factum loquendi* (la existencia, el acontecer material del lenguaje y de seres hablantes), lo que la metafísica no puede sino suponer. Además, la metafísica separó los polos dicotómicos del *factum loquendi*. Pero también es partiendo de aquí que la filosofía tiene que moverse hacia una experiencia en la que hay que tematizar el acontecer material del lenguaje. Ya en *Experimentum linguae* (1989) es llamada “in-fancia” la experiencia trascendental que en el lenguaje uno hace del lenguaje mismo: una experiencia autoreferencial que vive al lenguaje como posibilidad. Se trata, pues, de exponer la palabra en cuanto – se sostiene en *La comunità che viene* (1990)– infundada exterioridad singular.

2.5. Para concluir, se puede decir que el manifestarse de uno de los polos de cualquier dicotomía –entre nuda vida y forma de vida así como aquella entre sonido y sentido– supone como propia condición de posibilidad o el otro polo o un principio metafísico. Por lo tanto, existe una profunda diferencia entre la recomposición que propone la metafísica, y la unidad inmediata –en el acto concreto de palabra o en la forma-de-vida– de los dos polos, los cuales se reenvían incansablemente uno a otro, compenetrándose recíprocamente y resultando indistinguibles en su falta de fundamento.

Entonces, lo que acontece con el lenguaje, también acontece en la dimensión política: el poder soberano opera una escisión que separa la vida de su forma y le supone una nuda vida, fundamento negativo e inaccesible de las múltiples maneras de vida. Agamben opina que la misma experiencia propuesta en el caso del lenguaje, también valdrá en la esfera política, para que se pueda recuperar la dimensión apropiada de una forma-de-vida.

3.1. Partiendo de lo que sostiene Michel Foucault en *La volonté de savoir*, Agamben puede entonces afirmar en *Homo sacer* que “la especie y el individuo, tal como simple cuerpo viviente, se convierten en las apuestas sobre sus [modernidad, ndr.] estrategias políticas”¹⁶. Como la tradición ha aislado del hombre una Voz, condición de posibilidad negativa de su hablar, así la política ha aislado una nuda vida, condición igualmente negativa de las múltiples formas de vida. Agamben será investigador del estatuto del valor de la nuda vida en la esfera política, refiriéndose, deliberadamente, a las anteriores reflexiones acerca del lenguaje: “el enlace entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como ‘viviente

16 Agamben, *Homo sacer*, 5.

que posee el lenguaje', busca en la articulación entre *phon* y *lógos*". Como el viviente posee el lenguaje, así la nuda vida está al centro de la *polis*: "el viviente posee el *lógos* quitando y conservando en él su propia voz, así como el viviente mismo está al centro de la polis, dejando refutar en esa su nuda vida"¹⁷.

Desde el año 1980, con el artículo *La parola e il sapere*, Agamben sostuvo que el hombre ha sido pensado, por la tradición, como quien se encuentra desde siempre envuelto en las escisiones del lenguaje. El conjunto de esas dicotomías está, pues, condensado en la definición metafísica de hombre como *animal loquens*, en la que confluyen el elemento natural y el cultural. Siguiendo unas sugerencias presentes en la *Jenenser Realphilosophie* de Hegel, Agamben puede sostener en *Il linguaggio e la morte* que la "voz animal" (la voz del viviente, *phon*) tiene que ser "superada" para que el viviente se convierta en hablante (dimensión del *lógos*).

Similarmente, en *Homo sacer* se afirma que la vida está superada (ya que es por sí misma impolítica) y conservada como nuda vida (pues es objeto de la biopolítica) en la dimensión política. Precisamente, como la voz del viviente, del animal, está superada (pues es no-lingüística), mas al mismo tiempo conservada (ya que es base para cualquier emisión fónica) en el lenguaje. La vida es lo que se ha quitado ya al cuerpo político, tanto cuanto la voz del viviente se le ha quitado al hablante, aunque ambas sean supuestas como lo que les hace falta para ser lo que ellas realmente son.

3.2. La asunción de parte del poder de la nuda vida como objeto político, tuvo, además, también consecuencias en el ámbito del lenguaje. La nuda vida, aunque incluida en valores políticos, está marcada no solamente por el aislamiento, es decir la soledad, sino también por el mutismo; ya que no está cruzada por la palabra y por el convenio que uno, sin embargo, podría esperar encontrar en la dimensión política.

Lo mismo podría decirse acerca de la Voz, igualmente fundamento negativo, sin posibilidad de pacto y mudo. Se podría entonces asumir la hipótesis por la que la Voz, en el área del lenguaje, es el exacto simétrico de lo que la nuda vida es en la esfera política. Si así fuese, uno podría preguntarse: si la Voz asumió las marcas del fundamento no dicho e indecible de la tradición, ¿vale entonces la misma dinámica, también en el caso de la nuda vida¹⁸?

17 *Ibid.*, 11. Vd. Aristotele, *Politica* 1253 a, 10-18.

18 Vd. Agamben, *Il linguaggio e la morte*; Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 78-90.

3.3. Hay que adelantar que, al contestar a la pregunta, es claro cómo el destino de las políticas de la nuda vida está íntimamente entrelazado con el destino del lenguaje. Eso emerge evidente allá donde las aporías acerca de la posibilidad efectiva de un *experimentum linguae*, no solamente confluyen en el área política, sino que consiguen ahí su solución.

En *Glosse in margine ai "Commentari sulla società dello spettacolo"*, publicado por primera vez en 1990 como prólogo al célebre trabajo de Guy-Ernest Debord, Agamben afirma que el capitalismo no se ha dirigido solamente a la expropiación de la actividad productiva, como sostiene el análisis de Marx, "sino también y sobre todo a la alienación del lenguaje mismo, de la misma naturalidad lingüística del hombre"¹⁹. La espectacularidad coincide con el aislamiento del acontecer material del lenguaje por los contenidos determinados de la significación, así como por las demás áreas del mundo humano. La capacidad lingüística del hombre ha sido entonces movilizadora por el capitalismo, con finalidades productivas, expropiándole el de la *infancia*, es decir de la experiencia del acontecer material del lenguaje.

El capitalismo es, en este sentido, cumplimiento de la tradición, pues es exposición de su premisa; es decir, pura comunicatividad. Pero, por otro lado, sólo en una época en la que se está en presencia de la comunicatividad, se podrá llegar a una relación auténtica con el lenguaje, arrastrándolo a la alienación y al capital²⁰. Esta posición será retomada sucesivamente en 1992 con el trabajo *Note sulla politica* publicado en *Futur Antérieur*: "se vuelve por primera vez posible para los hombres hacer experiencia de su misma esencia lingüística –no de tal y tal contenido del lenguaje, de tal y tal proposición verdadera, sino del hecho mismo *que se hable*"²¹.

3.4. En *Note sulla politica* es el mismo Agamben quien reconduce el aislamiento y el mutismo de la nuda vida a la estrategia del poder soberano que aísla el lenguaje de su relación con el viviente. La política venidera tendrá entonces que confrontarse con una condición en la que lo apropiado (la esencia genérica, la naturalidad del hombre) se ha vuelto inapropiado (lenguaje alienado) en dirección del volverse suyo (naturalidad) de lo no-suyo (lenguaje). En la perspectiva de Agamben, ese proceso llevará a la asunción del acontecimiento del lenguaje como experiencia material del ser genérico.

Una política que asume esta tarea subvertirá entonces la falsa alternativa entre fines y medios, vislumbrando a la experiencia del estar-en-el-lenguaje, en cuanto estar-en-un-medio. Esta medialidad del *experimentum*

19 Agamben, *Mezzi*, 67.

20 *Vd. Ibid.*, 87 ss.

21 *Ibid.*, 92.

linguae es “un punto de indiferencia entre lo apropiado y lo inapropiado”, es decir lo que Agamben llama “uso” de una facultad genérica, es decir algo común. Entonces, el *experimentum linguae* no es otro sino el libre uso “del acontecimiento de lenguaje como uso libre de lo común y como esfera de los medios puros”²².

En consecuencia, se podrían pensar los destinos del lenguaje y de la nuda vida como dos trayectorias que se entrelazan recíprocamente: la superación de la alienación lingüística restituye la voz a la nuda vida y la constituye en una forma-de-vida, de la misma manera en que la reintegración de vida y forma de vida produce un cuerpo definitivamente político, es decir indistinguible de su capacidad lingüística.

4.1. Si en la sociedad espectacular el hombre está alienado del lenguaje y de sí mismo, en la esfera política es aquel viviente que “separa y opone a él la propia nuda vida y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”²³. Según Agamben –que de esta manera toma las distancias de Foucault– la nuda vida no es solamente incluida en la *pòlis*, ni siquiera es solamente el objeto de las estrategias del poder –como sostenía en vez el filósofo francés– sino que, sobre todo, coincide con el espacio político; inclinándose a convertirse, en las democracias modernas, en una forma de vida, una actuación social de la que decide el poder soberano.

Antes de todo hay que decir que el concepto de “soberano”, partiendo de la *Politische Theologie* de Carl Schmitt, está marcado –según lo sostenido por Agamben en *Homo sacer*– por una paradoja: es “él al que el ordenamiento jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, así, la validez del ordenamiento”²⁴. La excepción se mantiene entonces en relación con la norma en la forma de la suspensión: “la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella”. La norma, suspendiéndose, produce la excepción, y solamente de esta manera se constituye como regla (*relación de excepción*). Como el soberano está incluido siendo excluido, la norma está incluida ya que está excluida por la excepción.

Para explicar la naturaleza del estado de excepción, Agamben recurre a la proximidad de derecho y lenguaje. Como la norma, en sentido general, puede valer independientemente del particular, la palabra adquiere el poder de denotar un segmento de realidad en la instancia de discurso en acto “solamente pues esa tiene sentido también en su propio no-denotar (es decir como *langue* distinguida de la *parole*: es el lema en su auténtica consistencia lexical, a pesar de su utilización concreta en el discurso)”. La

22 *Ibid.*, 93.

23 Agamben, *Homo sacer*, 11.

24 *Ibid.*, 19.

norma, como la *langue*, se aplica solamente como “pura potencia, en la suspensión de cada referencia actual”²⁵.

Como la tradición le supone al lenguaje un no-lingüístico (Voz, *langue*), así la ley “supone lo no-jurídico (por ejemplo la auténtica violencia como estado de naturaleza)”. El soberano decide respecto del estado de excepción permitiendo la aplicación de la norma y, similarmente, según la tradición, la *langue* divide lo lingüístico de lo no-lingüístico, permitiendo la instancia del discurso en acto. Agamben llega también a afirmar que “la estructura particular del derecho asienta su fundamento en esta estructura de presuposición del lenguaje humano”²⁶. Esto, entonces, sería la “pretensión de soberanía” que la tradición atribuye al lenguaje.

4.2. En *Homo sacer*, el *nihilismo* es definido como “el emerger a la luz” de la “relación soberana”, cuya estructura es “vigencia sin significación”, es decir, un mantenerse de la ley en su pura forma, más allá de su contenido; una ley que se presenta en la forma de su no-ejecutabilidad. Lo mismo acontece en *Il linguaggio e la morte*, donde Agamben define el nihilismo como la última fase de la metafísica. Esta es ejemplificada por la filosofía contemporánea –y en particular por la hermenéutica gadameriana y la deconstrucción de Jacques Derrida– que, en palabras de Agamben, llega “hasta lo extremo de la voz”²⁷, sin captar el calibre metafísico de ésta. El nihilismo no hace sino confirmar la inaccesibilidad y la inefabilidad del fundamento que está debajo del lenguaje. Según Agamben, no es suficiente mostrar en cada circunstancia el silencio hondo del origen, sino que hay que desvelar la ausencia de fundamento de la palabra.

En el verano de 1982, Giorgio Agamben publica en *Alfabeta* una síntesis de la relación, desarrollada en ocasión de un encuentro que se tuvo en Modena en abril del mismo año, cuyo título era “La trasparenza della lingua”. En todos los idiomas existiría –para Walter Benjamin así como para Agamben– una experiencia compartida: “*todos los idiomas quieren decir la palabra que no quieren decir*”²⁸. La armonía de todos los idiomas en el tiempo mesiánico irá a desarrollar el *experimentum linguae* del *factum loquendi*. Un idioma, pues, que no dice ni expresa nada que sea a sí mismo ajeno: “el idioma mesiánico”. El lenguaje –así como el pasado en las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin– tiene que ser salvado a través de una especial manera de transmisión. Más allá del paradigma negativo de la Voz, se hablará un idioma que coincidirá con la praxis y con la historia, que no irá a reenviar a ningún fundamento indecible y que ya no tendrá como destino

25 *Ibid.*, 25.

26 *Ibid.*, 26. Vd. Agamben, *La potencia del pensiero*, 7-23.

27 Agamben, *La potencia del pensiero*, 29.

28 Giorgio Agamben, “La trasparenza della lingua”, *Alfabeta*, 38/39 (1982), 3 ss.

una tradición o una hermenéutica infinita como aquellas propuestas por Derrida y Gadamer.

En el caso de la relación soberana, también aquella premisa latente y negativa constituida por la nuda vida tiene que ser superada. Agamben llama “nihilismo mesiánico” –cuyo punto de referencia es todavía Benjamin– al movimiento que en el estado de excepción (que se ha convertido en regla), supera la ley y, al mismo tiempo, no hace que sea discernible de la vida. En este sentido, el mesianismo es una teoría del estado de excepción que subvierte al poder contemporáneo y vuelve a reunir vida y forma de vida. En el caso del lenguaje, así como en el caso de la política, la nada no tiene que ser dejada subsistir indefinidamente.

4.3. La excepción es la fuerza de la soberanía, y la soberanía es “la estructura originaria en la que el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí mismo a través de su propia suspensión”. Agamben –partiendo de las reflexiones de Jean-Luc Nancy– llama entonces “bando” al poder “de la ley de mantenerse en su propia privación, de aplicarse des-aplicándose”²⁹. Quien es afectado por el bando está *abandonado* por la ley y expuesto en el umbral entre vida y derecho³⁰. Es entonces *homo sacer*: “la vida suprimible y no-saclicable del *homo sacer*” es aquella figura del derecho romano “en la que la vida humana está incluida en el ordenamiento, únicamente en la forma de su exclusión (es decir de su absoluta suprimibilidad)”³¹. Acerca de eso, se puede pensar la manera en la que la Voz, o la *langue*, se aplica, según la tradición metafísica, des-aplicándose y se mantiene no-dicha en lo que se dice. El hablante está arrojado en un idioma, en la articulación entre *lógos* y *phoné*, precisamente porque decae de aquella premisa que es la Voz.

También en este caso hay que tomar en cuenta la manera en la que Occidente pensó el lenguaje. En efecto, es el lenguaje el que “tiene al hombre en su bando, ya que, tal como hablante, él siempre está ya entrado en el lenguaje, sin poder dar cuenta de esto”. El hombre “es adelantado”, según la tradición, en el lenguaje, por una premisa no lingüística e inefable, la cual se mantiene en relación con el lenguaje “precisamente porque es excluido de ese”. El lenguaje, pues, siempre según la tradición, igual que el bando soberano, “ya siempre supone sí mismo en la figura de un no relato”³² y el hablante no le puede acudir hasta que no lo considere inefable.

29 Agamben, *Homo sacer*, 34.

30 Vd. Agamben, *La potencia del pensamiento*, 187-188; Agamben, *Il linguaggio e la morte*.

31 Agamben, *Homo sacer*, 11. La primera aparición de este paradigma está en un texto de la filosofía del lenguaje: vd. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 132-133. Para una crítica del uso que Agamben hace de esta noción: vd. Lucia Dell’Aia et al., *Studi su Agamben* (Milano: Ledizioni, 2012), 37.

32 Agamben, *Homo sacer*, 58.

4.4. Si la excepción es “exclusión inclusiva”, a ella se le contrapone el ejemplo, que, de lo contrario, es una “inclusión exclusiva”. Agamben retoma así algunas de las muchas páginas dedicadas, en los años precedentes, al tema del “ejemplo”. Partiendo de *L'exemple et la fiction* de Jean-Claude Milner, Agamben sostuvo, en *La comunità che viene*, que el ejemplo muestra “su pertenencia a una clase, pero, precisamente por eso, en el momento mismo en que la evidencia y delimita, el caso particular sale de esa”³³. Por consiguiente, el ejemplo está excluido de un conjunto porque pertenece a ese, mientras que la excepción “está incluida en el caso normal precisamente porque no es parte de ese”³⁴.

El ejemplo entonces es un fenómeno que muestra la naturaleza del lenguaje. Valiendo en todos los casos del mismo conjunto y siendo al mismo tiempo incluido, el “ejemplo” es “una singularidad entre las demás, que sin embargo, quedando en lugar de cada una de ellas, vale para todas”. El ejemplo es una singularidad que se desvela por como ella es. La vida puramente lingüística del ejemplo es la vida de la palabra, acontecer del lenguaje: “incalificable e inolvidable”³⁵. El ejemplo –escribe Agamben– es lo “Común”, una singularidad pura que sobrepasa la identidad y la universalidad como pertenencia a una clase y desarrolla una auténtica dimensión política.

4.5.1. En *Homo sacer*, Agamben sostiene que si la pertenencia a una clase puede ser mostrada solamente con un ejemplo (es decir fuera de esa), entonces la no-pertenencia “puede ser mostrada solamente en su interior, es decir con una excepción”³⁶. También en este caso, el autor se refiere, a título de ejemplo, a ciertos fenómenos lingüísticos.

La inclusión –es decir, una palabra representada en la metaestructura, equivalente al Estado con relación a los individuos– es asimilable al “sentido”; y la pertenencia –es decir, una palabra presentada y considerada por uno en una situación, igual que los individuos particulares siendo miembros de una sociedad– a la “denotación”. Entonces, tal como la excepción se sitúa en la excelencia recíproca de inclusión y pertenencia, así “una palabra tiene siempre más sentido de cuanto pueda, en acto, denotar” y por consiguiente “entre sentido y denotación hay un descarte que no se puede suturar”³⁷.

33 Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001), 26.

34 *Ibid.*, 27.

35 *Ibid.*, 14.

36 Agamben, *Homo sacer*, 27. En este sentido, el ejemplo es el “paradigma”: « se muestra ‘junto a’, y una clase puede tener todo, pero no el propio paradigma » (*ibid.*, 27).

37 *Ibid.*, 30.

De ello descende que en la relación entre lo general y lo particular, así como en el “pasaje desde una proposición genérica con una referencia meramente virtual a la indicación concreta hacia un segmento de realidad”, no está implicada una operación lógica, sino una “actividad práctica, es decir la asunción de la *langue* de parte de uno o más sujetos hablantes y el cumplimiento de aquel dispositivo complejo que Benveniste definió función enunciativa”. Así, “en el caso de la aplicación de una norma jurídica, la indicación del caso concreto supone un ‘proceso’, que siempre implica una pluralidad de sujetos y culmina, en última instancia, en la pronunciación de la sentencia, es decir en un enunciado cuya relación operativa con la realidad está garantizada por los poderes institucionales”³⁸.

Reproponer la distinción entre un nivel de la *langue* y un nivel de la *parole*, como lo que asienta a la tradición, es el gran mérito que Agamben reconoce a Émile Benveniste, como el autor afirma precisamente en *La parola e il sapere* (1980). Un sistema así homogéneo y ordenado se llama “lengua” (traducción del francés “*langue*”). A ese, se le opone el *caos* multiforme y heterogéneo de la “palabra” (en francés “*parole*”). Sin embargo la *parole*, objeto Agamben, es “la instancia concreta del discurso”, mientras que la *langue* es una “construcción de ciencia partiendo de la palabra”³⁹. Por consiguiente, las dos expresiones no son homogéneas ni reales. En este sentido, sigue Agamben, el silencio acerca del origen de la distinción entre *langue* y *parole* “es el acontecimiento fundamental de la metafísica”⁴⁰.

Con relación a ello, –en *Infanzia e storia*– Agamben sostiene que, cuanto más el problema de la fractura entre *langue* y *parole* resulta ser “lo no-superable, con el que cada reflexión sobre el lenguaje tiene que medirse”⁴¹, tanto más la tarea de la filosofía será la de hacer experiencia de lo que hace que sea posible. La metafísica postula que la condición de posibilidad del lenguaje es la *langue*, razón por la cual ella equivoca la naturaleza del lenguaje. Agamben, de lo contrario, la indica –sin reenviar a un principio ajeno al acto de habla– en su mismo acontecer.

Por lo tanto, el concepto de “in-fancia” representa un intento de pensar los límites del lenguaje, explorándolos en la “pura autorreferencialidad” del acontecimiento lingüístico. Hacer “experiencia del acontecimiento material del lenguaje” significa estar cerca de la posibilidad de hablar en el hablar en acto. Sin embargo, la dimensión de la “posibilidad” está llena de perjuicios metafísicos, considerando que se vio introducida en la oposición aristotélica entre potencia y acto. Según este esquema se interpreta también a la relación *langue/parole*: así como la potencia tiene que ser abolida, de

38 Giorgio Agamben, *Stato d'eccezione* (Torino: Bollati Boringhieri, [2003] 2010), 53. Vd. Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3* (Roma-Bari: Laterza, 2008).

39 Agamben, *La parola e il sapere*, 157.

40 *Ibid.*, 165.

41 Agamben, *Infanzia e storia*, XI.

manera que pueda pasar al acto, igualmente la *langue* tiene que desaparecer para que acontezca la *parole*.

Analogamente, en *Stato d'eccezione* –partiendo de Hans-Georg Gadamer– se dice que “cada interpretación lingüística es siempre, en realidad, una aplicación que requiere una operación eficaz”. Así, en el caso del derecho, “la aplicación de una norma no está de ninguna manera contenida en ella misma y ni siquiera se puede deducir de ella, porque de lo contrario no hubiera hecho falta crear tamaño edificio del derecho procesal”. Así como entre *langue* y *parole* no hay ningún pasaje –sino solamente un descarte irreductible– igualmente “también entre la norma y su aplicación, no hay nexos interiores, que permitan derivar inmediato una de otra”⁴².

4.5.2. La filosofía tiene, por lo tanto, que liberar el lenguaje y la política de la metafísica, para poder pensar al hombre “absolutamente solo en el lenguaje, frente al mundo y a la naturaleza”⁴³. Es decir, descubrir lo no-fundamental originario de lo humano y de la palabra. Pero, hay que pensar de nuevo de manera totalmente radical la noción de potencia.

Agamben asocia el significado metafísico de “potencia” al concepto de “privación”, y sostiene que fue Aristóteles quien lo expuso por primera vez: “en la privación –escribió Aristóteles– subsiste una realidad que sirve de sujeto, del cual se afirma la privación”⁴⁴. Agamben añadirá, en un ensayo más reciente, que “la privación se distingue de la sencilla ‘ausencia’ (*apousía*), ya que implica todavía un reenvío a la forma de la que hay privación, que se atesta en alguna manera a través de su misma falta”⁴⁵. En Aristóteles, entonces, “por un lado la potencia precede el acto y lo condiciona, por el otro parece que se le queda esencialmente subordinada”⁴⁶.

El lenguaje es, sin embargo, una facultad genérica y, como tal, potencia. Si la interpretamos como privación, asume los contornos de la Voz. Pero, para que de esa uno pueda hacer experiencia, hace falta que la potencia no desaparezca cada vez de inmediato en el acto, que no pase al acto. Este *status* de la potencia –como escribe en *Homo sacer*– es impotencia (*adynamía*): “puede el acto pudiendo no realizarlo, puede soberanamente su propia impotencia”. De lo contrario, es privación cuando pasa al acto y “depone su potencia de no ser (su *adynamía*)”⁴⁷. A esta interpretación, no auténtica, de la

42 Agamben, *Stato d'eccezione*, 53-54.

43 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 119.

44 Aristotele, *Metafisica*, 1004a, 16. Mills no ha entendido este aspecto: vd. Mills, *The philosophy*,

3. En vez, Murray lo ha entendido: Murray, *Giorgio Agamben*, 47.

45 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul Metodo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 79.

46 Agamben, *Homo sacer*, 52. Aristóteles escribe: «por lo mismo, y de acuerdo con la misma relación, cada potencia se opone a una impotencia» (Aristotele, *Metafisica*, 1046 a, 31-32).

47 Vd. Aristotele, *De Anima*, 417b, 2-16.

potencia –como en el caso de la Voz– corresponde el bando soberano “que se aplica a la excepción des-aplicándose”⁴⁸.

Por lo tanto “cada potencia de ser o de hacer algo, es [...] para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer (*dynamis me éinai, me energeîn*), sin eso la potencia pasaría ya siempre en el acto confundándose con áquel”⁴⁹. En efecto “si la potencia fuera siempre y solamente potencia de hacer o ser algo, nosotros no podemos entonces nunca experimentarla como tal”⁵⁰. Por consiguiente “el ser más perteniente al hombre –escribe Agamben– es ser su misma posibilidad o potencia”⁵¹. Denegado de fundamento, el hombre está despojado de algo que puede ser apropiado para él y “puede su propia impotencia”⁵². Sólo si irá a asumir sin simulaciones semejante condición, podrá instaurar una relación auténtica con el lenguaje, con sí mismo y con los demás. La praxis lingüística será entonces “uso, es decir *ethos*”⁵³.

En el capítulo “Su ciò che possiamo non fare”, contenido en *Nudità*, Agamben sostiene que “el que está separado de su propia impotencia pierde [...], en primer lugar, la capacidad de resistir”⁵⁴. No es por casualidad que antes de la nuda vida se cumple la “experiencia de una absoluta impotencia”⁵⁵. “Nuda” podría corresponder, según Agamben, al griego *haplós*, utilizado por Aristóteles para definir *el ser puro*: “la nuda vida es otro tanto indeterminada y impenetrable que el ser *haplós* y, así como de ese, igualmente podría decirse de aquella que la razón no puede pensarla fuera del asombro y de lo atónito”⁵⁶.

Similarmente a la Voz o al lenguaje en la sociedad espectacular, la nuda vida es impotencia, o potencia-de-no, sustraída a la praxis humana. Pero, como en el caso del lenguaje, también en la esfera política habrá que pensar en una potencia “sin ninguna relación con el ser en acto”⁵⁷.

5.1. El contenido primero del poder soberano es vida sagrada, es decir, nuda vida disuelta de su forma. La forma-de-vida –“una vida que es su forma y se

48 Agamben, *Homo sacer*, 52-55.

49 Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione* (Macerata: Quodlibet, 1993), 52. Vd. Aristotele, *Metafisica*, 1050 b, 10-14.

50 Agamben, Deleuze, *Bartleby*, 59.

51 Agamben, *La comunità che viene* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001), 39.

52 *Ibid.*, 33.

53 *Ibid.*, 22. Vd. Murray, *Giorgio Agamben*, 13.

54 Giorgio Agamben, *Nudità* (Roma: Nottetempo, 2009), 68.

55 Agamben, *Homo sacer*, 5.

56 *Ibid.*, 203

57 *Ibid.*, 54-55. Vd. Agamben, *Mezzi*, 17; Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2* (Torino: Bollati Boringhieri, 2009), 274. La política que será se enfrentará a la “inoperosità” – Agamben traduce el francés “désœuvrement”, un concepto introducido por Kojève y Bataille – imprescindible de los hombres. Vd. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1097 b, 22 ss. Vd. Agamben, *Il Regno e la Gloria*.

queda inseparable de ella"⁵⁸— es dividida en los polos *bíos* e *zō*, existencia política y nuda vida. Pero al mismo tiempo, la nuda vida es supuesta a los varios modos de vida, sustraída al libre uso de los hombres y para que sea campo de acción del poder soberano.

En *Stato d'eccezione* se intenta recuperar la forma-de-vida con la categoría de "medios-sin-fin". Con relación a eso, Agamben, intentando pensar "una acción humana que depuso toda relación con el derecho"⁵⁹, se refiere a las reflexiones de Benjamin acerca de "lengua pura"⁶⁰. Ella es la lengua que "no es un instrumento para la comunicación, sino que comunica inmediatamente a ella misma, es decir una comunicabilidad pura y sencilla". De la misma manera, una acción que sea medio puro (la *violencia revolucionaria*) —como se afirma partiendo de *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin— "no se encuentra en relación con su misma medialidad hacia un fin, sino que se queda en relación con su misma medialidad".

Como la "pura lengua" se muestra en las lenguas naturales, "exponiéndolas como tales, así la violencia pura se atesta solamente como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho". Se trata, entonces, de una "violencia que puramente actúa y manifiesta"⁶¹, que se dirige hacia la desactivación del derecho (como ya se ha dicho del lenguaje): "un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos fuera de uso, pero no para que se conviertan en su uso canónico, sino para liberarlos definitivamente"⁶².

5.2. El artículo *Filosofía e linguistica*, finaliza con una declaración programática, dirigida a la filosofía futura, la cual tendrá que "diseñar de nuevo, por completo, el dominio de las categorías de la modalidad para no pensar a la *premisa* del ser y de la potencia, sino a su *exposición*"⁶³. En este caso también una comprensión clara de este fragmento requiere una referencia a los trabajos antecedentes, dedicados al lenguaje, y especialmente a la lengua pura, o mesiánica.

Agamben —en el texto de una conferencia del año 1982, cuyo título era *Lingua e storia*— recordó que Benjamin ligó de manera estrecha "la pura lengua de los nombres primitivos a la teoría platónica de las ideas". "La exposición de la idea, en los fenómenos, es inseparable de la salvación de los fenómenos en la idea", y también la lengua de los nombres y el idioma universal de la humanidad rescatada "constituyen las dos caras de la única

58 Agamben, *Homo sacer*, 210-211.

59 Agamben, *Stato d'eccezione*, 77.

60 Vd. Agamben, *La trasparenza*; Agamben, *La potenza del pensiero*, 36-54.

61 *Ibid.*, 80-81

62 *Ibid.*, 83.

63 Agamben, *La potenza del pensiero*, 76.

idea de la lengua". No se trata de un ideal hacia el cual tender, sino "la idea misma platónica del lenguaje, el cual salva y cumple en sí todas las lenguas", que no supone más nada y que "habiendo quemado en sí cada premisa y cada nombre, no tiene de veras más nada por decir, sino que, sencillamente, habla"⁶⁴. Por lo tanto el lenguaje –como expresado en *Il linguaggio e la morte* e *La comunità che viene*– sería asumido por lo que es, es decir en su ser-así (*ēthos*), "pura exposición" en el espacio abierto en la desarticulación de todas las divisiones que la tradición piensa inherentes al lenguaje⁶⁵.

Lo mismo se sostiene en *Stato d'eccezione*. Tal como en el caso del lenguaje, las diferencias no son el fruto de una articulación, sino, sobre todo, de una desarticulación, así "no hay, primero, la vida como dato biológico natural y la anomia como estado de naturaleza y, luego, su implicación en el derecho a través del estado de excepción". Entonces, hace falta, así como con el lenguaje, "exhibir el derecho en su no-relación a la vida y la vida en su no-relación al derecho" de manera tal que se pueda "abrir entre ellos un espacio para la acción humana".

El ensayo termina así con una importante analogía programática: "a una palabra no obligatoria, que ni manda y ni siquiera prohíbe nada, sino que dice solamente sí misma [ma dice soltanto se stessa], correspondería una acción como medio puro que muestra solamente sí misma [corrisponderebbe un'azione come mezzo puro che mostra soltanto se stessa, ndr.] sin relación a una finalidad"⁶⁶.

6. Para que sea entendida la tarea filosófica que Agamben quiere cumplir con el proyecto *Homo sacer* –es decir, denunciar los mecanismos teóricos y políticos que han permitido tanto la rotura de la unitaria forma-de-vida en modo de vivir y vivir, cuanto la premisa de la nuda vida como objeto del poder soberano con el intento de indicar líneas de resistencia y de cambio radical– es inevitable hacer referencia a los trabajos que desde los años sesenta en adelante el autor dedicó a los perjuicios que plasmaron el pensamiento filosófico occidental. El mínimo común denominador de esas investigaciones es el lenguaje, en cuanto campo de acción de la metafísica y lugar predilecto en el que el hombre se constituye en cuanto tal.

La analogía entre el momento del lenguaje y el de la política no es extrínseca, accidental o dictada por motivos meramente biográficos. Desde Aristóteles en adelante el hombre ha sido definido tanto como ζῷον λογικόν cuanto como ζῷον πολιτικόν. La experiencia que, para el hombre, es sin embargo la más habitual, es decir la de ser hablante, es sustraída

64 *Ibid.*, 50-53.

65 *Vd. Ibid.*, 15-17.

66 Agamben, *Stato d'eccezione*, 112-113.

al hombre mismo. Para que sea recuperada, es necesario retomar contacto con aquella comunicabilidad que es común a todos los hombres –es decir, coextensiva a todos los actos de palabra posibles o actuales– y que también es lo que pasa a través del común convenir práctico de los hombres. La nuda vida, puesta al centro de la esfera pública supone la exclusión de aquella comunicatividad que, al mismo tiempo, es subordinada por la tecnocracia a la comunicación, cada vez más determinada y expuesta en cuanto tal por la sociedad espectacular.

Más allá de la disputa acerca de la supremacía de lo político sobre lo lingüístico o viceversa, lo que para Agamben es realmente fundamental, es por un lado, poner en clara evidencia lo no-distinguible de viviente y lenguaje/política –convergencia cristalizada en el sintagma forma-de-vida– y por otro el denunciar el intento, tanto metafísico como gubernativo, de dividir esa unidad. El destino del lenguaje y de la política es el mismo, y no habrá la liberación del primero sin la liberación de la segunda. Solamente así el hombre regresará a su morada habitual, el ser hablante y el ser político, sin ninguna premisa ulterior.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. "L'albero del linguaggio". En *I problemi di Ulisse* 63, 104-114. Firenze: Sansoni. 1968.
- Agamben, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*. Milano: Rizzoli. 1970.
- Agamben, Giorgio. "La parola e il sapere". En *Aut-Aut*, 179-180. 1980.
- Agamben, Giorgio. "La trasparenza della lingua". En *Alfabeta* 38/39, 3 ss. 1982.
- Agamben, Giorgio. "Se. L'Assoluto e l'Ereignis". En *Aut-Aut* 187-188. 1982; en Agamben, *La potenza del pensiero*, 169-197.
- Agamben, Giorgio. "Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di W. Benjamin", en Agamben, *La potenza del pensiero*, 36-54.
- Agamben, Giorgio, "Il viso e il silenzio", en Savinio R., *Opere* 1983. Milano: Philippe Daverio. 1983.
- Agamben, Giorgio, "L'idea del linguaggio", en *Aut-Aut* 201. 1984; en Agamben, *La potenza del pensiero*, 24-35.
- Agamben, Giorgio, "Glosse in margine ai 'Commentari sulla società dello spettacolo'", en Guy Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*. Milano: Feltrinelli. 1990.

- Agamben, Giorgio, *Filosofia e linguistica. Jean-Claude Milner: Introduction à une science du langage, Annuaire philosophique*. Paris: Seuil. 1990; en Agamben, *La potenza del pensiero*, 57-76.
- Agamben, Giorgio, "Note sulla politica", en *Futur Antérieur* 9. 1992.
- Agamben, Giorgio, "Forma-di-vita", en Aa. Vv., *Politica*, 105 e ss. Napoli: Cronopio. 1993; "Forme-de-vie", en *Futur antérieur* 15. 1993.
- Agamben, Giorgio, *Categorie italiane. Studi di poetica*. Venezia: Marsilio. 1996.
- Agamben, Giorgio, *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri. 2001.
- Agamben, Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Agamben, Giorgio, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza. 2005.
- Agamben, Giorgio, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri. [1996] 2008.
- Agamben, Giorgio, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II*, 3. Roma-Bari: Laterza. 2008.
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sul Metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Nudità*. Roma: Nottetempo. 2009.
- Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II*, 2. Torino: Bollati Boringhieri. 2009.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. [1995] 2010.
- Agamben, Giorgio, *Stato d'eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri. [2003] 2010.
- Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi. [1982] 2010;
- Agamben, Giorgio, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi. [1979] 2010.
- Agamben, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo Sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri. 2010.
- Agamben, Giorgio, *Stanze. La parola ed il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi. [1977] 2011.
- Agamben, Giorgio, Deleuze, Gilles, *Bartleby. La formula della creazione*. Macerata: Quodlibet. 1993.
- Agamben, Giorgio, Ferrando, Monica, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*. Milano: Electa, Mondadori. 2010.
- Arendt, Hanna, *Le origini del totalitarismo*. Milano: Edizioni di Comunità. 1996.
- Aristotele. *Politica*, en *Opere*, vol. IX. Roma-Bari: Laterza. 1986.
- Aristotele. *L'anima*. Milano: Bompiani. 2008.

- Aristotele. *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza. 2009.
- Aristotele. *Metafisica*. Milano: Bompiani. 2010.
- Benjamin; Walter, *Angelus novus. Saggi e frammenti*. Torino: Einaudi. 2010.
- D'Alonzo, Jacopo, "Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben", in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 1, 18-30. 2013.
- Debord, Guy-Ernest, *Commentari sulla società dello spettacolo*. Milano: Feltrinelli. 1990.
- Dell'Aia, Lucia et al., *Studi su Agamben*. Milano Ledizioni. 2012.
- Foucault, Michel, *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli. 2009.
- Hegel, G. W. F., *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803-1804*. Leipzig: herausgegeben von J. Hoffmeister. 1932.
- Hegel, G. W. F., *Filosofia dello spirito jenese*. Roma-Bari: Laterza. 2008.
- Heidegger, Martin, *Essere e tempo*. Milano: Longanesi. 2009.
- Lacan, Jacques, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", en *Ecrits*. Paris. 1966.
- Mills, Catherine, *The Philosophy of Agamben*. Montreal-Kingston: McGill Queens University Press. 2009.
- Murray, Alex, *Giorgio Agamben*. London-New York: Routledge. 2010.
- Schmitt, Carl, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*. Bologna: Il Mulino. 2009.
- Wittgenstein, Ludwig, *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi. 2009.

FIGURAS DE LA SUBJETIVIDAD: EL DECIR VERDADERO EN LA BIOPOLÍTICA CONTEMPORÁNEA*

LUCIANO CARNIGLIA**
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

R E S U M E N

El presente artículo analiza la relación entre lenguaje y subjetividad en el marco de la biopolítica contemporánea. Para ello propone, en primer lugar, una introducción histórico-conceptual a dicha vinculación en base a algunos desarrollos de Émile Benveniste y del Foucault de *La Arqueología del saber*, para luego problematizarla partiendo de una reconstrucción polémica de los conceptos de veridicción en *El sacramento del lenguaje* de Giorgio Agamben y el de parresía, tal como es desarrollada por Foucault en sus últimos cursos en el Collège de France. Finalmente, centrándose puntualmente en la parresía foucaultiana, buscará analizar la idea de “diferencia ética” implícita en ella y su aporte para la elucidación de un concepto de subjetividad capaz de constituirse como una forma efectiva de libertad.

PALABRAS CLAVE: Michel Foucault, Giorgio Agamben, lenguaje, subjetivación, biopolítica, veridicción

FIGURES OF SUBJECTIVITY: TRUTH-TELLING IN CONTEMPORARY BIOPOLITICS

This article analyses the relation between language and subjectivity within the framework of contemporary biopolitics. To do so it proposes, first, a historical-conceptual introduction of this relation following some writings of Émile Benveniste and Foucault's *Archeology of Knowledge*, in order to problematize it later through a polemic reconstruction of the concepts of veridiction from Giorgio Agamben's *The Sacrament of Language* and the notion of parrhesia, developed by Foucault during his last lectures at the Collège de France. Finally, focusing on foucauldian parrhesia, the paper intends to analyze the idea of an ethical difference implied in it and its contribution to the elucidation of a concept of subjectivity capable of becoming an effective form of freedom.

KEY WORDS: Michel Foucault, Giorgio Agamben, language, subjectivation, biopolitics, veridiction

* Artículo recibido el 31 de agosto y aceptado el 18 de octubre de 2013

** Doctorando de la Universidad de Buenos Aires - Becario Doctoral de CONICET. E-Mail: lucianocarniglia@hotmail.com

I. INTRODUCCIÓN

Recientemente, en su libro *The Cynic Enlightenment*, Louisa Shea aborda en el último capítulo los análisis que, a mediados de la década del 80, realizaban Michel Foucault y Peter Sloterdijk del cinismo antiguo y sus posibles figuras e implicancias actuales. En lo que respecta al análisis foucaulteano, que aquí nos interesa especialmente, la autora afirma que “volviendo a los cínicos Foucault intenta escribir una historia diferente de la filosofía, una en la que la filosofía es entendida como una forma de vida y la verdad es una función de cómo uno moldea la propia vida diaria”¹.

En efecto, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-83) y *Le courage de la vérité* (1983-84), Foucault abordará el problema del *bíos* o la constitución de la forma de vida partiendo de una original elucidación del modo en que el viviente humano se subjetiva libremente en base a un determinado uso del lenguaje, un decir franco o verdadero: los enunciados de la parresía. Pero no únicamente la filosofía práctica del cinismo funciona como modelo del decir verdadero, también Foucault analizará en detalle la parresía socrática y la manera en que en ella lenguaje, verdad y forma de vida constituyen una constelación conceptual indisoluble haciendo entonces de la ética, del *ethos* que surge en dicha práctica discursiva un aspecto central.

En el mismo año de la publicación del curso *Le gouvernement de soi et des autres* aparecía en lengua italiana *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* de Giorgio Agamben. Allí el autor, en ocasión del tratamiento que realiza de la antropogénesis, remarca las falencias de todo enfoque cognitivista y la necesidad de encararla desde una perspectiva que ponga también en primer plano el problema ético, esto es, la cuestión de cómo asegurar el vínculo entre el sujeto devenido hablante y sus acciones. Pues dado que, argumenta Agamben, la especificidad del lenguaje humano respecto de la del animal no puede residir únicamente en una diferencia consistente en peculiaridades del instrumento, sino en el hecho de que

único entre los vivientes, el hombre no se ha limitado a adquirir el lenguaje como una capacidad más [...], sino que ha hecho de él su potencia específica [...] precisamente por hablar, a diferencia de otros vivientes, el hombre debe ponerse en juego en su palabra².

Y, continúa Agamben, retomando una célebre tesis de Foucault, “[si] el hombre ‘es un animal en cuya política está en juego su vida de ser viviente’,

1 Louisa Shea, *The Cynic Enlightenment, Diogenes in the Salon* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010), 188.

2 Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010), 110.

[...] él es también *el viviente en cuya lengua está en juego su vida*³.

Para Agamben existe una complementariedad entre ambas tesis, aquella que en la *Voluntad de saber* oficiaba como una de las primeras introducciones del diagnóstico biopolítico contemporáneo y la suya en la que dicho marco se ve reelaborado a partir del señalamiento del vínculo inmanente entre lenguaje y vida y la necesidad de su intelección en clave ético-política. Pero frente a dicha complementariedad, es preciso preguntarnos si, en efecto, ésta no se despliega sobre la base de un conjunto de divergencias entre ambos pensadores, en torno a la manera de entender el problema de la subjetividad en el lenguaje. Para ello buscaremos, en primer lugar, ingresar en la problemática mencionada por medio de un breve análisis histórico-conceptual de la misma en algunos escritos de Émile Benveniste y en el Foucault de *La Arqueología del saber*, introduciendo ciertos elementos que nos servirán, en un segundo momento, para problematizar la relación entre lenguaje y subjetivación a partir de la manera en que, tanto Agamben como Foucault, entienden la cuestión de la veridicción o el decir verdadero. Finalmente, centrándonos puntualmente en la parresía foucaultea, nos interesará elucidar la idea de diferencia ética implícita en ella y sus implicancias para pensar un concepto de subjetividad capaz de constituirse como una forma efectiva de libertad.

II.

a. En su historia del estructuralismo, François Dosse incluye un capítulo dedicado al lingüista de origen sirio Émile Benveniste, titulado “La ‘excepción francesa’”. Allí Dosse afirma que, a pesar de su notoriedad, éste “predicaba en el desierto en una era que había eliminado al sujeto hablante del lenguaje”⁴. Eran los años de auge y predominio de la lingüística estructural cuyo quiebre con el psicologismo, la fenomenología y la hermenéutica obligaba a todo aquel que adoptase dicho paradigma teórico a dejar de lado cualquier vestigio del sujeto en la construcción de un lenguaje formal y estandarizado como objeto propio de la lingüística. Para Benveniste, en cambio, era de gran importancia “establecer el campo posicional del sujeto y, por lo tanto, la tríada yo-aquí-ahora que [formaba] el punto de referencia para cualquier discurso”⁵. Ya en su célebre artículo de 1958 “De la subjetividad en el lenguaje”, Benveniste avanza en la dirección de una teoría del lenguaje centrada en la idea de que en éste la subjetividad encuentra su fundamento. Allí sostendrá que “es en y por el lenguaje como

3 *Ibid.*, 106.

4 François Dosse, *History of Structuralism II: The Sign sets, 1967-Present* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 42.

5 *Ibid.*, 47. Entrevista de François Dosse con Jean Claude-Coquet.

el hombre se constituye como *sujeto* [...] Esta 'subjetividad' [...] no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. Es 'ego' quien dice 'ego'"⁶. Esto significó, para Benveniste, una puesta en cuestión de algunos aspectos centrales de la lingüística saussuriana, como la idea de que la *parole* fuese la simple actualización de la *langue*. Se trataba, por el contrario, de un viraje que habilitase la constitución de una nueva subdivisión de la lingüística abierta a aquellos aspectos del lenguaje que permitiesen "a los individuos apropiarse del código lingüístico abstracto y [...] ponerlo al servicio de sus intercambios"⁷. Viraje que, en cierto modo, Benveniste parecía anunciar hacia el final de su artículo del '58 al sostener que

bastantes nociones en lingüística [...] aparecerán bajo una nueva luz si se las restablece en el marco del discurso, que es la lengua en tanto que asumida por el hombre que habla, y en la condición de *intersubjetividad*, única que hace posible la comunicación lingüística⁸.

Para Tzvetan Todorov, en su *postface* a *Dernières Leçons*, este descubrimiento se produjo en dos tiempos. En primer lugar, mediante la identificación y el análisis de todos aquellos elementos del lenguaje que constituyen "el aparato formal de la enunciación" y que permiten la emergencia de la subjetividad en el discurso. Entre ellos Benveniste estudiará los pronombres personales, los indicadores de la *deixis* y de la subjetividad como, así también, los verbos performativos. En segundo lugar, la distinción, por un lado, entre dos ámbitos de análisis lingüístico irreductibles el uno al otro: uno centrado en la dimensión sintáctica de la lengua, el signo; el otro, abierto a "una nueva dimensión de significancia, que llamamos semántica, la del discurso"⁹, sellando así la distancia entre lo semiótico y lo semántico y, por otro lado, la elaboración de una metasemántica apoyada en la semántica de la enunciación como una "semiología 'de segunda generación'"¹⁰ que analizase translingüísticamente textos y obras.

Pero, en definitiva, Benveniste partía del enunciado sólo en tanto éste dejaba entrever los rasgos formales del lenguaje que posibilitaban la emergencia, en la enunciación, de la subjetividad¹¹. A comienzos de 1970 en su artículo "El aparato formal de la enunciación" escribía: "La enunciación

6 Émile Benveniste, *Problemas de Lingüística General I*. (México: Siglo XXI, 1997), 180-181.

7 Émile Benveniste, *Dernières Leçons. Collège de France. 1968 et 1969* (Paris: Gallimard, 2012), 191.

8 Benveniste, *Problemas I*, 187.

9 Émile Benveniste, *Problemas de Lingüística General II* (México: Siglo XXI, 1995), 69.

10 *Ibid.*, 69.

11 Benveniste, *Dernières Leçons*, 192. Expresada por "los rastros dejados por la instancia del discurso en el interior del enunciado, que testimonian el anclaje del código lingüístico en el intercambio verbal" (*Ibidem*).

es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización [...] Hay que atender a la condición específica de la enunciación: es el acto mismo de producir un enunciado y no el texto del enunciado lo que es nuestro objeto”¹².

El enunciado no valía en cuanto tal sino como punto de partida para llegar al acto enunciativo. Como una huella o un rastro evanescente tras el cual la interpretación pudiese revelar o recrear, como un no-dicho en lo dicho, al “yo” abstracto de toda enunciación que se emancipa de la trama de la experiencia separándose de su identidad y contexto particulares.

b. Simultáneamente a la obra de Benveniste, Foucault trabaja entre el '66 y el '69 en *La Arqueología del saber*. En ella nos encontramos con un desarrollo inverso respecto de la relación entre enunciación y enunciado, tal como la habíamos visto planteada en la obra del lingüista francés. Sin proponernos una reconstrucción detallada de los contenidos de la *Arqueología*, nos interesa centrarnos en algunas de las implicancias que ésta tuvo para el problema que aquí nos ocupa, el de la subjetividad en el lenguaje.

Como afirmábamos, los enunciados comportan el descubrimiento central de la *Arqueología*, su relevancia ya no estará en función de su carácter testimonial respecto del momento de la enunciación; no serán ni una huella ni un rastro sino una materialidad. Al respecto Foucault sostiene:

¿Podría hablarse de enunciado si no lo hubiese articulado una voz [...] si no hubiese tomado cuerpo en un elemento sensible y si no hubiese dejado rastro en una memoria o en un espacio? [...] El enunciado se da siempre a través de un espesor material [...] Y no sólo [...] tiene necesidad de esta materialidad, sino que [...] ella misma lo constituye¹³.

Liberando entonces el dominio específico de los enunciados Foucault funda su proyecto de una “*descripción pura de los acontecimientos discursivos*”¹⁴. A diferencia de la lingüística, cuyo análisis partía de un *corpus* buscando establecer las reglas de construcción de todo enunciado posible, la arqueología se dirigirá a un nivel particular situado entre la lengua y el *corpus*: el archivo, entendido como “*el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*”¹⁵, y lo interrogará acerca de “¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?”¹⁶, es decir, inquiriendo

12 Benveniste, *Problemas II*, 83. Ya en el '58 afirmaba: “el fundamento de la subjetividad esta en el ejercicio de la lengua [la enunciación]. Por poco que se piense, se advertirá que no hay otro testimonio objetivo de la identidad del sujeto que el que así el da de él mismo sobre sí mismo” (Benveniste, *Problemas I*, 182-183).

13 Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Buenos Aires.: Siglo XXI, 2002), 132.

14 *Ibid.*, 40. [Cursiva en el original].

15 *Ibid.*, 171. [Cursiva en el original].

16 *Ibid.*, 41.

lo ya dicho no en sus condiciones de posibilidad sino en el plano de su existencia y emergencia singulares. De este modo, la descripción se plantea como alternativa tanto a la formalización como a la exégesis hermenéutica, en la medida en que ésta no buscaba, detrás de las actuaciones verbales, ningún elemento oculto o sentido secreto. Algunos meses antes de la publicación de la *Arqueología* Foucault resumía las implicancias que el método descriptivo comportaba para la noción de sujeto:

volver a poner en cuestión el tema de un sujeto soberano que vendría del exterior a animar la inercia de los códigos lingüísticos, y que depositaría en el discurso la huella imborrable de su libertad; volver a poner en cuestión el tema de una subjetividad que constituiría las significaciones para luego transcribirlas en el discurso. A esos temas, querría oponer la localización de los roles y de las operaciones ejercidas por los diferentes sujetos hablantes [*discourants*]¹⁷.

El sujeto pasa a ser una cuestión meramente posicional, carente de toda implicación sustancial. Una función dependiente del régimen de los enunciados.

Si bien es cierto, como lo ha señalado Agamben, que podría establecerse una coincidencia entre el proyecto de Benveniste de una metasemántica apoyada en la semántica de la enunciación y el programa foucaulteano de la *Arqueología*¹⁸, nuestro análisis nos ha indicado algunas divergencias respecto del tratamiento que uno y otro realizan de la relación entre enunciación y enunciado como, asimismo, en cuanto a sus implicancias para la idea de subjetividad¹⁹. Si en Benveniste nos encontrábamos con un reenvío a la unidad del aparato formal del yo de la enunciación, en la *Arqueología* el sujeto era reducido, como muy bellamente afirmaría Foucault, a “la inexistencia en cuyo vacío prosigue sin tregua el difundirse indefinido del

17 Michel Foucault, “Réponse à une question”, *Dits et Écrits I* (Paris: Gallimard, 2001), 712.

18 Según Agamben, ambos proyectos se encaminan en la dirección de un estudio del tener lugar del lenguaje, es decir, no de lo dicho sino del hecho de que lo dicho tenga lugar. En *Homo sacer III* leemos: “Foucault ha sido el primero que ha comprendido la dimensión inaudita que había revelado al pensamiento la teoría de Benveniste sobre la enunciación [...] la arqueología reivindica como territorio propio el puro tener lugar de [las] proposiciones y de [los] discursos; es decir, el *afuera* del lenguaje, el hecho bruto de su existencia” (Giorgio Agamben, *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz* (Buenos Aires: Editora Nacional, 2002), 136-137.)

19 Bien vale una aclaración respecto de la noción de enunciado. En efecto, el término no parecería coincidir exactamente en ambos autores. En el caso de Benveniste, el enunciado ocupa un lugar secundario o subsidiario respecto de la enunciación, cada enunciado constituye la ocasión para la emergencia de la subjetividad; son las “instancias discretas” que dan lugar al discurso (cfr. Benveniste, *Problemas I*, 184). Para Foucault, en cambio, la noción de enunciado es más compleja y ambigua. Quizá sería más adecuado hablar del enunciado como una “función de existencia” cuya complejidad radica, entre otras cosas, en ocupar un espacio que no es ni el de los signos ni el de las estructuras (Foucault, *Dits et Écrits I*, 806).

lenguaje”²⁰.

III.

a. En los últimos años, la relación entre subjetividad y lenguaje ha cobrado especial relevancia en algunos debates que se inscriben en el horizonte teórico de la biopolítica foucaultea, en parte gracias al gran estímulo que la obra de Agamben ha representado para dicha problemática. Nos interesa ahora abordar la relación entre lenguaje y subjetividad, o quizá sea más preciso comenzar a hablar aquí de subjetivación, a partir de las nociones de veridicción o parresía tal como son abordadas por Agamben en *El Sacramento del lenguaje* y por Foucault en los últimos cursos que dictaría en el *Collège de France*.

Comencemos entonces por centrarnos, brevemente, en algunos aspectos del tratamiento que el filósofo italiano realiza, en *El Sacramento*, del problema de la antropogénesis. Allí el autor, para intentar dar cuenta del devenir humano del hombre, se focaliza, entre otros desarrollos, en la dimensión performativa del lenguaje.

La expresión performativa no funciona, únicamente, por su autorreferencialidad sino por el hecho de que ésta surge de la suspensión del carácter denotativo del lenguaje. Trazando un paralelo con el modelo de la ley Agamben especifica el nexo entre performatividad y denotación: “Así como en el estado de excepción, la ley suspende su propia aplicación sólo para fundar de este modo su vigencia; así, en el performativo, el lenguaje suspende su denotación, precisamente para fundar su nexo existencial con las cosas”²¹. Un primer elemento que es preciso mencionar consiste en que la suspensión del carácter denotativo del lenguaje implica un corrimiento del modelo de verdad implícito en ella, esto es, el de la adecuación entre la palabra y la cosa y la puesta en juego de una experiencia de la palabra cuyo único criterio de verdad consiste en “la eficacia performativa en relación al sujeto de la enunciación”²².

Esto es lo que Agamben, retomando un término foucaultea, denominará veridicción, la idea de una “experiencia constitutiva de la palabra que se agota en su pronunciación, [dado] que el sujeto locutor no preexiste ni se liga sucesivamente a ella, sino que coincide integralmente con el acto de palabra”²³. Mientras la denotación planteaba un modelo de verdad independiente del sujeto y regido por la adecuación objetiva entre la palabra y la realidad, en la veridicción lo central es el hecho de que el sujeto

20 Foucault, «La pensée du dehors», *Dits et Écrits I*, 547.

21 Agamben, *El Sacramento*, 83.

22 *Ibid.*, 90.

23 *Ibidem*.

“se constituye y se pone en juego como tal vinculándose performativamente a la verdad de la propia afirmación”²⁴. Ese “ponerse en juego” equivale, para Agamben, al momento ético fundamental en el cual el hombre “para hablar debe decir ‘yo’ [...] [y así] tomar la palabra, asumirla y hacerla propia”²⁵.

El modelo de verdad implícito en la idea de veridicción parecería ubicarse en un espacio cualitativamente diverso respecto de aquél lógico-objetivo de la aserción en la medida en que es el primero el que en la suspensión de la denotación funda la plena vigencia del segundo. Pero lo que aquí nos interesa es qué le ocurre, en definitiva, al sujeto cuyo ingreso en el lenguaje se articula en la veridicción tal como la comprende Agamben; que estatuto adquiere ese *ethos* que se produce en el gesto por el cual el sujeto asume la palabra.

Para ello es central la cuestión de los pronombres que el filósofo italiano aborda en *El sacramento del lenguaje* retomando un tópico recurrente en su obra. El hombre no puede hablar, asumir su palabra más que mediante los indicadores de la enunciación o *shifters*. Al asumirla la hace propia pero, paradójicamente, al mismo tiempo que ingresa en el lenguaje debe hacerlo desvinculándose de toda singularidad, es decir, desubjetivándose en la medida en que “el pronombre de la primera persona [se encuentra] desprovisto de toda sustancialidad”²⁶.

De este modo, tal como lo planteaba algunos años antes²⁷ en ocasión del análisis que mencionábamos en el apartado anterior y que acercaba la arqueología foucaultiana al proyecto inconcluso de Emile Benveniste de una “metasemántica construida sobre una semántica de la enunciación”, la entrada del viviente en el lenguaje pone de relieve un interrogante ético fundamental que, a juicio de Agamben, Foucault habría omitido:

¿Qué sucede en el individuo viviente en el momento en que ocupa el “puesto vacío” del sujeto, en el punto en que, al entrar en un proceso de enunciación, descubre que “nuestra razón no es más que la diferencia de los discursos, que nuestra historia no es más que la diferencia de los tiempos, que nuestro yo no es más que la diferencia de las máscaras”? Es decir, todavía una vez más, ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?²⁸.

Dicho de otro modo, el análisis de la entrada del viviente en el lenguaje conduce en Agamben a una ética de la desaparición en la que el borrarse

24 *Ibidem*.

25 *Ibid.*, 110.

26 Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (Buenos Aires: Unsam Edita, 2008), 80.

27 Cfr. Agamben, *Homo sacer III*, 135.

28 *Ibid.*, 140.

del sujeto permite entrever las condiciones de existencia del lenguaje, su puro tener lugar “donde la vida del hombre se vuelve una vida puramente lingüística [...] sin ninguna propiedad que la defina”²⁹.

b. Es discutible si acaso Foucault omite o advierte sólo tardíamente, tal como sostiene Agamben, “las consecuencias que la desubjetivación y la descomposición del autor podían tener sobre el propio sujeto”³⁰. En todo caso, siguiendo a Potte-Bonneville,

para el Foucault de 1984 desprenderse [de sí] ya no implica desaparecer, dejarse dispersar por el anonimato del discurso [como única vía para seguir indagando el problema de la subjetividad] [...] Este es, sin duda, el acontecimiento principal y lo que está en juego en estos textos³¹.

Textos en los cuales, podríamos agregar, el concepto de parresía o veridicción juega un rol central junto al conjunto de prácticas de subjetivación que ocupan buena parte de los análisis de los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*.

Pero, tal como veremos, el interés por el concepto de parresía (veridicción) se articula en torno a un análisis de la relación entre verdad, vida y lenguaje o, más precisamente, en el juego complejo entre *alétheia*, *ethos* y *politeia*, capaz de dar cuenta del modo en que a través de una determinada práctica discursiva la verdad se despliega como el desarrollo contingente de una vida, de una forma de vida (*bios*).

En efecto, como lo mencionábamos anteriormente, en el marco de sus últimos cursos del Collège de France, Foucault abordará el problema de las prácticas de subjetivación partiendo de un análisis del modo en que el viviente humano se subjetiva libremente en base a un determinado uso del lenguaje: los enunciados de la parresía. Dichos enunciados configuran el ámbito propio de una “dramática del lenguaje” y se distinguen de la pragmática de los actos de habla. Es interesante como Foucault presenta la idea de dramática distanciándose del paradigma de la performatividad al cual Agamben hacía referencia. Establezcamos mínimamente los términos de dicho distanciamiento.

En principio, es justamente el compromiso ontológico del sujeto en el acto de enunciación lo que marca la diferencia con ellos. Pues no es sino en el acontecimiento de la enunciación de la verdad que el sujeto precisa su

29 Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (La Plata: Unipe, Editorial Universitaria, 2011), 209.

30 Agamben, *Homo sacer III*, 139.

31 Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia* (Buenos Aires: Manantial 2007), 148.

modo de ser en cuanto habla. El enunciado parresiástico, al cual Foucault se refiere, no vincula su eficacia a un contexto previamente instituido ni viene a funcionar como una confirmación de las relaciones sociales previamente dadas. Por el contrario, el espacio abierto por el decir verdadero no es el del performativo sino el de la indeterminación, el del riesgo. Sus efectos no están predeterminados como en los performativos en los que el locutor, el enunciado y el destinatario estarían ya instituidos. “La característica del enunciado parresiástico es justamente que, al margen del estatus y de todo aquello que pueda codificar y determinar la situación, el parresiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla”³². De allí que la parresía implique el coraje de quien enuncia la verdad. Dicho acto conlleva la entrada en una tensión o puja con otros discursos e interlocutores, en definitiva con un contexto normativo.

La parresía foucaultiana plantea, justamente, la libertad del sujeto en el momento en que lo vincula a su propia enunciación. “Solo hay parresía cuando hay libertad en la enunciación de la verdad y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado” subjetivándose. Así, “la parresía pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad”³³.

De este modo, mientras que en Agamben nos encontrábamos con un intento por revelar la estructura original o la experiencia (fundante) en la cual el viviente ingresa en el lenguaje, la parresía de Foucault exhibe el cruce contingente entre una práctica discursiva y el discurso filosófico del cual emerge, en el elemento o entramado histórico de una época, una determinada figura de la subjetividad.

IV.

a. Ahora bien, la idea de una subjetivación libre implícita en la parresía, a la cual hacíamos referencia, plantea un problema central para los estudios biopolíticos en la medida en que Foucault ha puesto de manifiesto cómo la libertad parecería ser un elemento más en base al cual el poder se pone en funcionamiento incitando e induciendo una determinada forma de la subjetividad refractaria a todo tipo de subjetivación libre.

Esto se hace manifiesto en el análisis que realiza en *Nacimiento de la biopolítica* de la figura del *homo oeconomicus* y su relación con la idea de regímenes de veridicción. Éste es concebido por la escuela neoliberal como un “empresario de sí mismo” que al consumir produce su propia

32 Michel Foucault, *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (Paris: Gallimard, 2008), 63.

33 *Ibid.*, 64.

satisfacción. Pero dado que lo hace en un espacio de juego previamente determinado su libertad deviene puramente formal.

Dicho análisis parte de lo que Foucault denomina una “genealogía de los regímenes de veridicción”. Por medio de ella estará interesado en identificar las prácticas y los saberes a partir de los cuales se afirma un determinado orden de cosas que permite discriminar lo verdadero y lo falso y, asimismo, establecer los efectos que dicha partición tendrá sobre la subjetividad. Es desde esta perspectiva que la problemática biopolítica aparece centrada en torno a la relación entre gobierno y subjetivación. Foucault nos muestra como, por una parte, la economía funciona como racionalidad del gobierno, es decir, el mercado como “lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental”³⁴. Pero, al mismo tiempo, se constituye en el ámbito a partir del cual se dice la verdad acerca del hombre. No en vano lo presentará a través de la idea de una “mutación epistemológica esencial” en la medida en que los análisis neoliberales “pretenden cambiar lo que constituyó [...] el objeto [...], el campo de referencia general del análisis económico”³⁵. Si antes éste venía dado por

el estudio de los mecanismos de producción, los mecanismos de intercambio y los hechos de consumo dentro de una estructura social dada. Ahora el análisis económico no debe consistir en el estudio de esos mecanismos, sino en el de la naturaleza y las consecuencias de las decisiones sustituibles [...] En este sentido, la economía ya no es análisis de procesos, [...] sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos³⁶.

Para explicar cómo esto es posible, Foucault apela al pensamiento de la escuela neoliberal norteamericana. Esta define como conducta racional “toda aquella que sea sensible a modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria; que no sea aleatoria respecto a lo real [...] En otras palabras, cualquier conducta que acepte la realidad”³⁷. Esta última frase es capital y podría reformularse del siguiente modo: ¿quién es el que acepta la realidad? Para Foucault, el *homo oeconomicus*. Es quien “responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio [y así] aparece justamente como un elemento manejable [...]”. El *homo oeconomicus* es un hombre eminentemente gobernable³⁸. Dicho de otro modo, es manejable y gobernable en la medida en que se presenta como una determinada forma de la subjetividad pasible de *cálculo*.

34 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: FCE, 2007), 49.

35 *Ibid.*, 260.

36 *Ibid.*, 261.

37 *Ibid.*, 308.

38 *Ibid.*, 310.

Ahora bien, las razones para explicar dicha calculabilidad, central para poder comprender el modo de subjetivación que produce y sustenta la gubernamentalidad neoliberal, no están mayormente explicitadas por Foucault. No obstante, ciertos elementos de su clase del 14 de marzo del '79 nos permiten abordar dicha cuestión. Allí Foucault tematiza la noción de *homo œconomicus* en el contexto de su recuperación por parte de la escuela neoliberal norteamericana en términos ya no pura y exclusivamente de “socio” en un proceso de intercambio, sino como “empresario de sí mismo”. Para estos teóricos, sostendrá Foucault, “el hombre del consumo no es uno de los términos del intercambio. En la medida en que consume [...] es un productor. ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción”³⁹. Con este último aporte es que se logra entender cómo el elemento que lo vuelve calculable es la imposibilidad de trascender la *ratio* económica. Y esto, precisamente, en la medida en que los modos y los objetos a través de los cuales produce su propia satisfacción y por lo tanto *a sí mismo*, se encuentran, por ella, absolutamente determinados; son inmanentes a dicha realidad. De esta forma podemos ver en su justa medida el carácter formal de la libertad en que supuestamente el sujeto satisface sus deseos en la producción de sí mismo. Ni su satisfacción es libre, ni su trabajo sobre sí auto-producción. Así, la condensación en la figura del *homo œconomicus* del vínculo ya planteado por Foucault en *Seguridad, Territorio, Población* entre libertad y poder, vuelve impensable el cuestionamiento de la racionalidad económica, en tanto criterio de veridicción de la práctica de gobierno.

Nos encontramos, entonces, con una relación entre verdad y constitución de la subjetividad en la cual la conducta es neutralizada mediante su subsunción y ordenamiento por un determinado régimen de veridicción. Tal como lo afirma A. Davidson

cuando la normatividad de la conducta se subordina a lo que Foucault llama un ‘régimen de veridicción’ la preeminencia de este régimen reestructura los conceptos mismos de conducta-contraconducta. Más específicamente, cuando un régimen de veridicción científica constituye el marco de inteligibilidad de la conducta, este concepto cambia completamente de registro, *perdiendo sus dimensiones éticas y políticas y volviéndose un objeto de explicación científica*⁴⁰.

Este es precisamente el juego de verdad en que toda posible contraconducta queda reducida a una forma de irracionalidad. Liberar entonces el campo de las contraconductas implicaba pensar un nuevo marco para el problema de

³⁹ *Ibid.*, 265.

⁴⁰ Arnold Davidson, “Elogio de la contraconducta”, *Revista de Estudios Sociales* 43, (Bogotá: Universidad de Los Andes, 2012), 10. [El subrayado me pertenece].

la subjetivación. Éste fue aquél que Foucault buscó desplegar a partir de sus análisis de las prácticas discursivas antiguas como la parresía a la que hicimos mención en el apartado anterior. No obstante, es preciso ahora profundizar dicho análisis para comprender cómo la elucidación de la diferenciación ética implicada en la parresía foucaultiana puede conducirnos a la puesta en inteligibilidad del problema de una subjetivación libre.

b. Para ello no basta con trazar un conjunto de diferencias “formales” entre la veridicción agambeniana y la dramática del lenguaje. Es preciso penetrar en la complejidad de esta práctica y así intentar comprender en donde reside la posibilidad de dicha libertad.

Comencemos entonces analizando la dinámica efectiva de la parresía en el corazón de la *politeia* griega. Allí el decir verdadero implicaba una subjetivación en la toma de la palabra pero que sólo podía darse sobre la base de una diferenciación ética conflictiva. Y ello en tanto nunca debía plantearse

la cuestión del *ethos* sin [interrogar] al mismo tiempo sobre la verdad y la forma de acceso a esa verdad que [podía] formar ese *ethos*, y sobre las estructuras políticas en el interior de las cuales dicho *ethos* [debía] afirmar su singularidad y su diferencia⁴¹.

Foucault advierte la paradoja de que la democracia se actualizaba en el discurso verdadero, pero al mismo tiempo dicho discurso introducía en ella algo irreducible a su estructura igualitaria. Esta subjetivación en la enunciación expresaba una fuerza de diferenciación ética, la *dunasteia*, que transformaba la relación con uno mismo, con los otros y con el mundo⁴². Para ilustrar este punto basta mencionar la tensión que en la democracia griega generaba, en determinado momento, el decir verdadero. Pues, mientras éste se encontraba fomentado por la garantía de igualdad entre todos los ciudadanos (*politeia*) y por el acceso igualitario de los mismos a la palabra (*isegoría*), el parresiasta podía lograr cierto ascendente sobre los otros que subvirtiese dicha igualdad; asimismo, caer en desgracia o ser objeto de la intolerancia por parte de quienes no estaban dispuestos a aceptar su actividad.

Esto nos permite poner de relieve que si el coraje es un elemento central del funcionamiento de la dramática, la eficacia lingüística del sujeto que se

41 Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984* (Paris: Gallimard, 2009), 63.

42 Cfr. Maurizio Lazzarato, «Énonciation et politique: Lectures parallèles de la démocratie, Foucault et Rancière», texto presentado en sesión del 25 de febrero de 2010 en CIP-IDF, Université ouverte 2009-2010: La vie «militante» dans la politique et dans l'art. [Consultado en línea: 1 de agosto de 2013]. Disponible en: http://www.cip-idf.org/article.php?id_article=4979

subjetiva al vincularse a su propia enunciación no puede darse fuera de todo contexto, sino, por el contrario, planteando la libertad allí implicada en términos de una tensión o una puja; de una relación de distancia y dependencia respecto a un código o a un determinado marco normativo⁴³. Relación que podríamos caracterizar como la articulación compleja de una pertenencia. Pues, en efecto, antes que frente a una matriz que opondría, como elementos externos el uno al otro, al sujeto y a las normas (al parresiasta y las condiciones formales de la *politeia* griega) el decir verdadero inaugura “un espacio de subjetivación”, en la forma de “una línea de continuidad [...] [que iría] de la manera en que una determinada práctica se encuentra ya problematizada, [codificada] a la manera en que un ‘yo’ la problematiza”⁴⁴.

No obstante, esto plantea un interrogante acerca de la posibilidad de dicha relación a la vez de distancia y proximidad, de identificación y desidentificación respecto del código y que permite que haya efectivamente modulación o juego entre el contexto normativo y la forma de conducirse del sujeto en la producción de la diferencia ética. A modo de hipótesis, podríamos sugerir que esto es posible en la medida en que la diferencia se encontraría *ya* implícita en el ser mismo de las normas (culturales, sociales, morales, etcétera) habilitando tanto la posibilidad extrema de su incumplimiento como la más compleja de la estilización y la modulación de las mismas, esto es, la elaboración de conductas singulares o formas de vida.

Ahora bien, ¿cómo es posible que esta diferencia este ya siempre implícita en el ser mismo de las normas? Quizá aquí la noción foucaultiana de pensamiento nos pueda hacer avanzar. “El pensamiento [sostendrá Foucault] es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema”⁴⁵. [...] “Es el apego al principio de que el hombre es un ser pensante, aún en sus prácticas más silenciosas [...] lo que nos hace problematizar incluso aquello que somos nosotros mismos”⁴⁶. Pero la problematización no describe únicamente la manera en que un individuo singulariza su relación con un código, sino que indica además el modo problemático de darse del horizonte de constitución de ellos mismos, por lo que éste ya no puede entenderse como una evidencia, como algo

43 De allí la interpretación que Foucault realiza de la consigna cínica *parakharattein to nomisma*, “altera el valor de la moneda”. “Hay que hacer valer la proximidad que existe -y que la palabra misma indica- entre moneda y costumbre, regla, ley. *Nomisma*, es la moneda. *Nomos*, es la ley. Cambiar el valor de la moneda, es también adoptar una cierta actitud respecto de aquello que es convención, regla, ley” (Foucault, *Le courage*, 209).

44 Mathieu Potte-Bonneville, «Au sujet du terrain - subjectivation et ethnologie», *Rue Descartes* 75, (2012/3), 111.

45 Michel Foucault, «Polémique, politique et problématisations», *Dits et Écrits II* (Paris: Gallimard, 2001), 1416.

46 Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», *Dits et Écrits II*, 1431.

meramente dado⁴⁷. Tal como lo afirmaría Foucault en lo que denominó el “principio de irreductibilidad del pensamiento”⁴⁸, “no hay experiencia que no sea una manera de pensar”, ni estructura universal o “determinación concreta de la existencia social [que puedan] dar lugar a experiencias sin que sea a través del pensamiento”⁴⁹.

Así, la diferenciación ética puesta en juego en la parresía, descansa sobre una diferencia que en lo dado ya ha sido impresa siempre por el pensamiento en la forma de su puesta en contingencia, de su esencial indeterminabilidad. El pensamiento, en tanto “forma misma de la acción”⁵⁰, es lo que habita las prácticas cualificándolas y revelando, al mismo tiempo, que la vida nunca puede ser vista como algo meramente dado y que en la articulación compleja que implican prácticas como el decir verdadero de la parresía, la subjetividad puede constituirse como una forma efectiva de libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Buenos Aires: Editora Nacional. 2002.
- Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. 2010.
- Benveniste, Émile. *Problemas de Lingüística General I*. México: Siglo XXI. 1997.
- Benveniste, Émile. *Problemas de Lingüística General II*. México: Siglo XXI. 1995.
- Benveniste, Émile. *Dernières Leçons. College de France. 1968 et 1969*. Paris: Gallimard. 2012.
- Castro, Edgardo. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Unsam Edita. 2008.
- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe, Editorial Universitaria. 2011.

47 Para una mejor comprensión de la idea de problematización es interesante el matiz de diferencia que, según Potte-Bonneville, conviene señalar respecto del concepto heideggeriano de *Lichtung*. Pues si [la problematización] “se encuentra abierta (o impuesta) a los sujetos, como el horizonte de constitución de ellos mismos, no lo es como evidencia, sino como problema, es decir, como complejo normativo, como sistema de prescripciones entre las cuales surgen incompatibilidades o contradicciones que impiden toda solución simple” (Potte-Bonneville, “Au sujet du terrain”, 112).

48 *Ibid.*, «Préface à l'Histoire de la sexualité», *Dits et Écrits II* (Paris: Gallimard, 2001), 1399.

49 *Ibidem*. Aquí la noción de experiencia debe comprenderse en un sentido amplio como *foyer d'expérience* o foco de experiencia en el que “se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles” (Foucault, *Le gouvernement*, 4-5).

50 *Ibidem*.

- Davidson, Arnold. "Elogio de la contraconducta", *Revista de Estudios Sociales* 43. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012. 152- 164.
- Dosse, François, *History of Structuralism II: The Sign sets, 1967-Present*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.
- Dreyfus, Hubert. y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2002.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits I*. Paris: Gallimard. 2001.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits II*. Paris: Gallimard. 2001.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires Siglo XXI. 2002.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE. 2007.
- Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au College de France. 1982-1983*. Paris: Gallimard. 2008.
- Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au College de France. 1983-1984*. Paris: Gallimard. 2009.
- Lazzarato, Maurizio. «Énonciation et politique : Lectures parallèles de la démocratie, Foucault et Rancière», texto presentado en sesión del 25 de febrero de 2010 en CIP-IDF, Université ouverte 2009-2010: La vie «militante» dans la politique et dans l'art. 2010.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial. 2007.
- Potte-Bonneville, Mathieu. «Au sujet du terrain - subjectivation et ethnologie». En *Rue Descartes* 75. 2012. 102-113.
- Shea, Louisa. *The Cynic Enlightenment, Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2010.

PARA UNA ÉTICA SIN CULPA: AGAMBEN LECTOR DE PASOLINI*

VINICIUS NICASTRO HONESKO**
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

R E S U M E N

Este ensayo presenta algunas conexiones pasibles de ser encontradas entre la filosofía de Giorgio Agamben y el pensamiento de Pier Paolo Pasolini. A partir del cortometraje *La secuencia de la flor de papel* de Pasolini, se propone un análisis de la idea de inocencia culpable presentada por el director. De este modo, se comprende a partir de esa noción una ética que deviene del pensamiento de Pasolini. A continuación, se establece a través de referencias y enlaces directos e indirectos el modo en que esta dimensión también se encuentra presente en Agamben. Por lo tanto, de acuerdo a la reciente lectura de Kafka presentada por el filósofo en *Nudità*, se comprueba cómo el proyecto de auto-calumnia agambeniano, referido al personaje Joseph K., se acerca a la idea presentada por Pasolini en *La secuencia de la flor de papel*. Por último, se muestra cómo la dimensión ética de Pasolini (el *ab joy*, la felicidad y el dolor juntos) está en estrecha relación con las comprensiones éticas postuladas por Agamben en sus diversas formulaciones.

PALABRAS CLAVE: Inocencia culpable, ética, auto-calumnia, Agamben, Pasolini.

FOR ETHICS WITHOUT GUILT: AGAMBEN AS READER OF PASOLINI

This essay presents some possible connections that can be found between the philosophy of Giorgio Agamben and the thought of Pier Paolo Pasolini. From the Pasolini's short movie *The paper flower sequence*, it proposes an analysis of the idea of guilty innocence presented by the director. It comprehends how from this notion something like an ethics accrues in Pasolini's thought. Further, by means of references and direct and indirect links, it establishes how this dimension is also present in Agamben. Therefore, according to the recent reading of Kafka presented by the philosopher in *Nudità*, it verifies how Agamben's propose of self-calumny, referred to the personage Joseph K., comes near to the idea presented by Pasolini in *The paper flower sequence*. Finally, it finds how Pasolini's ethical dimension (the *ab joy*, happiness and pain together) is in close relation with the ethical comprehensions proposed by Agamben in his several formulations.

KEYWORDS: Guilty innocence, ethics, self-calumny, Agamben, Pasolini.

* Artículo recibido el 31 de agosto de 2013 y aceptado el 10 de octubre de 2013. Traducido del portugués al español por Alicia Link. Corrección de la traducción por Jan Ryniewicz y Constanza Serratore.

** Postdoctorado en el Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil. E-mail: viniciushonesko@gmail.com

**PARA UNA ÉTICA SIN CULPA:
AGAMBEN LECTOR DE PASOLINI**

En el cortometraje filmado en el verano de 1968, *La secuencia de la flor de papel*, uno de los episodios de *Amore e rabbia* (1969) –antología de cortos para la que también contribuyeron Bernardo Bertolucci, Jean-Luc Godard, Carlo Lizzani, Marco Bellocchio y que fue presentado en el Festival de Berlín 1969 bajo el nombre *Vangelo '70*, justamente porque está inspirado en breves tramos del Evangelio–, Pier Paolo Pasolini dibuja un juego entre imágenes en las que exhibe su “desesperación existencial total” especialmente de *Teorema*¹, como afirma en una entrevista a Adriano Aprà al respecto. La película de aproximadamente 10 minutos muestra a Riccetto (escenificado por Ninetto Davoli) bajando la Via Nazionale de Roma, cantando, jugando, interactuando con los transeúntes y sonriente. Mientras tanto, imágenes de archivo se superponen a las imágenes que representan a Riccetto en su trayectoria –imágenes de lo cotidiano, de periódicos, del globo terráqueo, de la actualidad política, pero sobre todo imágenes violentas con escenas de guerra, bombardeos, etcétera. Con los sonidos de los carros de la Via Nazionale también se confunden, en conjunto con la superposición de las imágenes, los sonidos de las bombas. En cierto modo, estas imágenes que irrumpen en medio de la caminata alegre y despreocupada de Riccetto –un sujeto que se siente la *gioia di vivere*– son una especie de contrapunto, de memoria social, que parece querer hacer que el personaje se dé cuenta de que, en medio de la tranquilidad y la banalidad de la vida, están, de modo latente, los males y la tristeza que también son de la vida.

De hecho, a partir de determinado momento, Dios mismo trata de iniciar un diálogo con Riccetto. Las diversas voces divinas –hay una polifonía alternada en el discurso divino que, en efecto, se anuncia como Dios– intentan recordar, así como las imágenes ignoradas por el personaje, que él no puede continuar su camino sin darse cuenta de lo que sucede, esto es, pensándose inocente. Dios quiere e insiste en recordarle al personaje que no hay forma de ser inocente en un mundo en que las tiranías de los hombres causan dolor y destrucción. Al final, después de que Riccetto continúa sin escuchar y tarareando despreocupadamente una canción americana, Dios mismo, insistiendo mucho en que el joven lo oiga, se ve en una contradicción. Y escuchamos de modo claro –en sus diversas voces– su discurso:

1 Pier Paolo Pasolini, “Intervista rilasciata a Adriano Aprà”, en *Per il cinema. II*, comp. Walter Siti y Franco Zabagli (Milano: Arnoldo Mondadori, 2001), 2942.

PARA UMA ÉTICA SEM CULPA: AGAMBEN LEITOR DE PASOLINI

No curta-metragem filmado no verão de 1968 *A sequência da flor de papel*, um dos episódios de *Amore e Rabbia* (1969) –antologia de curtas para a qual também contribuíram Bernardo Bertolucci, Jean-Luc Godard, Carlo Lizzani, Marco Bellocchio e que foi apresentado no Festival de Berlim de 1969 com o nome *Vangelo '70*, justamente por se tratar de curtas inspirados por trechos do evangelho–, Pier Paolo Pasolini elabora um jogo entre imagens no qual exhibe o seu “desespero existencial total”, como afirma numa entrevista a Adriano Aprà a respeito, sobretudo, de *Teorema*¹. O filme, de aproximadamente 10 minutos, mostra Riccetto (encenado por Ninetto Davoli) descendo a Via Nazionale, em Roma, cantarolando, brincando, interagindo com os transeuntes e sorridente. Entretanto, imagens de arquivo se sobrepõem às imagens que retratam Riccetto em seu trajeto –imagens do cotidiano, de jornais, do globo terrestre, do noticiário político mas, sobretudo, imagens violentas com cenas de guerra, de bombardeamentos etc.; com som dos carros da via Nazionale também se confundem, em conjunto com a sobreposição das imagens, os sons das bombas. De certo modo, tais imagens que irrompem em meio à caminhada alegre e despreocupada de Riccetto – um sujeito em que sente a *gioia di vivere*– são uma espécie de contraponto, de memória social que parece querer fazer com que a personagem se dê conta de que em meio à tranquilidade e banalidade da vida, estão, de modo latente, as mazelas e a *tristeza* que também são da vida.

De fato, a partir de determinado momento, o próprio Deus intenta começar um diálogo com Riccetto. As várias vozes divinas –há uma polifonia alternada no discurso divino que, com efeito, anuncia-se como Deus– tentam lembrar, assim como as imagens, ignoradas pela personagem, de que ele não pode continuar seu caminho sem se dar conta do que acontece, isto é, pensando-se inocente. Deus quer e insiste em lembrar a personagem de que não há como ser inocente num mundo em que as tiranias do homens causam dor e destruição. Ao final, depois de Riccetto continuar sem ouvir e cantarolar despreocupadamente uma canção americana, o próprio Deus, muito insistindo para que o jovem o ouça, vê-se numa contradição. E escutamos de modo claro –nas suas várias vozes– o seu discurso:

1 Pier Paolo Pasolini, *Intervista rilasciata a Adriano Aprà*. in *Per il cinema. II*, org. de Walter Siti e Franco Zabagli (Milano: Arnoldo Mondadori, 2001), 2942.

Es verdad, tú eres inocente y quien es inocente no sabe, y quién no sabe no quiere, pero yo, que soy tu Dios, te ordeno saber y querer. Es contradictorio y quizás también insoluble, porque si tu eres un inocente no puedes no serlo, y si eres inocente, no puedes tener conciencia y voluntad [...] La inocencia es una culpa, la inocencia es una culpa, ¿comprendes? Y los inocentes serán condenados porque no tienen más derecho a serlo. No puedo perdonar a alguien que va con la mirada feliz de los inocentes entre las injusticias y las guerras, entre los horrores y la sangre².

Después de esas palabras de Dios, Riccetto inmediatamente cae muerto.

No es posible que los hombres transcurran inocentes por la historia. Toda inocencia, por lo tanto, ya es una culpa y, por eso, todos los inocentes sufrirán una pena; todos los hombres están desde que nacen, desde su inserción en la historia, condenados. En la sección de las conversaciones con Jon Halliday en las que Pasolini habla sobre el corto, explica que el origen de la película está en el misterioso pasaje de Mateo 21: 18-19. Se trata del momento inmediatamente posterior a la expulsión de los mercaderes del templo y a la cura de algunos ciegos y lisiados, acciones que habrían despertado la furia de los sacerdotes. En estos versículos podemos leer: “Por la mañana siguiente, volviendo a la ciudad, Jesús tuvo hambre. Vio una higuera cerca del camino, fue hasta allí pero no encontró nada, salvo hojas. Entonces Jesús le dijo a la higuera: ‘Que nunca más des frutos’. Y en ese mismo instante, la higuera se secó”. Era marzo, como se infiere de la narración, y la higuera no podría dar más frutos, pero aún así se acercaba al momento en que el Mesías iba a beber el cáliz y esa *inocencia* del árbol es castigada con la muerte. Pasolini dice: “Hay momentos en la historia en que no se puede ser inconciente, es necesario ser conciente y no serlo equivale a ser culpable”.³

En el último texto que escribe en 1968, el año de la filmación del cortometraje, para su columna “El Caos”, que tenía en el semanario *Tempo*, Pasolini plantea –de modo polémico– una cuestión con respecto al uso de drogas, asociándolo a la falta de cultura y a la alienación de las condiciones sociales modernas. Aproxima el uso de drogas a la angustia, a las incertidumbres culturales, a la falta de algo, y citando a Ernesto De Martino dice que, como los *primitivos* recurrieron a la magia para llenar esta carencia –algo así como un vacío existencial– se recurre a las drogas

2 Pier Paolo Pasolini, “La sequenza del fiore di carta”, en *Per il cinema. I*, comp. Walter Siti y Franco Zabagli (Milano: Arnoldo Mondadori, 2001), 1094-1095.

3 Pier Paolo Pasolini, “Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday [1968-1971]”, en *Saggi sulla politica e sulla società*, comp. Walter Siti y Silvia De Laude (Milano: Arnoldo Mondadori, 2012), 1368-1369.

É verdade, tu és inocente e quem é inocente não sabe e quem não sabe não quer, mas eu, que sou teu Deus, ordeno-te saber e querer. É contraditório e, talvez, também insolúvel, porque se tu és um inocente não pode não sê-lo e se és inocente não pode ter consciência e vontade. (...) A inocência é uma culpa, a inocência é uma culpa, compreendes? E os inocentes serão condenados, porque não têm mais direito de sê-lo. Eu não posso perdoar quem passa com o olhar feliz do inocente entre as injustiças e as guerras, entre os horrores e o sangue².

Após essa fala de Deus, Riccetto cai imediatamente morto.

Não é possível que os homens passem inocentes pela história. Toda inocência, portanto, é já uma culpa e, por isso, todos os inocentes sofrerão uma pena; todos os homens estão, desde que nascidos, desde que inseridos na história, condenados. No trecho das conversas com Jon Halliday em que fala sobre o curta, Pasolini explica que a origem do filme está na passagem, para ele misteriosa, de Mateus 21: 18-19. Trata-se do momento imediatamente posterior à expulsão dos mercadores do Templo e à cura de alguns cegos e aleijados –ações estas que teriam despertado a fúria dos sacerdotes. Nesses versículos podemos ler: “Na manhã seguinte, voltando para a cidade, Jesus ficou com fome. Viu uma figueira perto do caminho, foi até lá, mas não achou nada, a não ser folhas. Então Jesus disse à figueira: ‘Que você nunca mais dê frutos.’ E, no mesmo instante, a figueira secou”. Era março, como se infere da narrativa, e a figueira não poderia dar frutos mas, mesmo assim, aproximava-se o tempo em que o messias iria beber o cálice e essa *inocência* da árvore é punida com a morte. Diz Pasolini: “Há momentos da história em que não se pode ser inconsciente; é preciso ser consciente e, não sê-lo, equivale a ser culpado”³.

No último texto que escreve em 1968, no ano de filmagem do curta, para sua coluna “O caos”, que mantinha no semanário “Tempo”, Pasolini levanta –de modo polêmico– uma questão a respeito do uso de drogas, associando-o à falta de cultura e à alienação das condições sociais modernas. Aproxima o uso de drogas à angústia, às incertezas culturais, à falta de algo e, citando Ernesto De Martino, diz que, como os *primitivos* recorriam à magia para preencher essa falta –algo como um vazio existencial–, recorre-se às drogas

2 Pier Paolo Pasolini, *La Sequenza del Fiore di Carta*, in: *Per il cinema. I*, org. de Walter Siti e Franco Zabagli (Milano: Arnoldo Mondadori, 2001.), 1094-1095.

3 Pier Paolo Pasolini, *Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday [1968-1971]*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, org. de Walter Siti e Silvia De Laude (Milano: Arnoldo Mondadori, 2012), 1368-1369.

para suprimir esta insoportable *inconciencia* (*ignorancia*) producida por la alienación. En cierto modo, todos se drogan. Y dice:

Yo (que yo sepa) haciendo películas, otros aturdiéndose en alguna otra actividad. La acción tiene siempre una función de la droga. El 'Che' Guevara se drogaba mediante la acción revolucionaria (aquella teorizada por el castrismo romántico: actuar antes de pensar); incluso el trabajo que sirve para 'producir' es un tipo de droga. Lo que salva de la droga real (es decir, del suicidio) es siempre una forma de seguridad cultural. Todos aquellos que se drogan son culturalmente inseguros. El paso de una cultura humanística a una cultura técnica coloca en crisis la propia noción de cultura. Las víctimas de esta crisis son principalmente los jóvenes. Es por eso que hay tantos jóvenes que se drogan⁴.

De alguna manera, Pasolini percibe en el consumo de drogas –y, por cierto, al analizar los hechos del '68 (sean los que están relacionados con los estudiantes, contra quienes, por otra parte, polemizó, sea la cultura hippie de entonces y el slogan “sexo, drogas y rock and roll”)– una especie de respuesta en el propio cuerpo. Sin embargo, para él, se trata de una revuelta inútil pues está privada de cultura.

A la primera impresión, que nos llevaría a una crítica inmediata de este tipo de humanismo soñado por Pasolini, hay que añadir una interpretación tal vez más interesante. Al asociar la cultura a un polo de *conciencia* histórica, de *contra-alienación*, Pasolini se está refiriendo a la imposibilidad de inocencia a la que hace mención en *La secuencia de la flor de papel* (y esto es aún más evidente si pensamos en la asociación que hace de los dogradictos con los *primitivos*). Esto es, cualquier inocencia (incluso si es *revoltosa* –aún siendo una revuelta contra su propio cuerpo) está condenada. Por otra parte, Pasolini añade:

es fácil ser piadosos debido al terror que proviene del vacío en el que se vive. Por otra parte (y ésta es la conclusión desesperante), liberarse de esta “falta de cultura” o de “interés cultural” parece imposible; de hecho, ella proviene, de modo probable, de una sensación de “miedo al futuro” más general. Nunca como en estos años (en los que «previsión» se ha convertido en ciencia), el futuro ha sido fuente de tanta incertidumbre, tan similar a una pesadilla indescifrable⁵.

El momento de la desesperación existencial total, a la que se refiere

4 Pier Paolo Pasolini, “Da ‘Il caos’ sul ‘Tempo’”, en *Saggi sulla politica e sulla società*, 1168-1169.

5 *Ibid.*, 1169.

para suprimir essa insuportável *inconsciência* (ignorância) produzida pela alienação. De certo modo, todos se drogam. E diz:

Eu (que o saiba) fazendo cinema, outros atordoando-se em alguma outra atividade. A ação tem sempre uma função de droga. 'Che' Guevara se drogava por meio da ação revolucionária (aquela teorizada pelo castrismo romântico: agir antes de pensar); mesmo o trabalho que serve para 'produzir' é uma espécie de droga. O que salva da verdadeira droga (isto é, do suicídio) é sempre uma forma de segurança cultural. Todos aqueles que se drogam são culturalmente inseguros. A passagem de uma cultura humanística a uma cultura técnica coloca em crise a própria noção de cultura. Vítimas dessa crise são sobretudo os jovens. Eis por que existem tantos jovens que se drogam⁴.

De algum modo, Pasolini percebe no uso de drogas –e, por certo, ao analisar os fatos de 68 (sejam aqueles ligados aos estudantes, contra quem, aliás, polemizou; sejam aqueles da então cultura *hippie* e do *slogan* “sexo, drogas e rock n’roll”)– uma espécie de contestação no próprio corpo. Entretanto, para ele, trata-se de uma revolta inútil pois privada de cultura.

À primeira impressão, que nos levaria a uma imediata crítica a essa espécie de humanismo sonhado de Pasolini, é preciso acrescentar uma interpretação talvez mais interessante: ao associar a cultura a um polo de *consciência* histórica, de *contra-alienação*, Pasolini está se referindo à impossibilidade de inocência a que faz menção na *Sequência da flor de papel* (e isso se faz ainda mais claro se pensarmos na associação que faz dos drogados com os *primitivos*). Isto é, qualquer inocência (mesmo que *revoltosa* –ainda que numa revolta contra o próprio corpo), está condenada. Além disso, Pasolini acrescenta:

... é fácil ser piedosos por causa do terror que provém do vazio em que se vive. De outra parte (e essa é a conclusão desesperante), liberar-se dessa “falta de cultura” ou de “interesse cultural” parece impossível; de fato, ela provém, de modo provável, de um sentido de “medo do futuro” mais geral. Jamais como nestes anos (em que a “previsão” tornou-se ciência) o futuro foi fonte de tanta incerteza, tão similar a um pesadelo indecifrável⁵.

O momento de desespero existencial total a que se refere

4 Pier Paolo Pasolini, *Da “Il caos” sul “Tempo”*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, org de Walter Siti e Silvia De Laude (Milano: Arnoldo Mondadori, 2012), 1168-1169

5 *Idem.*, 1169

Pasolini en la entrevista con Adriano Apra, parece así fusionarse a las paradojas de cómo ser en común, de cómo hacer para exponerse políticamente sin dejarse cooptar por un discurso institucionalizado, de cómo ser un intelectual y, al mismo tiempo, actuar. Años más tarde, en una entrevista que da Jean Dufлот, diría:

Tengo conciencia de participar del usufructo de esta sociedad productora de bienes de consumo. Objetivamente adherí a ella. Pero, lo repito, lo esencial es que verifico este asco en mí. Si fuera de otra manera, yo podría aceptarlo en bloque sin muchos problemas. La antipatía que verifico en mí fuere íntimo es tan insoportable que ya no puedo fijar la mirada durante más de unos instantes en la pantalla del televisor. Es físico, esto me da náuseas. Por otra parte, toda la cultura de consumo es para mí, sin apelación, insoportable⁶.

Pasolini, sin embargo, se sabía condenado ya que, para él, ninguna inocencia sería posible. De hecho, la condición que asume Pasolini, aún en esta entrevista a Dufлот, es la de un intelectual que siempre “tiene el deber de ejercer un papel crítico sobre las prácticas políticas globales, de ‘des-totalizar’, si no, qué tipo de intelectual sería?”⁷. Sin embargo, tal intervención (en todos los ámbitos en los que actúa: cineasta, escritor, dramaturgo, poeta, columnista, etc.) está cargada por el dolor de saberse inocente y, por ello, culpable; está siempre con la angustia de saber que la vida en el mundo que tiene ante sí está en la condición de desnudada ante un poder (vacío) que co-opta (y vacía) completamente⁸. No parecía haber ninguna manera de escapar a los engaños de una forma de vida que propone pasar tarareando con una mirada feliz frente a la injusticia.

Esta posición angustiada –que en una entrevista en 1966 a Jean-André Fieschi, Pasolini llamaría *ab joy* (su forma de actuar poética y ética), algo que tiene la alegría y el dolor al mismo tiempo– está, pues, vinculada a la

6 Pier Paolo Pasolini, *As Últimas Palavras do Herege. Entrevistas com Jean Dufлот*, trad. Luiz Nazário (São Paulo: Brasiliense, 1983), 58.

7 *Ibid.*, 159.

8 Como recuerda Philippe Gavi, en el prefacio de la edición francesa de *Escritos Corsários*, hay efectivamente en pasolini la tristeza delante del mundo, de la *pérdida del mundo*, por lo tanto, que no impide la acción. Cf. Philippe Gavi, “Introduction”, en Pier Paolo Pasolini, *Écrits Corsaires*, trad. Philippe Guilhaon (Paris: Flammarion, 1976), 16. “On ose à peine aujourd’hui citer l’un des derniers poèmes pasoliniens écrits en dialecte du Frioul: ‘Je pleure un monde mort. Mais moi qui le pleure je ne suis pas mort.’ Pleurer un monde mort – la suite du poème nous le dit – ce n’est pas pour Pasolini se laisser engluier dans le charme romantique de la nostalgie: c’est chercher dans sa chair et son esprit la force de blasphémer encore, de dire NON, de ‘dire non à cette réalité qui nous a enfermés dans sa prison’. Et si Pier Paolo avait quelque chose à nous léguer, ce serait une myriade de ‘non’ grinçants, tendres ou messianiques, le goût, amèr, de la lutte contre tout ce qui nous fait nous contenter d’être’ ce à quoi cherche à nous réduire le ‘nouveau Pouvoir’.”

Pasolini na entrevista a Adriano Aprà parece, assim, coligar-se aos paradoxos do como ser em comum, do como fazer para se expor politicamente sem se deixar cooptar por um discurso institucionalizado, do como ser um intelectual e, ao mesmo tempo, agir. Anos depois, na entrevista que concede a Jean Dufлот, diria:

Tenho consciência de participar do usufruto desta sociedade produtora de bens de consumo. Objetivamente aderi a ela. Mas, repito-o, o essencial é que verifiquo este nojo em mim. Se fosse de outro modo, eu poderia aceitá-la em bloco, sem muitos problemas. A antipatia que verifico em meu foro pessoal é tão insuportável que já não posso fixar o olhar, por mais do que alguns instantes, sobre a tela de televisão. É físico, isso me dá náuseas. De resto, toda a cultura de consumo me é, sem apelo, insuportável⁶.

Pasolini, portanto, sabia-se condenado pois, para ele, nenhuma inocência se fazia possível. De fato, a condição que assume Pasolini, ainda nessa entrevista a Dufлот, é a de um intelectual que sempre “tem o dever de exercer uma função crítica sobre práticas políticas globais, de ‘destotalizar’, senão, que intelectual seria ele?”⁷. Porém, tal intervenção (em todas as searas nas quais atua: cineasta, escritor, teatrólogo, poeta, colunista etc.) é carregada pela dor de saber-se inocente e, por isso, culpado; vem sempre com a angústia de saber que a vida no mundo que tem diante de si está na condição de desnudada diante de um poder (vazio) que a coopta (e esvazia) totalmente⁸. Não parecia haver nenhum modo de escapar aos embustes de um modo de viver que propunha passar cantarolando com o olhar feliz diante das injustiças.

Essa posição agoniada –que, numa entrevista, de 1966, a Jean-André Fieschi, Pasolini chamaria de *ab joy* (seu modo de agir poético e ético), algo que comporta a alegria e a dor ao mesmo tempo– está, portanto, ligada à

6 Pier Paolo Pasolini, *As Últimas Palavras do Herege. Entrevistas com Jean Dufлот*, trad.: Luiz Nazário (São Paulo: Brasiliense, 1983), 58.

7 *Idem.*, 159.

8 Como lembra Philippe Gavi, no prefácio da edição francesa de *Escritos Corsários*, há sim em Pasolini a tristeza diante do mundo, da *perda do mundo*, porém, que não impede a ação. Cf. Philippe Gavi, *Introduction a Écrits Corsaire de Pier Paolo Pasolini*, trad: Philippe Guilhaon (Paris: Flammarion, 1976), 16. “On ose à peine aujourd’hui citer l’un des derniers poèmes pasolinien écrits en dialecte du Frioul: ‘Je pleure un monde mort. Mais moi qui le pleure je ne suis pas mort.’ Pleurer un monde mort –la suite du poème nous le dit– ce n’est pas pour Pasolini se laisser engluier dans le charme romantique de la nostalgie: c’est chercher dans sa chair et son esprit la force de blasphémer encore, de dire NON, de ‘dire non à cette réalité qui nous a enfermés dans sa prison’. Et si Pier Paolo avait quelque chose à nous léguer, ce serait une myriade de ‘non’ grinçants, tendres ou messianiques, le goût, amèr, de la lutte contre tout ce qui nous fait nous contenter d’‘être’ ce à quoi cherche à nous réduire le ‘nouveau Pouvoir’.”

perspectiva de que la inocencia culpable, en esos años del *boom* económico italiano, ahora estaba siendo violada por el poder consumista de una sociedad en la que las incertidumbres culturales adquieren dimensiones sin precedentes (todo el cambio que Pasolini llamará, en un célebre ensayo, la *mutación antropológica*)⁹. Lo que Pasolini percibe con lucidez, como recuerda Roberto Esposito, es “un cambio estratégico del poder neo-capitalista, que pasa de una lógica de exclusión a una de inclusión –o, más precisamente, de su superposición perfecta en un dispositivo de inclusión excluyente”¹⁰. Se trata, de hecho, de una especie de *totalización* y completa *identificación* del presente con un mito (la realidad mitificada del eterno gozo consumista) y del dispositivo de excepción que incluye todo lo que está fuera de él –tal poder actuaría, por así decirlo, sobre la propia posibilidad de no hacer, de no consumir, separando a los hombres de su posibilidad de resistir (como veremos, separándolos de su impotencia).

Un inocente, en el mundo en que vive Pasolini, es culpable justamente por no lograr alcanzar la dimensión de aquello que puede no hacer; esto es, por no lograr ni siquiera resistir. Esta es la dolorosa consciencia del intelectual que lucha con su propio cuerpo la batalla por la cuota de la existencia, por una vida destotalizada y alegre, aunque de antemano consciente de la imposibilidad del consuelo eterno, del gozo infinito, de toda apuesta a civilización que se ha perdido y ya no ve que está abrazada con la barbarie. El joven drogado, las altas esferas de políticos involucrados con la mafia para mantener un *status* (toda la guerra de los años de plomo que Pasolini describirá muy bien en *Petróleo*), el pequeño burgués inerte frente de la TV, el hombre promedio que, años antes, en el corto *La Ricotta*, calificaba de monstruo, son todos los miembros de un nuevo tipo de hombre incapaz de resistir debido a que es separado de lo que le es posible.

Así pues, al dar consistencia a la acción y a la conciencia, Pasolini estaba, en cierto modo, exponiendo la conciencia dolorosa, lo que también llamó *ab joy*, esa experiencia del amor y el dolor simultáneamente o, como él dijo, “la señal que dominó toda mi producción es esta especie de nostalgia por la vida, esta sensación de exclusión que no le quita el amor por la vida, pero lo hace crecer”¹¹. La *gioia* de Ricetto de *La secuencia de la flor de papel*, por lo tanto, se contrapone en la figura del intelectual a esa *ab gioia*: se sabe condenado por su propia inocencia y por eso no le queda sino la búsqueda de la posible resistencia –que es dolorosa justamente por ser consciente de

9 Cf. Pier Paolo Pasolini, *Scritti Corsari*, (Milano: Garzanti, 2008), 130-131.

10 Roberto Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 201.

11 Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=OwSkmggBYjQ> (sitio visitado el 18/06/2013)

perspectiva de que a inocência culpada, nesses anos do *boom* econômico italiano, agora estava sendo violada pelo poder consumista de uma sociedade na qual as incertezas culturais ganham dimensões sem precedentes (toda a mudança que Pasolini irá chamar, num célebre ensaio, *mutação antropológica*⁹). O que Pasolini percebe com lucidez, como lembra Roberto Esposito, é “a mudança estratégica do poder neocapitalista, o qual passa de uma lógica da exclusão àquela da inclusão –ou, de modo mais preciso, da sua perfeita sobreposição em um dispositivo de inclusão excludente”¹⁰. Trata-se, de fato, de uma espécie de *totalização* e completa *identificação* do presente com um mito (a realidade mitificada do eterno gozo consumista) e do dispositivo de exceção que inclui tudo o que lhe está fora –tal poder agiria, por assim dizer, sobre a própria possibilidade de não fazer, de não consumir, separando os homens da sua possibilidade de resistir (como veremos, separando-os de sua impotência).

Um inocente, no mundo em que vive Pasolini, é culpado justamente por não conseguir mais atingir a dimensão daquilo que pode não fazer, isto é, por não conseguir nem mesmo resistir. Essa é a dolorosa consciência do intelectual que luta com o próprio corpo a batalha pela partilha da existência, por uma vida destotalizada e que possa ser alegre, mesmo que de antemão ciente da impossibilidade do eterno conforto, do gozo infinito, de toda aposta de uma civilização que se perdeu e já não vê que está de braços dados com a barbárie. O jovem drogado, os altos escalões de políticos envolvidos com a máfia pela manutenção de um status (toda a guerra dos anos de chumbo que em *Petróleo* Pasolini irá muito bem descrever), o pequeno-burguês inerte diante da TV, o homem médio que, anos antes, no curta *La Ricotta*, taxava de monstro, são todos membros de um novo tipo de homem incapaz de resistir pois separado daquilo que lhe é possível.

Ora, a dar consistência ao agir e a essa consciência de Pasolini estava, de certa maneira, sua consciência dolorosa, aquilo que chamou *ab joy*, a experiência do amor e da dor contemporaneamente, ou, como ele diz, “o signo que dominou toda minha produção é essa espécie de nostalgia da vida, esse sentido de exclusão que não retira o amor da vida, mas o faz crescer”¹¹. À *gioia* de Ricetto na *Sequência da Flor de papel*, portanto, contrapõe-se, na figura do intelectual, essa *abgioia*: sabe-se condenado pela própria inocência e, por isso, não lhe resta senão a busca pela possível resistência –que é dolorosa justamente por ser consciente da

9 Cf. Pier Paolo Pasolini, *Scritti Corsari*, (Milano: Garzanti, 2008), 130-131.

10 Roberto Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 201.

11 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=OwSkmggBYjQ> (sítio visitado em 18/06/2013)

su propia impotencia ante un tiempo que lo asfixia. En la misma entrevista, Duflot le pregunta “¿el presente es, por consiguiente, el tiempo de la ambigüedad, el momento de la decadencia?”, y Pasolini responde que es “el infierno”.

Los ecos de esta respuesta resuenan en uno de los discípulos del Cristo pasoliniano del *Evangelio según Mateo*: Giorgio Agamben. En efecto, no sólo los ecos de esta respuesta, sino que en varias notas de Giorgio Agamben se puede percibir una manera de pensar y actuar en los moldes de Pasolini. El infierno del presente de Pasolini reverbera en los análisis del paradigma de la política moderna a partir de las lecturas de la perspectiva teológica cristiana –especialmente hechas en *El Reino y la Gloria*. Al final de *Angeología y Burocracia*, Agamben dice que el infierno es “el lugar en el que el gobierno divino del mundo sobrevive eternamente”¹², de manera penitenciaria. Es decir, la idea contemporánea –fidedigna en ciertos aspectos a la teología cristiana, como está en los análisis de *El Reino y la Gloria*– de un eterno e infernal gobierno de los hombres (y a partir de esa cita de Agamben se torna inevitable el recuerdo de *Salò o los 120 días de Sodoma*, la puesta en escena del poder que Pasolini veía en su tiempo, inclusive en el momento de su muerte).

Frente a este tiempo en que cualquier acción humana parece irreversiblemente cooptada por un poder, Agamben –de una manera próxima al *ab joy* de Pasolini, al buscar en la filosofía de Aristóteles dispositivos para pensar su tiempo, como lo hace frecuentemente y que, de alguna manera, es algo similar a lo que Pasolini en sus obras de arte también hacía en la búsqueda de una *fuera del pasado*– al final de un texto llamado *Sobre lo que podemos no hacer*, expresa su *dolorosa conciencia*:

Nada nos hace tan pobres y tan poco libres como esa alienación de la impotencia. Aquel que está separado de lo que puede hacer, sin embargo, puede todavía resistir, puede aún no hacer. Aquel que está separado de la propia impotencia, al contrario, pierde especialmente la capacidad de resistir. Y como es sólo la dolorosa conciencia de lo que no podemos hacer para garantizar la verdad de lo que somos, así es la visión lúcida de lo que no podemos o podemos no hacer para dar consistencia a nuestra acción¹³.

Una conciencia que, a sabiendas, sería una fuente de alegría, se revela, por el contrario, dolorosa. Agamben, como podemos leer, se sabe implicado,

12 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II*, 2 (Vicenza: Neri Pozza, 2007), 181.

13 Giorgio Agamben, *Nudità* (Roma: Nottetempo, 2009), 69-70.

própria impotência diante de um tempo que o sufoca. Na mesma entrevista a Duflot, à pergunta “O presente é portanto o tempo da ambiguidade, o momento da decadência?”, Pasolini responde: “O inferno”.

Os ecos dessa resposta ressoam em um dos discípulos do Cristo pasoliniano do *Evangelho Segundo Mateus*: Giorgio Agamben. Com efeito, não apenas ecos dessa resposta, mas mesmo uma maneira de pensar e agir nos moldes de Pasolini podem ser sentidas em vários apontamentos de Giorgio Agamben. O inferno do presente de Pasolini, reverbera nas análises do paradigma da política moderna a partir das leituras da perspectiva teológica cristã –sobretudo feitas em *O Reino e a Glória*. Ao final de *Angeologia e Burocracia*, Agamben diz que o inferno é o “lugar em que o governo divino do mundo sobrevive eternamente”¹², de maneira penitenciária. Isto é, a ideia contemporânea –fidedigna em certos aspectos à teologia cristã, como está nas análises de *O Reino e a Glória*– de um eterno governo dos homens é infernal (e a partir dessa citação de Agamben torna-se inevitável a lembrança de *Salò ou os 120 dias de Sodoma*, a encenação do poder que Pasolini via em seu tempo, aliás, no tempo da sua morte).

Diante desse tempo em que qualquer ação humana parece cooptada irreversivelmente por um poder, Agamben, de modo próximo ao *ab joy* de Pasolini, ao buscar na filosofia de Aristóteles aparatos para pensar seu tempo –como o faz com frequência e que, de certa maneira, é algo similar ao que Pasolini, em suas obras de arte, também fazia na busca de uma *força do passado*–, ao final de um texto denominado *Sobre o que podemos não fazer*, exprime sua *dolorosa consciência*:

Nada nos torna tão pobres e tão pouco livres como essa alienação da impotência. Aquele que está separado do que pode fazer, todavia, pode ainda resistir, pode ainda não fazer. Aquele que está separado da própria impotência, ao contrário, perde acima de tudo a capacidade de resistir. E como é apenas a dolorosa consciência do que não podemos fazer a garantir a verdade do que somos, assim é a lúcida visão do que não podemos ou podemos não fazer a dar consistência ao nosso agir¹³.

Uma consciência que, por saber, seria fonte de alegria, revela-se, pelo contrário, dolorosa. Agamben, podemos ler, sabe-se implicado,

12 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II*, 2 (Vicenza: Neri Pozza, 2007), 181.

13 Giorgio Agamben, *Nudità* (Roma: Nottetempo, 2009), 69-70.

condenado, de alguna manera, como todo hombre, por su inocencia. Al igual que Pasolini, sabe que no hay esperanzas para un tiempo que apuesta a la *futurología*. En un comentario reciente transmitido por la Rai 3, en el programa *Chiodo Fisso*, Agamben –sobre la crisis europea y los moldes pasolinianos– se refiere a una arqueología, a un retorno al origen –a una *arké*–, a un pasado que no es mítico pero que siempre está presente (o, como diría Walter Benjamin –otro autor querido por Agamben– un *salto*, *Ursprung*):

Mientras nuestra sociedad, que se cree laica, permanezca sirviendo a la más oscura e irracional de las religiones, yo les aconsejo que recuperen su crédito y su futuro de las manos de estos sombríos, desacreditados, pseudo-sacerdotes, banqueros, por una parte, y de los empleados de las distintas agencias de rating, de moldings, de Standard & Poor's, o cualquier otra denominación que tengan. Y, tal vez, lo primero que se debe hacer es dejar de mirar tanto o solamente al futuro, como ellos exhortan a hacer, para, al contrario, volver a mirar hacia el pasado. Solamente comprendiendo lo que sucedió, sobre todo buscando comprender cómo y por qué puede suceder algo, tal vez, podrán librarse de esta situación. No la futurología, sino la arqueología es la única vía de acceso al presente¹⁴.

Agamben, por lo tanto, como discípulo pasoliniano, es también su contemporáneo. Y, contemporáneo, desde la perspectiva del propio Agamben, no es aquel que:

percibiendo lo oscuro del presente, en él capta la luz inquebrantable, y también aquel que, dividiendo e interpolando el tiempo, está a la altura de transformarlo y ponerlo en relación con otros tiempos, en el leer de modo inédito la historia, de “citar-la” de acuerdo a una necesidad que no proviene de ninguna manera de su arbitrio, sino una exigencia a la cual no puede responder. Es como si esa luz invisible, que es lo oscuro del presente, proyectase su sombra sobre el pasado, y éste, tocado por este haz de sombra, adquiriese la capacidad de responder a las tinieblas del ahora¹⁵.

La vida es, por lo tanto, un desafío para quien vive en un mundo donde toda inocencia está condenada. Sin esperanzas de expiación, vivir en tiempos sombríos es saberse en la interdicción de toda posibilidad

14 Giorgio Agamben, “O futuro Segundo Giorgio Agamben”, trad.: Vinícius Nicastro Honesko, Flanagens, 26 de janeiro de 2012. Disponible en <http://flanagens.blogspot.com.br/2012/01/o-futuro-segundo-georgio-agamben.html>.

15 Giorgio Agamben, *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*, trad. Vinícius Nicastro Honesko (Chapecó: Argos, 2009), 72.

condenado, de algum modo, como todo homem, por sua inocência. Tal qual Pasolini, sabe que não há esperanças para um tempo que aposta na *futurologia*. Em um recente comentário veiculado pela Rai 3, no programa *Chiodo Fisso*, Agamben sobre a crise europeia e, nos moldes pasolinianos, remete a uma arqueologia, a um retorno à origem –a uma *arké*–, a um passado que não é mítico, mas sempre presente (ou, como diria Walter Benjamin –outro caro autor de Agamben– um *salto, Ursprung*):

Enquanto a nossa sociedade, que se crê laica, permanecer servindo a mais obscura e irracional das religiões, eu os aconselho a retomar o seu crédito e o seu futuro das mãos destes sombrios, desacreditados, pseudo-sacerdotes, banqueiros, de uma parte, e dos funcionários das várias agências de *rating*, de *moldings*, de *Standard & Poor's*, ou qualquer outra denominação que tenham. E, talvez, a primeira coisa a se fazer é parar de olhar tanto ou apenas para o futuro, como eles exortam a fazer, para, ao contrário, voltar o olhar para o passado. Somente compreendendo o que aconteceu, sobretudo procurando compreender como e por que pôde acontecer, talvez, poderão conseguir liberar-se dessa situação. Não a futurologia, mas a arqueologia é a única via de acesso ao presente¹⁴.

Agamben, portanto, como *discípulo* pasoliniano, é dele também contemporâneo. E, contemporâneo, segundo o próprio Agamben, não é aquele que:

....percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora¹⁵.

A vida é, portanto, um desafio para quem vive num mundo onde toda inocência está condenada. Sem esperanças de expiação, viver em tempos sombrios é saber-se na interdição de toda possibilidade

14 Giorgio Agamben, “O futuro Segundo Giorgio Agamben”, trad.: Vinícius Nicastro Honesko, *Flanagens*, 26 de janeiro de 2012, <http://flanagens.blogspot.com.br/2012/01/o-futuro-segundo-giorgio-agamben.html>

15 Giorgio Agamben, *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*, trad. Vinícius Nicastro Honesko (Chapeco: Argos, 2009), 72.

del ser-en-común (en l forma más perniciosa de cercenamiento de los posibles, es decir, la imposibilidad de inclusive resistir). Sin embargo,

¿cómo es condenada esa inocencia? ¿Quién interpone contra nosotros un proceso que culmina en nuestra condena? ¿Quién sino nosotros mismos?

En un hermoso ensayo sobre Kafka, presente en *Nudità*, Agamben –a partir de una interpretación de Davide Stimilli– interpreta la letra K, que compone el nombre del personaje de *El Proceso*, Josef K. No lo hace aludiendo a Kafka, como supone Max Brod, sino refiriéndose a *kalumniator*, un término que en el proceso romano, designaba al sujeto que, por haber hecho una acusación falsa, una calumnia, recibía en su rostro la inscripción de una K. Josef K. es el *kalumniator* que dio inicio a un proceso calumnioso. Sin embargo, este proceso no está en contra de los demás, sino contra sí mismo –tal sería la insignia de la paradoja de los escritos kafkianos. La calumnia, recuerda Agamben, sólo ocurre si el acusador conoce la inocencia del acusado y, por lo tanto, K., consciente de su inocencia, al acusarse a sí mismo de una culpa, crea una situación en la que la inocencia y la culpa conviven (es decir, es una auto-calumnia): es culpable por el hecho de saberse inocente, de haberse acusado, auto-calumniado. Ahora, a partir de eso, Agamben extiende esta paradoja –kafkiana por excelencia– más allá de la condición de Josef K. En efecto, para el filósofo la auto-calumnia sería la condición fundamental de todo hombre. Y una vez más, la problemática del horizonte trágico o cómico (que cruza las obras del filósofo desde sus primeros estudios sobre Dante, en la década de 1970) deviene determinante:

Todo hombre inicia un proceso de calumnias contra sí mismo. Este es el punto desde el cual Kafka se mueve. Por este motivo, su universo no puede ser trágico, sino apenas cómico: la culpa no existe - o más bien, la única culpa es la auto-calumnia, que consiste en acusarse de una culpa inexistente (es decir, de la propia inocencia, y éste es el gesto cómico por excelencia)¹⁶.

Al desarrollar el análisis de esta perspectiva de la auto-calumnia, el filósofo constata que el problema fundamental radica en cómo el sujeto se ve capturado por el proceso. Es decir, si el tribunal no acusa a K., pero sólo acepta la acusación que él se hace a sí mismo, la cuestión principal se convierte en lo que dice respecto a cómo los hombres se dejan capturar por el proceso. Para decirlo de otro modo, es necesario comprender lo que, tanto en el ámbito del el proceso como etimológicamente, quiere decir la *acusación* (o, aún más, lo que implica).

16 Agamben, *Nudità*, 35.

do ser-em-comum (na forma mais perniciosa de cerceamento dos possíveis, isto é, a impossibilidade de, até mesmo resistir). Entretanto, como essa inocência é condenada? Quem interpõe contra nós um processo que culmina na nossa condenação? Quem senão nós mesmos?

Num belo ensaio sobre Kafka, presente em *Nudità*, Agamben –a partir de uma interpretação de Davide Stimilli– interpreta a letra K., que compõe o nome da personagem de *O Processo*, Josef K., não como dizendo respeito a Kafka, como supunha Max Brod, mas como uma referência a *kalumniator*, termo que, no processo romano, designava o sujeito que, por ter feito uma falsa acusação, uma calúnia, recebia em seu rosto a inscrição de um K.. Josef K. é o *kalumniator* que deu início a um processo calunioso. Entretanto, tal processo não é contra outrem, mas contra si mesmo –tal seria a insígnia do paradoxo nos escritos kafkianos. A calúnia, lembra Agamben, só acontece se o acusador sabe da inocência do acusado e, portanto, K., ciente da sua inocência, ao acusar a si mesmo de uma culpa, gera uma situação em que inocência e culpa coabitam-no (isto é, uma auto-calúnia): é culpado pelo fato de, por saber-se inocente, ter-se auto-acusado, auto-caluniado. Ora, a partir disso, Agamben estende esse paradoxo –kafkiano por excelência– para além da condição de Josef K.; ou seja, para o filósofo a auto-calúnia seria a condição basilar de todo homem. E, mais uma vez, a problemática do horizonte trágico ou cômico (que cruza as obras do filósofo desde seus primeiros estudos sobre Dante, na década de 1970) surge como decisiva:

Todo homem dá início a um processo calunioso contra si mesmo. Esse é o ponto a partir do qual Kafka se move. Por isso, o seu universo não pode ser trágico, mas apenas cômico: a culpa não existe –ou, antes, a única culpa é a auto-calúnia, que consiste em acusar-se de uma culpa inexistente (isto é, da própria inocência, e isso é o gesto cômico por excelência)¹⁶.

Ao desenvolver as análises dessa perspectiva da auto-calúnia, o filósofo constata que o problema fundamental está em como o sujeito se vê capturado pelo processo. Isto é, se o tribunal não acusa K., mas tão somente acolhe a acusação que ele faz a si mesmo, a questão principal passa a ser a que diz respeito a como os homens deixam-se capturar pelo processo. Melhor dizendo, é preciso compreender o que, tanto no âmbito do processo quanto etimologicamente, a *acusação* quer dizer (ou ainda, implica).

16 Agamben, *Nudità*, 35.

La apertura de un proceso criminal, en el Derecho Romano, comenzaba con la *delatio nominis*, la inscripción del nombre del denunciado por un acusador en la lista de los acusados. El nombre, de este modo, *era llamado*

a causa (ad causare). Sucedió, por lo tanto, la implicación de algo en el derecho, la captura de una *cosa* por la esfera del proceso, de lo jurídico. Agamben señala que la *causa* y la *cosa (res)*, están, en el ámbito del derecho, relacionadas de forma íntima, pues siempre se refieren a un asunto en un proceso, hasta el punto de que, en las lenguas neolatinas, la *cosa* sustituye progresivamente a la *causa*, denominando, de manera genérica, *lo que está en causa* en un proceso. A partir de esto, se puede inferir que la culpa y la pena no son definitivas para el proceso, pero sí la acusación; o, como señala Agamben: “La acusación es quizás la ‘categoría’ jurídica por excelencia (*categoría* en griego significa “acusación”), sin la cual todo el edificio del derecho se vendría abajo: la llamada a causa del ser en el derecho. Es decir, el derecho es, en su esencia, acusación, ‘categoría’”¹⁷.

Del proyecto de una revista en cuyo seno estaría el análisis de las categorías fundamentales para la definición de una *cultura italiana* –proyecto no terminado y que inició en los años 70, junto a Italo Calvino y Claudio Rugafiori– Agamben estructura un libro llamado *Categorías italianas*. Los estudios que desarrolla allí –sobre literatura y poesía, y que comienzan con Dante y llegan a autores contemporáneos como Eugenio De Signoribus y Patrizia Cavalli– se vuelcan a la cuestión del lenguaje poético y, en cierto sentido, a la ética, para decir en otros términos, a la fundamentación del lenguaje humano¹⁸.

17 *Ibid.*, 37.

18 En un texto titulado “Vocación y Voz”, publicado en *El poder del pensamiento*, Agamben aborda ese asunto de otro modo, en particular desde Heidegger y Hölderlin. Cf. Giorgio Agamben, “Vocación et voix”, en *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, trad. Jouel Gayraud y Martin Rueff (Paris: Rivages, 2006), 76-77: “Desde el comienzo de la poesía lírica moderna - la poesía provenzal estilnovista, así como las MinnesUanger –dicha condición fue situada en una Stimmung. A pesar de que haya tenido como nombre Amor, el amor o Minne, en cada caso, se indicaba la experiencia de la demora de la palabra al principio, la situación del *logos* en la *Arké*. Lo que está en juego en Stimmung es la posibilidad, para el hombre que habla, de experimentar el nacimiento mismo de la palabra, de aprender, así que el propio tener-lugar de este lenguaje que constantemente lo precede para lanzarla y destinarla hacia afuera de él en una historia y una tradición. Porque sólo si el hombre pudiera aprender el origen mismo de la función de la significación que siempre la precede, podría abrirse ante él la posibilidad de una palabra libre, un lenguaje que sería verdadera y plenamente su idioma. Sólo tal palabra podría dar sentido y realidad al proyecto filosófico de un pensamiento sin presupuestos como las del proyecto poético de una palabra absolutamente personal y original. La libertad sólo puede significar la libertad de la naturaleza y la libertad de expresión, ya que si el lenguaje nos liberase de la naturaleza sólo para arrojarnos a un destino histórico en el que el emisor no cesara de precedernos y nos escapáramos, la libertad sería prohibida al hombre. La libertad sólo sería posible al hombre parlante si él pudiera colocar el lenguaje a las claras y, al aprender su origen, si él pudiese encontrar una palabra que fuese verdadera y completamente suya, o sea, humana”

A abertura de um processo criminal, no Direito Romano, tinha início com a *delatio nominis*, a inscrição do nome do denunciado por um acusador na lista dos acusados. O nome, desse modo, era *chamado*

em causa (*ad causare*). Acontecia, portanto, a implicação de algo no direito, a captura de uma *coisa* pela esfera do processo, do jurídico. Agamben lembra que a *causa* e a *coisa* (*res*) estão, no âmbito do direito, relacionadas de modo íntimo, pois sempre dizem respeito a uma questão em um processo, ao ponto de, nas línguas neolatinas, a *coisa* substituir gradativamente a *causa*, nomeando, de maneira genérica, *aquilo que está em causa* em um processo. A partir disso, é possível inferir que a culpa e a pena não são definitivas para o processo, mas sim a acusação; ou, como lembra Agamben, “a acusação é, talvez, a ‘categoria’ jurídica por excelência (*categoria*, em grego, significa ‘acusação’), sem a qual todo o edifício do direito ruiria: a chamada em causa do ser no direito. Isto é, o direito é, na sua essência, acusação, ‘categoria’.”¹⁷

Do projeto de uma revista em cujo seio estaria a análise das categorias fundamentais para a definição de uma *cultura italiana* –projeto este não terminado e que teve início nos anos 70, em conjunto com Italo Calvino e Claudio Rugafori–, Agamben estrutura um livro denominado *Categorias Italianas*. Os estudos que aí desenvolve –sobre literatura e poética e que começam em Dante e chegam até autores contemporâneos como Eugenio De Signoribus e Patrizia Cavalli– voltam-se, sobretudo, à questão da linguagem poética e, de certa maneira, ética, isto é, em outros termos, à fundamentação da linguagem humana¹⁸.

17 *Idem*, 37.

18 Em um texto chamado *Vocação e Voz*, publicado em *A potência do pensamento*, Agamben toca esse assunto de outra maneira, sobretudo a partir de Heidegger e Hölderlin: Cf. Giorgio Agamben, *Vocation et voix*, in: La Puissance de la pensée. Essais et conférences, trad.: Joël Gayraud e Martin Rueff (Paris: Rivages, 2006), 76-77. “Desde o início da poesia lírica moderna – na poesia provençal e estilovista, assim como naquelas os Minnes Uanger – uma tal condição estava situada em uma *Stimmung*. Mesmo que ela tenha tido como nome *Amor*, amor ou *Minne*, em cada caso ela indicava a experiência da demora da palavra no princípio, a situação do *logos* na *arké*. O que está em jogo na *Stimmung* é a possibilidade, para o homem falante, de fazer experiência do nascimento mesmo da palavra, de apreender, assim, o próprio ter-lugar dessa linguagem que constantemente o precede para lançá-la e destiná-la para fora dele numa história e numa tradição. Pois apenas se o homem pudesse apreender a origem mesma da função da significação que sempre a antecede que poderia se abrir diante dele a possibilidade de uma palavra livre, de uma linguagem que seria verdadeira e integralmente *sua* linguagem. Apenas tal palavra poderia dar um sentido e uma realidade ao projeto filosófico de um pensamento sem pressupostos como ao projeto poético de uma palavra absolutamente pessoal e original. Liberdade só pode significar liberdade da natureza e liberdade da linguagem, pois se a linguagem nos liberasse da natureza apenas para nos lançar em um destino histórico no qual o destinador não cessaria de nos preceder e de nos escapar, a liberdade seria interditada ao homem. A liberdade só seria possível ao homem falante se ele pudesse colocar a linguagem às claras e, ao apreender sua origem, se ele pudesse encontrar uma palavra que fosse verdadeira e inteiramente sua, isto é, humana”.

En el último texto de los apéndices, *La despedida de la tragedia*, Agamben relata el día de su primer encuentro con Elsa Morante y los principios de una amistad de larga duración. Allí, en esta despedida que, como

un *ritornello*, relata el comienzo de una amistad y, también, de la propia carrera intelectual de Agamben (es fundamental decir que fue Morante quien presentara al joven Agamben todo el *milieu* intelectual italiano los años 60, e inclusive, a Pier Paolo Pasolini), la cuestión de la apariencia y la verdad se muestra en el rostro de Elsa Morante, para Agamben, como problema crucial para la comprensión del mundo: él dice que su amiga, en esa reunión, estaba demasiado seria para haberse reconocido en el rostro de su madre a quien había visitado ese día, y que se encontraba demente por una forma de arteriosclerosis. La seriedad de Elsa no consistiría, en el relato de esta *despedida* de Agamben, en haber visto en este reconocimiento una terrible verdad tras la apariencia, sino justamente en saberse condenada al lenguaje (es decir, el propio *saber*, poseer el lenguaje, y con esto, poder reflejarse en la madre –y la anfibología del (*reflexionar*) *reflejar* se hace aquí acuciante– sería su condena). Esta condena, cuya sentencia se observa en el rostro de la madre, coloca, según Agamben, a Elsa en un estado tal de conexión con la tragedia, de modo tal que la contemplación de un lenguaje puro llega a ser posible (un vislumbrar del puro medio, del rostro, sobre el que el filósofo en otro ensayo acerca de una de sus amigas, Ingeborg Bachmann –también citada en *La despedida de la tragedia*– sostiene que es el lugar de la *claritas* que, en la tradición latina, es uno de los atributos de la voz)¹⁹. En la severidad del rostro de la madre, incapaz de identificarse a sí misma, su hija se identifica y, con eso, echa por tierra cualquier hipostético secreto escondido (detrás de una máscara trágica o cómica). Es lo que, en otro texto de las *Categorías*, *La fiesta de tesoro escondido* –texto que, por cierto,

19 Cf. Giorgio Agamben, “Il silenzio delle parole”, prefacio a Ingeborg Bachmann, *In cerca di rasi di vere* (Roma-Bari: Laterza, 1989), XIV-XV: “La utopía de la lenguaje, en cuya dirección la literatura está en camino, coincide con el irreparable carácter tópico de las proposiciones significantes: ella no es una palabra más, sino sólo su mudo tener lugar, el halo de silencio que las delimita y expone. Eso, y sólo eso, es la palabra ‘libre, clara, bella’ para la cual se vuelve la invocación final de *Rede und Nachrede*: ‘Oh, palabra mía, sálvame!’. Pero, el espacio que se abre en el evento en el que un límite pone fin a la pluma del lenguaje, es aquel en el que se podría, por primera vez, mostrar esto ‘que tiene el lugar del instante en que la poesía y música encuentran, una en relación a la otra, su momento de verdad’, y que sólo tiene el poder de hacer callar al lenguaje sin abolirlo, dándole - por el contrario - lugar: ‘una voz humana’. De acuerdo con el significado original de la palabra latina *claritas*, es, ante todo, un atributo de la voz”. Es un hecho al que Agamben llama la atención, incluso en *La despedida de la tragedia*, justamente para señalar la diferencia entre Elsa Morante e Ingeborg Bachmann: mientras que esta acaba finalmente encontrando una palabra *clara* que salva, la otra ve en la palabra una condena pura, sin posibilidad alguna de redención. Sin embargo, la proximidad entre ambas - al menos de lo que se puede inferir de lo que el autor indica - está dada por el hecho de que Morante adhiere a tal *tragedia* de modo tan irrestricto que aquello a ella se le muestra, a pura Ficción (*Finzione*), es, de alguna manera, una apertura al lenguaje puro (al puro medio) que Bachmann consigue percibir en la *claridad* de la palabra: la palabra expiada en la despedida de la tragedia”.

No último texto dos apêndices, *A despedida da tragédia*, Agamben relata o dia do seu primeiro encontro com Elsa Morante e os princípios de uma longa amizade. Ali, nessa despedida que, como um *ritornelo*, dá conta do início de uma amizade e, também, da própria carreira intelectual de Agamben (fundamental é dizer que foi Morante quem apresentara ao jovem Agamben todo o *milieu* intelectual italiano dos anos 60, e, inclusive, Pier Paolo Pasolini), a questão da aparência e da verdade mostra-se, para Agamben, como problema crucial à compreensão do mundo, no rosto de Elsa Morante: ele diz que sua amiga, naquele encontro, estava demasiado séria por ter se reconhecido no rosto de sua mãe, demente por uma forma de arteriosclerose, que naquele dia visitara. A seriedade de Elsa não seria, no relato dessa *despedida* de Agamben, por ter visto nesse reconhecimento uma verdade terrível por trás da aparência, mas justamente por saber-se condenada à linguagem (isto é, o próprio *saber*, possuir a linguagem e, com isso, poder refletir-se na mãe –e a anfibologia do *refletir* faz-se aqui premente–, seria sua condenação). Tal condenação, cuja sentença é observada no rosto da mãe, coloca, segundo Agamben, Elsa num estado de tamanha conexão com a tragédia que algo como a contemplação de uma pura língua torna-se possível (um vislumbrar do puro meio, do rosto, e que, em outro ensaio sobre uma de suas amigas, Ingeborg Bachmann –também citada em *A despedida da tragédia*–, o filósofo diz ser o lugar da *claritas*, que, na tradição latina, é um dos atributos da voz¹⁹). Na severidade do rosto da mãe, incapaz de identificar a si mesma, identifica-se a filha e, nisso, desbanca todo e qualquer suposto segredo escondido (atrás de uma máscara trágica ou cômica). É o que, em outro texto das *Categorias*, *A festa do tesouro escondido* –texto que, aliás, é a despedida de Agamben a Elsa, dado que publicado pela primeira vez no suplemento cultural *Fine Secolo*, do jornal *Reporter*, em dezembro de 1985, 19 Cf. Giorgio Agamben, *Il silenzio delle parole*, prefácio a *In cerca di frasi vere* de Ingeborg Bachmann (Roma-Bari: Laterza, 1989), XIV-XV. “A utopia da linguagem, em cuja direção a literatura está a caminho, coincide com o irreparável caráter tópico das proposições significantes: ela não é uma outra palavra, mas apenas o seu mudo ter lugar, o halo de silêncio que as delimita e expõe. / Isso, e somente isso, é a palavra ‘livre, clara, bela’ para a qual se volta a invocação final de *Rede und Nachrede*: ‘ó, minha palavra, salva-me!’”. Mas o espaço que se abre nesse evento em que um limite coloca fim à pena da linguagem é aquele no qual se poderia, pela primeira vez, aparecer isto ‘que tem o lugar do instante em que poesia e música encontram, uma em relação a outra, seu momento de verdade’, e que, só, tem o poder de fazer calar a linguagem sem aboli-la, dando-lhe –pelo contrário– lugar: ‘uma voz humana’. Segundo o significado original do termo latino, *claritas* é, antes de mais nada, um atributo da voz.” É fato que Agamben chama a atenção, ainda em *A despedida da tragédia*, justamente para a diferença entre Elsa Morante e Ingeborg Bachmann: enquanto esta acaba por fim encontrando uma palavra *clara* que salva, aquela vê na palavra uma pura condenação sem possibilidade alguma de redenção. Entretanto, a proximidade entre ambas –ao menos do que se pode inferir do que indica o autor– se dá pelo fato de Morante aderir a tal *tragédia* de modo tão irrestrito que aquilo que a ela se mostra, a pura Ficção (*Finzione*), é, de alguma maneira, uma abertura à pura língua (ao puro meio) que Bachmann consegue perceber na *claridade* da palavra: a palavra expiada na despedida da tragédia.”

es la despedida de Agamben a Elsa, dado que se publica por primera vez en el suplemento cultural *Fine Secolo* del diario *Reporter* en diciembre de 1985, tras la muerte de la escritora²⁰– Agamben dice que es, de modo kafkiano, la acogida de la certeza de la existencia del mundo espiritual (para Elsa: la ficción, el lenguaje) y, en consecuencia, la pérdida de toda esperanza.

El rostro de la madre de Elsa Morante, la imagen tan cercana y, al mismo tiempo, aterradora que da lugar a la despedida de la tragedia, de alguna manera lleva la insignia de la auto-calumnia de Elsa –la marca que se trasluce más allá de las máscaras (cómica o trágica). He aquí el por qué del sentimiento de la condena del lenguaje (ella se identifica en ese rostro, ella también sabe que, inocente en esta situación, ahora está acusada por sí misma de una culpa que no es suya: estar implicada en el lenguaje). La desesperanza revelada, la imposibilidad de la redención, es el veredicto del proceso en el que los oradores entran a partir de la auto-calumnia. Dicha sentencia, la entrada en el lenguaje, es *categorica* y, por lo tanto, de forma implacablemente trágica pero al mismo tiempo, si es aprehendido en su propia tragedia, cómica; o, más bien, es una pena sin otra expiación que el propio cumplimiento, es la percepción de que toda *salvación*, es decir, toda *gracia*, está irremediabilmente perdida y de que no quedaría nada más sino la contemplación de la Ficción, o sea, la despedida de la tragedia.

El rostro, en estos análisis de su amiga, retorna a su vocación política: la contemplación de la ficción que Elsa canta en un verso de 1958, “De ti, Ficción, me ciño/ fatuo chaleco...”. Es la exposición a la vida política, es el colocar aquello que es más propio (la expresión del carácter) en el juego de la expropiación de la política. Aquello que ya Pasolini intentaba con el uso constante del *primer plano* –el encuadramiento de los rostros, como recuerdan los recientes análisis de Georges Didi-Huberman²¹– al involucrarse plenamente y plegarse en lo que miraba. En *Mezzi senza fine*, de 1996, Agamben afirma lo siguiente, justamente, en un ensayo sobre el rostro:

Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia en relación a todas mis propiedades, en relación a aquello que es propio y a lo que es común, aquello a lo que es interno y lo que es externo. En el rostro, yo estoy con todas mis propiedades (mi ser alto, moreno, claro, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de des-

20 Recientemente, en 2011, Adriano Sofri organizó un volumen titulado *Festa per Elsa*, editado por Sellerio Editore, de Palermo, en el que reproduce todos los textos publicados en el suplemento *Fine Secolo*, del diario *Reporter*, inclusive *La fiesta del tesoro escondido* de Agamben.

21 Georges Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants. L'œil de l'histoire*, 4 (Paris: Minuit, 2012), 185.

por ocasião da morte da escritora²⁰–, Agamben diz ser, ao modo kafkiano, o acolhimento da certeza da existência do mundo espiritual (para Elsa: a ficção, a linguagem) e, por consequência, a perda de toda esperança.

O rosto da mãe de Elsa Morante, a imagem tão próxima e, ao mesmo tempo, terrorífica que dá ensejo à despedida da tragédia, carrega de algum modo a insígnia da auto-calúnia de Elsa –a marca que transparece para além das máscaras (cômica ou trágica). Eis o porquê do seu sentimento de condenação à linguagem (ela se identifica em tal rosto, sabe que também ela, inocente nessa situação, é já *acusada* por si mesma de uma culpa que não é sua: estar implicada na linguagem). A desesperança revelada, a impossibilidade de redenção, é a sentença do processo em que os falantes ingressam a partir da auto-calúnia. Tal sentença, a entrada na linguagem, é *categorica* e, assim, de maneira implacável, trágica mas, ao mesmo tempo, se apreendida na própria tragicidade, cômica; ou melhor, é uma pena sem outra expiação que não o seu próprio cumprimento, é a percepção de que toda *salvação*, isto é, toda *graça*, está irreparavelmente perdida e de que nada mais restaria senão a contemplação da Ficção, ou seja, a despedida da tragédia.

O rosto, nessas suas análises da amiga, volta à sua vocação política: a contemplação da ficção, que Elsa canta em um verso, de 1958, “De ti, Ficção, me cinjo / fátua veste...”, é a exposição à vida política, é o colocar aquilo que há de mais próprio (a expressão do caráter) no jogo da desapropriação da política, aquilo que já Pasolini tentava, na uso constante do *primeiro plano* –do enquadramento dos rostos, como lembram as recentes análises de Georges Didi-Huberman²¹–, ao implicar-se de maneira completa e dobrar-se naquilo que olhava. Em *Mezzi senza fine*, de 1996, Agamben diz, justamente em um ensaio sobre o rosto:

O meu rosto é o meu *fora*: um ponto de indiferença em relação a todas as minhas propriedades, em relação àquilo que é próprio e ao que é comum, àquilo que é interno e ao que é externo. No rosto, eu estou com todas as minhas propriedades (o meu ser moreno, alto, claro, orgulhoso, emotivo...), mas sem que nenhuma dessas me identifique ou me pertença essencialmente. Ele é o limiar de des-

20 Recentemente, em 2011, Adriano Sofri organizou um volume intitulado *Festa per Elsa*, editado pela Sellerio Editore, de Palermo, no qual reproduz todos os textos publicados no suplemento *Fine Secolo*, do periódico *Reporter*, inclusive *A Festa do tesouro escondido*, de Agamben.

21 Georges Didi-Huberman, *Peuples exposés, peuples figurants. L'oeil de l'histoire*, 4 (Paris: Minuit, 2012), 185.

apropiación y de la des-identificación de todos los modos
y de todas las cualidades, en el que apenas se convierten en

puramente transmisibles. Y donde apenas encuentro un
rostro, un afuera viene a mí, encuentro una exterioridad²².

El encuentro con el otro, la exposición a las intemperies de una época sombría, parece ser la medida ética (o inclusive *patética*) en Pasolini y Agamben. Ambos con la *k* de la auto calumnia en su rostro, se saben implicados, inocentes y culpables al mismo tiempo, en el juego político de sus tiempos. Y de ambos podemos escuchar preguntas que no se silencian: ¿cómo hacer del infierno un limbo en el que podemos cumplir la sentencia lejos de la mirada de los redentos y de Dios? ¿Cómo en el infierno, hablar y exponerse al contacto con los demás? ¿Cómo vivir simplemente *conscientes* de nuestra condena y, por eso mismo, aún ser felices -aunque no en una pura *gioia* (alegría), sino en *ab-gioia*?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. "Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo". *Homo Sacer II*, 2. Vicenza: Neripozza. 2007.
- Agamben, Giorgio. "Il silenzio delle parole". Prefacio a *In cerca di frasi vere*, de Ingeborg Bachmann. Roma-Bari: Laterza. 1989.
- Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri. 1996.
- Agamben, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo. 2009.
- Agamben, Giorgio. "O futuro Segundo Giorgio Agamben". Traducido por Vinícius Nicastro Honesko. Flanagens, 26 de enero 2012, <http://flanagens.blogspot.com.br/2012/01/o-futuro-segundo-giorgio-agamben.html>
- Agamben, Giorgio. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Traducido por Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos. 2009.
- Agamben, Giorgio. "Vocation et voix", en *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*. Traducido por Joüel Gayraud y Martin Rueff. Paris: Rivages. 2006.
- Didi-Huberman, Georges. *Peuples exposés, peuples figurants. L'oeil de l'histoire*, 4. Paris: Minuit. 2012.
- Esposito, Roberto. *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.

22 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine* (Torino: Bollati Boringhieri, 1996), 80.

apropriação e de des-identificação de todos os modos e de todas as qualidades, no qual apenas eles se tornam puramente comunicáveis. E apenas onde encontro um rosto, um *fora* chega a mim, encontro uma exterioridade²².

O encontro com o outro, na exposição às intempéries de um tempo sombrio, parece ser a medida ética (ou mesmo *patética*) em Pasolini e Agamben. Ambos, com o *k* da auto-calúnia no rosto, sabem-se implicados, inocentes e ao mesmo tempo culpados, no jogo político de seus tempos. E de ambos podemos escutar perguntas que não se calam: como fazer do inferno um limbo em que podemos cumprir a pena longe do olhar dos redentos e de deus? Como, no inferno, ainda falar e expor-se ao contato com os outros? Como simplesmente viver *consciente* da nossa condenação e, por isso mesmo, ainda ser feliz –mesmo que não numa pura *gioia*, mas em *abgioia*?

REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. “Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo”. *Homo Sacer II*, 2. Vicenza: Neri Pozza. 2007.
- Agamben, Giorgio. “Il silenzio delle parole”. Prefácio a *In cerca di frasi vere*, de Ingeborg Bachmann. Roma-Bari: Laterza. 1989.
- Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri. 1996.
- Agamben, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo. 2009.
- Agamben, Giorgio. “O futuro Segundo Giorgio Agamben”. Traducido por Vinícius Nicastro Honesko. Flanagens, 26 de enero 2012, <http://flanagens.blogspot.com.br/2012/01/o-futuro-segundo-giorgio-agamben.html>
- Agamben, Giorgio. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Traducido por Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos. 2009.
- Agamben, Giorgio. “Vocation et voix”, en *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*. Traducido por Joüel Gayraud y Martin Rueff. Paris: Rivages. 2006.
- Didi-Huberman, Georges. *Peuples exposés, peuples figurants. L’œil de l’histoire*, 4. Paris: Minuit. 2012.
- Esposito, Roberto. *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Gavi, Philippe. *Introduction a Écrits Corsaire, de Pier Paolo Pasolini*. Traducido por Philippe Guilhon, Paris: Flammarion. 1976.

22 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine* (Torino: Bollati Boringhieri, 1996), 80.

- Gavi, Philippe. *Introduction a Écrits Corsaire, de Pier Paolo Pasolini*. Traducido por Philippe Guilhaon, Paris: Flammarion. 1976.
- Pasolini, Pier Paolo. *As Últimas Palavras do Herege. Entrevistas com Jean Dufлот*. Traducido por Luiz Nazário. São Paulo: Brasiliense. 1983.
- Pasolini, Pier Paolo. "Da 'Il caos' sul 'Tempo'", en *Saggi sulla politica e sulla società*. Editado por Walter Siti y Silvia De Laude. Milano: Arnoldo Mondadori. 2012.
- Pasolini, Pier Paolo. "Intervista rilasciata a Adriano Aprà", en *Per il cinema. II*. Editado por Walter Siti e Franco Zabagli, Milano: Arnoldo Mondadori. 2001.
- Pasolini, Pier Paolo. "La Sequenza del Fiore di Carta", en *Per il cinema. I*. Editado por Walter Siti y Franco Zabagli. Milano: Arnoldo Mondadori. 2001.
- Pasolini, Pier Paolo. "Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday" [1968-1971], en *Saggi sulla politica e sulla società*. Editado por Walter Siti e Silvia De Laude. Milano: Arnoldo Mondadori. 2012.
- Pasolini, Pier Paolo. *Scritti Corsari*. Milano: Garzanti. 2008.

- Pasolini, Pier Paolo. *As Últimas Palavras do Herege. Entrevistas com Jean Duflot*. Traducido por Luiz Nazário. São Paulo: Brasiliense. 1983.
- Pasolini, Pier Paolo. “Da ‘Il caos’ sul ‘Tempo’”, en *Saggi sulla politica e sulla società*. Editado por Walter Siti y Silvia De Laude. Milano: Arnoldo Mondadori. 2012.
- Pasolini, Pier Paolo. “Intervista rilasciata a Adriano Aprà”, en *Per il cinema. II*. Editado por Walter Siti e Franco Zabagli, Milano: Arnoldo Mondadori. 2001.
- Pasolini, Pier Paolo. “La Sequenza del Fiore di Carta”, en *Per il cinema. I*. Editado por Walter Siti y Franco Zabagli. Milano: Arnoldo Mondadori. 2001.
- Pasolini, Pier Paolo. “Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday” [1968-1971], en *Saggi sulla politica e sulla società*. Editado por Walter Siti e Silvia De Laude. Milano: Arnoldo Mondadori. 2012.
- Pasolini, Pier Paolo. *Scritti Corsari*. Milano: Garzanti. 2008.

ITALIAN THEORY: CRISIS Y CONFLICTO*

DARIO GENTILI**

ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE

R E S U M E N

Este artículo se propone volver sobre el pensamiento radical italiano desde los años sesenta hasta hoy, desde el primer obrerismo hasta la biopolítica, adoptando como criterio operativo las categorías de crisis y conflicto. Es, de hecho, la naturaleza de cada una de las crisis que se han alternado en el período de tiempo que tomamos en consideración lo que configurado una determinada concepción y práctica del conflicto y, en consecuencia, un determinado proceso de subjetivación política. Paradigmático es, por ejemplo, el pasaje del sujeto-pueblo al sujeto antagonista de la clase trabajadora que se ha consumado en Italia durante los años sesenta-setenta. A diferencia del pasado, el dispositivo de la crisis predominante hoy, de naturaleza biopolítica, presupone el axioma neoliberal que sostiene que “no hay alternativas” y tiende, por lo tanto, a neutralizar el conflicto y a marginalizar en la precariedad las formas de vida que podrían ser la expresión constituyente.

PALABRAS CLAVE: Crisis, conflicto, obrerismo, biopolítica, precariedad.

ITALIAN THEORY: CRISIS AND CONFLICT

My paper aims to trace the Italian radical thought from the Sixties to the present day, from the first operaismo to biopolitics, using the Crisis and Conflict categories as a interpretative criteria. Indeed, the nature of each crisis evolved over the period of time considered has set a specific concept and practice of conflict and, therefore, a specific process of political subjectification. It is paradigmatic, for example, the transition from the subject-people to the antagonistic subject of the working class, developing in Italy during the Sixties and Seventies. Unlike the past, today the predominant apparatus of crisis has a biopolitical nature and so it implies the neoliberalism's axiom that “there is no alternative”, and therefore tends to neutralize the conflict and to marginalize in the precariousness the forms of life that could be constituent expression of it.

KEYWORDS: Crisis, conflict, operaismo, biopolitics, precariat

* Artículo inédito de autor invitado. Traducido del italiano al español por Constanza Serratore. Corrección de la traducción por Valeria Viani.

** Dario Gentili (Napoli, 1975) se doctoró en Ética y filosofía político-jurídica en la Universidad de Salerno; en los años 2009 y 2010 realizó un post-doctorado en Filosofía e historia de las ideas en el SUM ((Istituto Italiano di Scienze Umane). Colabora en la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Roma Tre. Actualmente es investigador miembro en el SUM (Istituto Italiano di Scienze Umane). Entre sus publicaciones, se encuentran: *Il tempo della storia. Le tesi “sul concetto di storia” di Walter Benjamin* (Guida, Napoli 2002); *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida* (Quodlibet, Macerata 2009); *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica* (il Mulino, Bologna 2012).

ITALIAN THEORY: CRISIS Y CONFLICTO

1. *Italian Theory, Radical Thought, The Italian Difference*: en los últimos años, ha habido distintas formulaciones que intentan ubicar la filosofía italiana en el actual debate internacional¹. Si las definiciones del fenómeno pueden variar, es aún ineludible que, en la crisis de las filosofías que de distintas maneras pueden reconducirse al “giro lingüístico” y al posmoderno, es el pensamiento de algunos filósofos italianos el que acompaña un cambio de hegemonía en la filosofía contemporánea: desde la popularidad, difundida en los ámbitos culturales más dispares², desde el pensamiento de Antonio Gramsci a la biopolítica, pasando por el “pensamiento radical” italiano de los años setenta.

Para delinear una genealogía de aquella *Italian Theory*, título bajo el que se recogen hoy concepciones filosóficas de las que se presupone una matriz común italiana, la cuestión preliminar a confrontar no puede ser otra que la siguiente: ¿se puede hablar legítimamente de una “diferencia italiana” en relación con el panorama filosófico internacional? Detrás de la mayor atención que desde siempre se le ha dedicado a los pensadores italianos, ¿hay una peculiaridad de la filosofía italiana que posibilita leer e interpretar la actualidad? ¿Ofrece verdaderamente, para utilizar la expresión foucalteana más habitual de sus exponentes, una “ontología de la actualidad”? La filosofía necesita, hoy más que nunca, nuevas categorías a la altura de los tiempos. Y la filosofía italiana ha estado en condiciones de producirlas o al menos de individualizarlas en el interior del patrimonio conceptual del novecientos y de desarrollarlas en el horizonte de la globalización: *biopolítica, imperio, nuda vita, comune*. Aún así, ésta no puede

1 En los últimos diez años, diversos volúmenes de antologías han presentado, en particular al lector angloamericano, el pensamiento italiano privilegiando diferentes aspectos i autores; cfr. Giovanna Borradori, a cura di, *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1988); Paolo Virno e Michael Hardt, a cura di, *Radical Thought in Italy. A Potential Politics* (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1997); Silvia Benso e Brian Schroeder, a cura di, *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion* (New York: State University of New York, 2007); Lorenzo Chiesa e Alberto Toscano, a cura di, *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics* (Melbourne: re.press, 2009); AA.VV., “New Paths in Political Philosophy”, *The New Centennial Review* 10,2 (2010); Alessandro Carrera, a cura di, “Italian Critical Theory”, *Annali d’Italianistica* 29 (2011). Para una discusión acerca de la recepción internacional de la filosofía italiana contemporánea y, más en general, para una interpretación del actual interés en el mundo por una filosofía italiana cfr. Roberto Esposito, “La differenza italiana”, en *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 3-33.

2 Para una lectura actual del pensamiento gramsciano que se confronta con las principales interpretaciones que han caracterizado la recepción a nivel internacional, cfr. Peter Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism* (Leiden-Boston: Brill, 2009).

ITALIAN THEORY: CRISI E CONFLITTO

1. *Italian Theory, Radical Thought, The Italian Difference*: negli ultimi anni, diverse sono le formulazioni che intendono sancire la ribalta della filosofia italiana nell'attuale dibattito internazionale¹. Se le definizioni del fenomeno possono variare, resta tuttavia indubitabile che, nella crisi delle filosofie a diverso titolo riconducibili alla "svolta linguistica" e al postmoderno, è il pensiero di alcuni filosofi italiani ad accompagnare un cambiamento d'egemonia nella filosofia contemporanea: dalla popolarità, diffusa negli ambiti culturali più disparati², del pensiero di Antonio Gramsci alla biopolitica, passando per il "pensiero radicale" italiano degli anni Settanta.

Per delineare una genealogia di quella *Italian Theory* sotto il cui titolo si raccolgono oggi concezioni filosofiche di cui si presume una comune matrice "italiana", la questione preliminare da affrontare non può che essere la seguente: si può parlare legittimamente di una "differenza italiana" rispetto al panorama filosofico internazionale? Dietro la sempre maggiore attenzione dedicata ai pensatori italiani, c'è una peculiarità della filosofia italiana che la rende in grado di leggere e interpretare l'attualità? Fornisce davvero essa, per adoperare l'espressione foucaultiana ricorrente in diversi suoi esponenti, una "ontologia dell'attualità"? La filosofia ha bisogno, oggi più che mai, di categorie nuove, all'altezza dei tempi. E la filosofia italiana è stata in grado di produrle o quantomeno di individuarle all'interno del patrimonio concettuale del Novecento e di svilupparle nell'orizzonte della globalizzazione: biopolitica, impero, nuda vita, comune. Questa, tuttavia, non può

1 Negli ultimi decenni, diversi volumi collettanei hanno presentato, in particolare al lettore angloamericano, il pensiero italiano, privilegiandone, di volta in volta, differenti aspetti e autori; cfr. Giovanna Borradori, a cura di, *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1988); Paolo Virno e Michael Hardt, a cura di, *Radical Thought in Italy. A Potential Politics* (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1997); Silvia Benso e Brian Schroeder, a cura di, *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion* (New York: State University of New York, 2007); Lorenzo Chiesa e Alberto Toscano, a cura di, *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics* (Melbourne: re.press, 2009); AA.VV., "New Paths in Political Philosophy", *The New Centennial Review* 10,2 (2010); Alessandro Carrera, a cura di, "Italian Critical Theory", *Annali d'Italianistica* 29 (2011). Per una discussione della ricezione internazionale della filosofia italiana contemporanea e, più in generale, per un'interpretazione dell'attuale interesse nel mondo per la filosofia italiana, cfr. Roberto Esposito, "La differenza italiana", in *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Torino: Einaudi, 2010), 3-33.

2 Per una lettura attuale del pensiero gramsciano che si confronta con le principali interpretazioni che ne hanno caratterizzato la ricezione a livello internazionale, cfr. Peter Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism* (Leiden-Boston: Brill, 2009).

ser una respuesta exhaustiva. De hecho, ¿por qué justamente la filosofía italiana se ha encontrado en sintonía con los tiempos? La cuestión debe ser diseccionada aún más profundamente: ¿es posible hablar de una “filosofía italiana”, de un hilo conductor que relacione pensadores y pensamientos que pueden entre ellos diferir tan radicalmente? Pienso que, aunque entre acercamientos, constelaciones, contextos y éxitos muy diferentes, hay un hilo conductor.

2. El pensamiento posmoderno, que por alrededor de veinte años ha dominado el panorama filosófico internacional, en Italia no ha conquistado la misma hegemonía –y esto se ha encontrado más en la filosofía que en otros ámbitos culturales y disciplinares. Ciertamente, el *pensamiento débil* de Vattimo y Rovatti, que se inscribe plenamente en el ámbito posmoderno, ha ejercido una influencia significativa (también a nivel internacional), pero ha encontrado, más en Italia que en otra parte, no pocas resistencias. Más que recorrer los muchos post y saltar más allá de lo moderno, una buena parte de la filosofía italiana, aunque con grandes *distinguo*, se ha concentrado contrariamente en las categorías de la modernidad, escavándolas, deconstruyéndolas y dislocándolas. Se ha comprendido que la crisis y la caída de las ideologías y de los “grandes relatos” ofrecían la oportunidad de afrontar las cuestiones decisivas de lo político moderno, finalmente puestas al desnudo. Aquello que pareció una posición de retaguardia con respecto a las tendencias de moda de lo posmoderno, señalada a veces como retraso o posición cultural periférica, se ha demostrado una ubicación privilegiada, cuando los hechos que han caracterizado y caracterizan este inicio del milenio, los más evidentes pero también las tendencias subterráneas, más que los anunciados escenarios del “fin de la historia”³, han presentado a la reflexión filosófica los nudos irresueltos de lo moderno, o al menos su espectro, y han desvelado, más que su disolución, la *complejidad* de la trama. Por lo tanto, más que al éxito de lo posmoderno, la crisis de lo moderno ha conducido a distintos filósofos italianos a rastrear la posibilidad de determinar *otra modernidad*, a menudo bajo la protección de pensadores “malditos” de la tradición filosófica moderna –*in primis* aquel que está en el origen del pensamiento político italiano, Machiavelli, el pensamiento que, desde Gramsci en adelante, se vuelve fuente de inspiración y objeto de reflexión para distintos autores.

Otro recurso que algunos filósofos italianos han podido recuperar de la propia tradición para responder a la desorientación global causada por el regreso de un gran estilo de la historia, ha sido justamente la connotación de

3 El libro más significativo de esta tendencia, discutido más allá de sus contenidos específicos, es sin duda el de Francis Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo* (Milano: Rizzoli, 1992).

essere una risposta esauriente. Infatti, perché proprio la filosofia italiana si è trovata in sintonia con i tempi? La questione andrebbe, però, sviscerata ancor più profondamente: è possibile parlare di una “filosofia italiana”, di un filo conduttore che lega pensatori e pensieri che possono tra loro divergere anche radicalmente? Penso che, anche tra approcci, costellazioni, contesti ed esiti pur molto diversi, un filo conduttore ci sia.

2. Il pensiero postmoderno, che per circa vent'anni ha dominato il panorama filosofico internazionale, in Italia non ha conquistato la medesima egemonia – e ciò si è riscontrato maggiormente in filosofia che in altri ambiti culturali e disciplinari. Certo, il *pensiero debole* di Vattimo e Rovatti, che s'inscrive a pieno titolo nella temperie postmoderna, ha esercitato un'influenza significativa (anche a livello internazionale), ma ha riscontrato, più in Italia che altrove, non poche resistenze. Piuttosto che rincorrere i vari post-e saltare a piè pari al di là del Moderno, una buona parte della filosofia italiana, pur con i doverosi *distinguo*, si è invece concentrata ancora sulle categorie della modernità, scavandole, decostruendole e dislocandole. Si è compreso che la crisi e il crollo delle ideologie e delle “grandi narrazioni” offrivano l'opportunità di affrontare le questioni decisive del politico moderno, finalmente messe a nudo. Quella che è parsa una posizione di retroguardia rispetto alle tendenze in voga del postmoderno, tacciata talvolta di arretratezza o perifericità culturale, si è rivelata una postazione privilegiata, quando i fatti che hanno caratterizzato e caratterizzano questo inizio millennio, quelli plateali ma anche le tendenze sotterranee, piuttosto che gli annunciati scenari da “fine della storia”³, hanno presentato alla riflessione filosofica i nodi irrisolti del Moderno, o quantomeno il loro spettro, e ne hanno svelato, più che lo scioglimento, la *complessità* dell'intreccio. Pertanto, piuttosto che a un esito post-moderno, la crisi del Moderno ha condotto diversi filosofi italiani a rintracciare la possibilità di determinare un'altra modernità, sulla scorta di pensatori spesso “maledetti” dalla tradizione filosofica moderna –*in primis* colui che è all'origine del pensiero politico italiano, Machiavelli, il pensiero del quale, da Gramsci in poi, diventa fonte d'ispirazione e oggetto di riflessione per diversi autori.

Un'altra risorsa, che alcuni filosofi italiani hanno potuto ricavare dalla propria tradizione per rispondere al disorientamento globale causato da un ritorno in grande stile della storia, è stata proprio la connotazione

3 Il libro più significativo di questa tendenza, discusso anche al di là dei suoi contenuti specifici, è senz'altro Francis Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo* (Milano: Rizzoli, 1992).

un pensamiento enraizado en el *acaecer histórico* y empapado de *historicidad*. La globalización, que debería haber decretado el advenimiento de un mundo no más “dividido”, como aquel bipolar que ha señalado la historia mundial desde la segunda postguerra hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, ha rápidamente puesto en evidencia el modo en que el fin del equilibrio conflictual entre los dos bloques ideológicos y de poder produjo nuevos conflictos y divisiones. Y aún más, con la caída la de Unión Soviética –aunque las grietas de su sistema eran evidentes desde hacía tiempo– se ha desvanecido, también en el nivel ideal, una real alternativa al modelo capitalista-liberal: antes que de la integración del interior del globo al interior del mercado capitalista –fuente de ulteriores divisiones, conflictos y desigualdades–, la globalización nace de la pérdida del *afuera* y de *otro lugar*. *Nace, por lo tanto, como problema político.*

De lo dicho se entiende por qué las repercusiones que el fenómeno de la globalización produce hoy a escala mundial en Italia habían conocido una fase precedente de gestación, a escala naturalmente reducida y a la medida del “caso italiano”: de hecho, teniendo un sentido de pertenencia a uno de los dos partidos de masa, Democracia Cristiana y Partido Comunista, considerado como prioritario respecto de aquello concedido por el Estado o la Patria, el panorama italiano reproducía en política interna la división en dos bloques de la política externa⁴. El “caso italiano” tiene todavía raíces muy profundas: si es verdad que en la segunda mitad del novecientos, en Italia, política ha significado, en primera instancia, tomar partido por uno de los dos –como los ha definido hegelianamente Remo Bodei– “partidos éticos”, el primado político y la misma anterioridad histórica del partido respecto del Estado-Nación (o de cualquier otra Forma política) encuentran

4 La cuestión de las “divisiones” –entendido no exclusivamente en sentido negativo– es el criterio adoptado por Remo Bodei para analizar la “historia de las ideas” de Italia republicana; justamente la naturaleza peculiar del Partido italiano en la segunda posguerra es un pasaje decisivo: «Nell'immediato dopoguerra (e almeno nei primi tre decenni dell'Italia repubblicana) i rapporti di fedeltà e di dedizione assoluta a una causa tendono a non essere più immediatamente associati alle idee di “nazione” o di “patria” in quanto tali. Essi appaiono piuttosto legati, con una specie di sineddoco politica (di *pars pro toto*), a una parte sola, al partito in quanto portatore di esigenze di carattere globale [...]. Una parte, in alcuni casi, che si presenta come un tutto, in quanto i principali partiti, il Pci e la Dc, si riferiscono a comunità ideali di raggio totalizzante, che inglobano e trascendono in sé la “patria”». (trad.: “En la reciente posguerra (y al menos en los primeros tres decenios de Italia republicana), las relaciones de fidelidad y dedicación absoluta a una causa, tienden a no ser más asociadas inmediatamente con las ideas de ‘nación’ o de ‘patria’ en cuanto tales. Estas aparecen relacionadas con una especie de sinécdoque política (de *pars pro toto*) a una sola, al partido en cuanto portador de las exigencias de carácter global [...]. Una parte, en algunos casos, que se presenta como un todo, en cuanto los principales partidos, el Pci y la Dc, se refieren a comunidades ideales de radio totalizante que engloban y trascienden en sí a la ‘patria’”) Remo Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana* (Torino: Einaudi, 1998), 20-21.

di un pensiero radicato nell'*accadere storico* e intriso di *storicità*. La globalizzazione, che avrebbe dovuto decretare l'avvento di un mondo non più "diviso", come quello bipolare che ha segnato la storia mondiale dal secondo dopoguerra alla caduta del Muro di Berlino nel 1989, ha ben presto rivelato come la fine dell'equilibrio conflittuale tra due blocchi ideologici e di potere producesse nuovi conflitti e divisioni. E tuttavia, con il crollo dell'Unione Sovietica –ma le crepe del suo sistema erano da tempo evidenti– è venuta meno, anche soltanto a livello ideale, una reale alternativa al modello capitalistico-liberale: prima ancora che dall'integrazione dell'intero globo all'interno del mercato capitalistico –fonte di ulteriori divisioni, conflitti e diseguaglianze– la globalizzazione nasce dalla perdita del *fuori* e dell'*altrove*. Nasce cioè come *problema politico*.

Ecco perché quelle ripercussioni che il fenomeno della globalizzazione produce oggi su scala mondiale in Italia avevano conosciuto una precedente fase di gestazione su scala naturalmente ridotta e su misura del "caso italiano": infatti, essendo il senso d'appartenenza a uno dei due partiti di massa, Democrazia cristiana e Partito comunista, sentito come prioritario rispetto a quello accordato allo Stato o alla Patria, il panorama italiano riproduceva in politica interna la divisione in due blocchi della politica estera⁴. Il "caso italiano" ha tuttavia radici molto profonde: se è pur vero che nella seconda metà del Novecento, in Italia, politica ha significato, in prima istanza, prender partito, parteggiare per uno dei due –come li ha hegelianamente definiti Remo Bodei– "partiti etici", il primato politico e la stessa anteriorità storica del partito rispetto allo Stato-nazione (o a qualsiasi altra Forma politica) trovano

4 Quello delle "divisioni" –intese non esclusivamente in senso negativo– è il criterio adottato da Remo Bodei per analizzare la "storia delle idee" dell'Italia repubblicana; proprio la natura peculiare del Partito italiano nel secondo dopoguerra ne costituisce un passaggio decisivo: «Nell'immediato dopoguerra (e almeno nei primi tre decenni dell'Italia repubblicana) i rapporti di fedeltà e di dedizione assoluta a una causa tendono a non essere più immediatamente associati alle idee di "nazione" o di "patria" in quanto tali. Essi appaiono piuttosto legati, con una specie di sineddoche politica (di *pars pro toto*), a una parte sola, al partito in quanto portatore di esigenze di carattere globale [...]. Una parte, in alcuni casi, che si presenta come un tutto, in quanto i principali partiti, il Pci e la Dc, si riferiscono a comunità ideali di raggio totalizzante, che inglobano e trascendono in sé la "patria"». Remo Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana* (Torino: Einaudi, 1998), 20-21.

su confirmación ya en Machiavelli, si no inclusive en Dante Alighieri⁵. Por lo tanto, cuando a comienzos de los años noventa los dos “partidos éticos” habían desaparecido de la escena institucional, de algún modo de manera imprevista y repentina, la desorientación que le ha seguido ha tenido implicaciones dramáticas (no solo en el plano político y colectivo), terminando de este modo por anticipar la condición difundida hoy en todo el mundo occidental: más que la apertura de nuevas fronteras, es sobre todo la sensación de la *pérdida* que el '89 ha dejado en Italia y que ha acompañado el ingreso en la época de la globalización. Por otro lado, el dominio sin respuestas del modelo capitalista-liberal, del cual hoy –sin el *afuera* que por decenios ha solicitado las transformaciones y las correcciones en el nivel de redistribución social– se experimentan las degeneraciones, abre cuestiones que el “pensamiento radical” italiano ya había tematizado durante los años sesenta y setenta, cuando comprendió que las contradicciones y las crisis del sistema se producían exclusivamente *dentro* de éste. Y, por lo tanto, ¿cómo estar *contra* sin un *afuera*, cómo producir conflicto en el interior de un sistema que lo vuelve funcional a la propia conservación y, es más, a su fortalecimiento? ¿Cómo estar *dentro* y, al mismo tiempo, *contra*? En suma, ¿cómo pensar el conflicto *dentro* de la globalización, de la cual sería poco realista auspiciar una salida? En la línea de una tradición de pensamiento que llega hasta Machiavelli, la filosofía italiana ha podido ofrecer al debate internacional una reflexión sobre la *política* alternativa a aquella que había saludado y acompañado la imposición de la globalización que, en la reconducción de la acción política hacia la ética, intentaba neutralizar su carácter conflictual⁶. Por consiguiente, no solo cierta parte de la filosofía italiana se encuentra en sintonía con una renovada necesidad de política, sino que ha tomado particularmente la exigencia de una concepción de la política como conflicto, una política en condiciones de valorizar las potencialidades constituyentes del conflicto.

3. El concepto que asumo para interpretar la *Italian Theory* es el de *sinisteritas*: una palabra latina que indica “la parte maldita”, que induce al “error” y, en general, a “errar” y a “desviar” respecto de la línea y de la vía “recta”, respecto de la parte *–derecha–* que representa, contrariamente, la *rectitud*, la *exactitud* y la *norma*. La palabra latina –y la connotación negativa

5 En *Pensiero vivente*, Esposito pone de relieve, como una peculiaridad que se mantiene en el tiempo, la circunstancia por la cual el pensamiento político italiano ha tomado forma originariamente y más allá del estado. Cfr. Esposito, *Pensiero vivente*, 13-23.

6 La referencia es sobre todo a las teorías de Jürgen Habermas y de John Rawls, a las concepciones de la ética de la comunicación y de la ética pública, pero también en parte a aquellas del cosmopolitismo. Para una discusión de dichas posiciones en el interior de una interpretación que valoriza el conflicto, cfr. Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003).

conferma già in Machiavelli, se non addirittura in Dante Alighieri⁵. Pertanto, quando all'inizio degli anni Novanta i due "partiti etici" sono scomparsi dalla scena istituzionale, per certi versi in modo imprevisto e improvviso, il disorientamento che ne è conseguito ha avuto risvolti drammatici (non soltanto sul piano politico e collettivo), finendo così per anticipare quella condizione diffusa oggi in tutto il mondo occidentale: più che l'apertura di nuove frontiere, è soprattutto la sensazione della *perdita* che l'89 ha lasciato in Italia e che ne ha accompagnato l'ingresso nell'epoca della globalizzazione. Inoltre, il dominio incontrastato del modello capitalistico-liberale, di cui oggi –senza quel *fuori* che per decenni ne ha sollecitato le trasformazioni e le correzioni a livello di redistribuzione sociale– si sperimentano le degenerazioni, pone questioni che il "pensiero radicale" italiano già aveva tematizzato durante gli anni Sessanta e Settanta, quando comprese che le contraddizioni e le crisi del sistema si producevano esclusivamente *dentro* di esso. E dunque, come essere *contro* senza un *fuori*, come produrre conflitto all'interno di un sistema che lo rende funzionale alla propria conservazione e, per di più, al suo rafforzamento? Come essere *dentro* e, al contempo, *contro*? Insomma, come pensare il conflitto *dentro* la globalizzazione, da cui sarebbe ormai velleitario auspicare una fuoriuscita? Sulla scorta di una tradizione di pensiero che risale appunto fino a Machiavelli, la filosofia italiana ha potuto offrire al dibattito internazionale una riflessione sulla *politica* alternativa a quella che aveva salutato e accompagnato l'imporsi della globalizzazione, che, nel ricondurre l'agire politico a quello etico, ne intendeva neutralizzare proprio il carattere conflittuale⁶. Non solo, dunque, certa parte della filosofia italiana si è trovata in sintonia con un rinnovato bisogno di politica, ma vi ha colto in particolare l'esigenza di una concezione della politica in quanto conflitto, una politica cioè in grado di valorizzare le potenzialità costituenti del conflitto.

3. Il concetto che assumo per interpretare l'*Italian Theory* è quello di *sinisteritas*: parola latina che indica la "parte maledetta", che induce all'"errore" e, in generale, a "errare" e "deviare" rispetto alla linea e alla via "retta", rispetto a quella parte –*destra*– che rappresenta, invece, la *rettitudine*, la *giustizia* e la *norma*. La parola latina –e la connotazione negativa

5 In *Pensiero vivente*, Esposito pone in rilievo, come una sua peculiarità che si è conservata nel tempo, la circostanza per cui il pensiero politico italiano ha preso forma in origine prima e al di là dello Stato. Cfr. Esposito, *Pensiero vivente*, 13-23.

6 Il riferimento è soprattutto alle teorie di Jürgen Habermas e di John Rawls, alle concezioni dell'etica della comunicazione e dell'etica pubblica, ma in parte anche a quelle del cosmopolitismo. Per una discussione di tali posizioni all'interno di un'interpretazione della globalizzazione che valorizza il conflitto, cfr. Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003).

que la distingue— está en la raíz de la etimología de la palabra “sinistra”, que designa también la parte de la política: esta es una peculiaridad del italiano que no se encuentra en ninguna otra lengua occidental. *Left, Links, gauche, izquierda*, de hecho, no tienen ninguna relación etimológica con *siniesteritas* y con su significado. Más allá de la referencia a la política institucional y a los partidos políticos de la izquierda italiana, el concepto de *siniesteritas* permite leer en modo eficaz y productivo la dinámica de la filosofía con la que distintos pensadores —y muchos de los más importantes— han definido las categorías fundamentales de la propia reflexión. Un primer aspecto de la idea de *siniesteritas* emerge inmediatamente: *el dualismo*⁷. La idea de *siniesteritas* recuerda de hecho un dualismo político originario que no puede ser reducido exclusivamente a las lógicas de lineamiento político basadas en la contraposición ideológica o partidista derecha-izquierda —también es ésta un retazo de la modernidad aún no abandonado⁸. Lo que es originario es más bien la conflictualidad misma. El Parlamento es uno solamente de los lugares potenciales de conflicto, donde todavía la *siniesteritas*, para poder colocarse a la izquierda (*sinistra*) del lineamiento parlamentario, debe “corregirse” y “regularse” para que no sea la “maladerecha” (“*maldestra*”) en el gobierno. Aún así —esta es una de las anomalías históricas de la democracia italiana que la idea de *siniesteritas* permite valorizar— el Partido Comunista más grande del mundo occidental es el segundo partido italiano por consenso electoral, el PCI, aún sentándose en Parlamento, no ha gobernado jamás, no le ha dictado jamás la *línea recta* al País, sino solo a su Parte: ha conservado, de este modo, por años —formalmente hasta su desaparición en el 1991— una ambivalencia entre *siniesteritas* e izquierda (*sinistra*) parlamentaria no privada tal vez de ambigüedad. Aquello que aún vuelve a la idea de *siniesteritas* no del todo correspondiente a que la parlamentaria izquierda (*sinistra*) es la precedencia del conflicto respecto del lugar de su acaecimiento. Es el emerger de tal conflictualidad originaria —es el emerger de la política misma— lo que individualiza y determina de vez en cuando su lugar peculiar: la fábrica, la sociedad, el Partido, el estado, la vida.

7 «Sinistra presuppone infatti il dualismo sociale. La divisione in classi e la teoria di questa divisione fissano una volta per tutte le connotazioni sociologiche dei concetti “sinistra e destra”» (trad.: Izquierda presupone de hecho el dualismo social. La división en clases y la teoría de esta división fijan de una vez y para siempre las connotaciones sociológicas de los conceptos “izquierda y derecha”). Mario Tronti, “Sinistra”, *Laboratorio politico* 3 (1981): 137.

8 En efecto, es como persistencia de la concepción moderna de la política, de la duplicidad estructural, que Carlo Galli interpreta la permanencia de las categorías de derecha e izquierda en el debate político (y, no es casual, en el italiano en particular). Cfr. Carlo Galli, *Perché ancora destra e sinistra* (Roma-Bari: Laterza, 2010). *Per il lavoro, per la democrazia* (Milano: Mondadori, 2013).

che la contraddistingue– è alla radice dell’etimologia della parola “sinistra”, che designa anche la parte politica: questa è una peculiarità dell’italiano, che non si riscontra in nessun’altra lingua occidentale. *Left, Links, gauche, izquierda*, infatti, non hanno alcun legame etimologico con *sinisteritas* e con il suo significato. Al di là del riferimento alla politica istituzionale e ai partiti storici della sinistra italiana, il concetto di *sinisteritas* consente di leggere in modo efficace e produttivo la dinamica filosofica con cui diversi pensatori –e molti di quelli più importanti– hanno definito le categorie fondamentali della propria riflessione. Un primo aspetto dell’idea di *sinisteritas* emerge immediatamente: il *dualismo*⁷. L’idea di *sinisteritas* richiama infatti un dualismo politico originario, che non può essere ridotto esclusivamente a logiche di schieramento politico basate sulla contrapposizione ideologica o partitica destra-sinistra –anch’essa un retaggio della modernità tutt’altro che dismesso⁸. A essere originaria è piuttosto la conflittualità stessa. Il Parlamento è uno soltanto dei luoghi potenziali di conflitto, dove tuttavia la *sinisteritas*, per potersi collocare a sinistra dello schieramento parlamentare, deve “correggersi” e “regolarsi” affinché non sia “maldestra” a governare. Eppure –ecco una delle anomalie storiche della democrazia italiana che l’idea di *sinisteritas* permette di valorizzare– il più grande Partito comunista del mondo occidentale e il secondo partito italiano per consenso elettorale, il Pci, pur sedendo in Parlamento, non ha mai governato, non ha mai dettato la *linea retta* al Paese, ma solo alla sua Parte: ha conservato così per anni –formalmente fino al suo scioglimento nel 1991– un’ambivalenza tra *sinisteritas* e sinistra parlamentare non priva talvolta di ambiguità. Ciò che tuttavia rende l’idea di *sinisteritas* non del tutto corrispondente a quella parlamentare di “sinistra” è la precedenza del conflitto rispetto al luogo del suo accadere. È l’emergere di tale conflittualità originaria –è l’emergere della politica stessa– a individuare e determinare di volta in volta il suo luogo peculiare: la fabbrica, la società, il Partito, lo Stato, la vita.

7 «Sinistra presuppone infatti il dualismo sociale. La divisione in classi e la teoria di questa divisione fissano una volta per tutte le connotazioni sociologiche dei concetti “sinistra e destra”». Mario Tronti, “Sinistra”, *Laboratorio politico* 3 (1981): 137.

8 È infatti come persistenza della concezione moderna della politica, della sua duplicità strutturale, che Carlo Galli interpreta la permanenza delle categorie di destra e sinistra nel dibattito politico (e, non a caso, di quello italiano in particolare). Cfr. Carlo Galli, *Perché ancora destra e sinistra* (Roma-Bari: Laterza, 2010) e *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia* (Milano: Mondadori, 2013).

4. El primer fenómeno de *sinisteritas* que tomo en consideración, que surge de la crisis de identidad entre el Partido (el PCI) y la Parte (la clase obrera), es el nacimiento del obrerismo y del pensamiento de su primer teórico, Mario Tronti. Caso emblemático de *sinisteritas: ruptura* con la tradición historicista y humanista del PCI de Togliatti –la llamada “línea” De Sanctis-Gramsci– y la relectura de Marx, del que se privilegia el acercamiento “científico” de *El Capital* respecto de la teoría del “materialismo histórico”, a la luz sobre todo de la revolución industrial en clave fordista que, en tiempos rapidísimos, estaba transformando a Italia desde los comienzos de los años sesenta. Pero esta es solamente la *primera* ruptura, es solamente el primero de una larga serie de cortes, de “desviaciones”, que han llevado a la creación de numerosas y distintas revistas –a menudo militantes– que caracterizan el panorama filosófico-político italiano hasta los años ochenta.

En el frente más estrictamente filosófico, el libro de *ruptura* ha sido, sin dudas, *Operai e capitale* de Tronti (1966). *Operai e capitale* opera una inversión de perspectiva respecto de las posiciones consolidadas en el marxismo de la época (y no solo), que representarán luego la premisa para ulteriores “desviaciones” y “bifurcaciones”, que darán vida a otros itinerarios filosóficos –el de Antonio Negri, en particular. En suma, a nivel filosófico, *Operai e capitale* rompe con el predominio del pensamiento dialéctico, del Marx más hegeliano, para instaurar un ámbito de reflexión basado en el *dualismo*, en la *dicotomía*, en el *antagonismo* y en el *conflicto*: obreros y capital, sin síntesis posible. En la “línea” de la interpretación dualista y dicotómica del conflicto se desarrollarán y desviarán, cada una a su modo, concepciones como las de *autonomía de lo político*, de *pensamiento negativo*, de *trágico*, de *impolítico*: todas concepciones reconducibles a lo que llamo *dispositivo de la crisis*. Están también incluidos en la constelación de la crisis los términos como antagonismo, diferencia, resistencia –términos en los que la filosofía italiana no ha jamás dejado de reflexionar y de relanzar– que han vuelto a la actualidad luego de desvanecer por las esperanzas generadas por la caída del Muro de Berlín y por la afirmación de la globalización. En definitiva, si hoy el léxico filosófico adhiere siempre más puntualmente al más propio de la filosofía italiana es porque no solo desde hoy, Italia, si bien con declinaciones diferentes, ha sido definido un *País en crisis*: la crisis que caracteriza a todos los niveles del actual debate internacional parece representar una parte constitutiva no solo de la economía, sino también y sobre todo de la política italiana.

La referencia introductoria a *Operai e capitale* permite poner en evidencia la otra acepción de *sinisteritas* que, a su vez, permite individualizar otro acercamiento que caracteriza este artículo, relacionada a la definición de una subjetividad política no ya construida sobre el modelo de la

4. Il primo fenomeno di *sinisteritas* che prendo in considerazione, che scaturisce dalla crisi dell'identità tra Partito (il Pci) e Parte (la classe operaia), è la nascita dell'operaismo e il pensiero del suo primo teorico, Mario Tronti. Caso emblematico di *sinisteritas: rottura* con la tradizione storicistica e umanistica del Pci di Togliatti –la cosiddetta “linea” De Sanctis-Gramsci– e rilettura di Marx, del quale si privilegia l'approccio “scientifico” de *Il Capitale* rispetto alla teoria del “materialismo storico”, alla luce soprattutto della rivoluzione industriale in chiave fordista che, in tempi rapidissimi, stava trasformando l'Italia agli inizi degli anni Sessanta. Ma questa è soltanto la *prima* rottura, è soltanto il primo di una lunga serie di strappi, di “deviazioni”, che hanno portato alla creazione di numerose e diverse riviste –spesso militanti– che caratterizzeranno il panorama filosofico-politico italiano fino agli anni Ottanta.

Sul fronte più strettamente filosofico, il libro di *rottura* è stato, senza dubbio, *Operai e capitale* di Tronti (1966). *Operai e capitale* opera un rovesciamento prospettico rispetto alle posizioni date per assodate nel marxismo dell'epoca (e non solo), che rappresenteranno poi la premessa per ulteriori “deviazioni” e “biforcazioni”, che daranno vita ad altri itinerari filosofici –quello di Antonio Negri, in particolare. Insomma, a livello filosofico, *Operai e capitale* rompe con il predominio del pensiero dialettico, del Marx più hegeliano, per instaurare un ambito di riflessione basato sul *dualismo*, sulla *dicotomia*, sull'*antagonismo* e sul *conflitto*: operai e capitale, senza sintesi possibile. Sulla “linea” dell'interpretazione dualistica e dicotomica del conflitto si svilupperanno e devieranno, ognuna a suo modo, concezioni quali quelle di *autonomia del politico*, di *pensiero negativo*, di *tragico*, di *impolitico*: tutte concezioni riconducibili a ciò che chiamo *dispositivo della crisi*. Sono inoltre compresi nella costellazione della crisi anche quei termini quali antagonismo, differenza, resistenza –termini su cui la filosofia italiana non ha mai smesso di riflettere e di rilanciare– che sono tornati di attualità dopo lo svanire delle speranze generate dalla caduta del Muro di Berlino e dall'affermarsi della globalizzazione. Insomma, se oggi il lessico filosofico aderisce sempre più puntualmente con quello peculiare della filosofia italiana è perché non soltanto da oggi l'Italia, seppur con declinazioni di volta in volta diverse, è definito un *Paese in crisi*: quella crisi che caratterizza a ogni livello l'attuale dibattito internazionale sembra rappresentare un tratto costitutivo non solo dell'economia, ma anche e soprattutto della politica italiana.

Il riferimento introduttivo a *Operai e capitale* consente di mettere in evidenza l'altra accezione di *sinisteritas* che, a sua volta, permette d'individuare l'altro approccio che caratterizza questo intervento, legato alla definizione di una soggettività politica non più costruita sul modello della

síntesis dialéctica, como era el *pueblo* –que, más allá de las intenciones de Gramsci, es comprendido como producto de una cultura de la mediación y del compromiso, sino sobre la crisis de dicha síntesis y del consiguiente emerger de una *subjetividad antagonista*: se trata del significado de “la parte maldita”. A la primacía política atribuida al conflicto le corresponde, por lo tanto, una originaria e irreductible división en partes, donde la maldición de una de ellas, que deriva de su sujeción o de su exclusión a la *norma* y a la *rectitud*, puede ser convertida en potencialidad de transformación e innovación. Es, de hecho, la *subjetivación* de la parte maldita lo que define, en el curso de los últimos decenios del novecientos, a la *clase obrera*, a la *mujer*, a la *nuda vita*, a la *multitud*. Lo confirma Tronti, quien, aún habiendo decretado la derrota sin remedio del movimiento obrero y de la teoría que éste encarna, en un texto de los años ochenta titulado justamente *Sinistra*, con la idea de *sinistra* que salva aún la capacidad de subjetivación de “la parte maldita y derrotada”: “L’idea di sinistra è questo elemento originario. Non se ne può fare a meno. Si può solo svilupparlo e tradurlo nella lingua di una soggettività critica e disincantata, nell’esperienza di un governo di chi non ha mai governato”⁹. Se trata de una forma de subjetivación que, como señala el Foucault intérprete de los dispositivos de la modernidad, procede de la sujeción. A diferencia de Tronti, en un texto titulado *Siniesteritas*, para Cacciari es la misma maldición de la parte zurda (*sinistra*) –su *siniesteritas*– lo que representa una suerte de “contradicción en los términos” en relación con toda aspiración al “gobierno”; tal es así que la “parte izquierda” (*parte sinistra*) puede todavía asumir una función política decisiva si se demuestra capaz de renunciar a su maldición y reniega del origen en el dualismo que la opone a una parte recta y bendecida para gobernar¹⁰. En el mismo libro que incluye el texto de Cacciari, incluso Vattimo –portador de la propuesta posmoderna del pensamiento débil– sostiene que la subjetivación de la “parte maldita” parece ser el único trazo *fuerte* de la idea de izquierda (*sinistra*) que debe conservarse aún¹¹. No debe maravillarnos, entonces, si

9 Tronti, “Sinistra”, 146-147. Trad.: “La idea de izquierda es este elemento original. No se puede dejar de lado. Se puede solo desarrollarlo y traducirlo en la lengua de una subjetividad crítica y desencantada, en la experiencia de un gobierno de quien no ha gobernado jamás”.

10 «Diciamo *sinistra* quella *parte* che si organizza al proprio interno e opera sulla base del riconoscimento della natura catastrofica dell’antagonismo. Manca in tutto ciò ogni sicura epistème? manca ogni principio-dittatura? manca ogni ancoraggio a filosofie della storia o a sociologie dualistiche? manca il mito (la Classe e la Promessa che essa incarna)? Per negativo, si sarebbe tentati di dire che proprio il senso acuto di queste perdite è di sinistra». (Trad.: Decimos *izquierda* a la *parte* que se organiza en el propio interior y opera sobre la base del reconocimiento de la naturaleza catastrófica del antagonismo. ¿Falta en todo una episteme segura? ¿Falta todo principio-dictadura? ¿Falta un anclaje a filosofías de la historia o sociologías dualistas? ¿Falta el mito (la Clase y la Promesa que se encarna)? Por la negativa, estaríamos tentados de decir que justamente el sentido agudo de estas pérdidas es de izquierda”). Massimo Cacciari, “Sinisteritas”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra* (Milano: Bompiani, 1982), 19.

11 «Mi sembra invece più utile cominciare a prendere atto che, con la dissoluzione dei suoi contenuti teorici, il concetto sinistra *non* è andato anch’esso fuori corso. C’è infatti qualcosa, nel

sintesi dialettica, com'era il *popolo* –che al di là delle intenzioni di Gramsci è inteso in quanto prodotto di una cultura della mediazione se non del compromesso–, bensì su quello della crisi di tale sintesi e del conseguente emergere di una *soggettività antagonista*: si tratta del significato di “parte maledetta”. Al primato politico attribuito al conflitto corrisponde dunque un’originaria e irriducibile divisione in parti, dove la maledizione di una di esse, che deriva dal suo assoggettamento o dalla sua esclusione dalla *norma* e dalla *rettitudine*, può essere convertita in potenzialità di trasformazione e innovazione. È infatti la *soggettivazione* della parte maledetta a definire, nel corso degli ultimi decenni del Novecento, la *classe operaia*, la *donna*, la *nuda vita*, la *multitudine*. Lo conferma Tronti, il quale, pur avendo decretato la sconfitta senza rimedio del movimento operaio e della teoria da questo incarnata, in un testo degli anni Ottanta intitolato proprio *Sinistra*, dell’idea di sinistra salva ancora la capacità di soggettivazione della “parte maledetta e sconfitta”: «L’idea di sinistra è questo elemento originario. Non se ne può fare a meno. Si può solo svilupparlo e tradurlo nella lingua di una soggettività critica e disincantata, nell’esperienza di un governo di chi non ha mai governato»⁹. Si tratta di una forma di soggettivazione che, come insegna il Foucault interprete dei dispositivi della modernità, procede dall’assoggettamento. A differenza di Tronti, in un testo intitolato proprio *Sinisteritas*, per Cacciari è la stessa maledizione della parte sinistra –la sua *sinisteritas*– a rappresentare una sorta di “contraddizione in termini” nei confronti di ogni sua aspirazione al “governo”; tant’è vero che la “parte sinistra” può ancora assumere una funzione politica decisiva se si dimostra capace di rinunciare alla sua maledizione e rinnega all’origine il dualismo che la oppone a una parte retta e benedetta a governare¹⁰. Nello stesso libro che include il testo di Cacciari, addirittura Vattimo –portatore della proposta postmoderna del pensiero debole– sostiene che la soggettivazione della “parte maledetta” sembra essere l’unico tratto *forte* dell’idea di sinistra ancora da conservare¹¹. Non deve allora meravigliare se, ancora

9 Tronti, “Sinistra”, 146-147.

10 «Diciamo *sinistra* quella *parte* che si organizza al proprio interno e opera sulla base del riconoscimento della natura catastrofica dell’antagonismo. Manca in tutto ciò ogni sicura epistème? manca ogni principio-dittatura? manca ogni ancoraggio a filosofie della storia o a sociologie dualistiche? manca il mito (la Classe e la Promessa che essa incarna)? Per negativo, si sarebbe tentati di dire che proprio il senso acuto di queste perdite è di sinistra». Massimo Cacciari, “Sinisteritas”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra* (Milano: Bompiani, 1982), 19.

11 «Mi sembra invece più utile cominciare a prendere atto che, con la dissoluzione dei suoi contenuti teorici, il concetto sinistra *non* è andato anch’esso fuori corso. C’è infatti qualcosa, nel sistema di concetti che caratterizzano l’idea di sinistra, che –almeno secondo me– è sfuggito all’erosione teorica e anche al contraccolpo della fine del modello del socialismo reale. È la presa di partito per gli esclusi, per la “parte maledetta”, per gli assoggettati. [...] La presa di partito per gli assoggettati rimane, come è sempre stata nella sinistra, un fatto originario, che non si determina in base a motivazioni razionali precedenti». Gianni Vattimo, “La “parte maledetta”. Sinistra e Nichilismo”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra*, 82-83.

todavía en los años ochenta, aquello que emerge de la disolución de los presupuestos tradicionales de la izquierda histórica es justamente su “hecho originario”: la *sinisteritas*, la “parte maldita” o –dicho más claramente– la “maldición de la parte”.

5. La globalización representa hoy la condición de las partes sin Partido –es decir, sin aquella Forma que lo Político moderno les había asignado. En una época como ésta, en efecto, en la que los universales y los trascendentes, que la tradición moderna nos ha concedido para asimilar e inmunizar la parcialidad de la parte, están perdiendo su autoridad y eficacia, la parte es abandonada a su parcialidad. Dicho en términos de la biopolítica: la vida es abandonada a su desnudez. Ya no es exclusivamente la subjetividad obrera la que encarna la parte maldita, sino toda forma de subjetivación que se presenta como parte irreductible al orden de la representación de lo Político moderno. Nos encontramos en un período en el que los mismos partidos tradicionales de la izquierda no solo no conservan más la exclusividad para dictar la línea política al proceso de subjetivación de la parte maldita, sino que ni siquiera se definen como organización política de parte; pueden actualmente aspirar al gobierno del pueblo entero (o de la opinión pública): ha terminado la época del Partido de la Parte. Hoy, los mismos pensadores y las mismas corrientes de pensamiento reconducibles a la *sinisteritas*, aún buscando cada uno su modo de atribuir una “nueva subjetividad” a la parte maldita, extraerán consecuencias distintas y casi antitéticas: está quien (Tronti) se ocupará de ratificar, enderezar, llevar a la vía recta la parte maldita para que pueda “gobernar”; está quien (Negri, Marramao, pensamiento de la diversidad sexual), al contrario, buscará “autovalorizarla” en cuanto tal; está quien (Cacciari) intentará tener juntos la revocación de la maldición de la parte izquierda con el pensamiento de la crisis, que –vale para dicha forma de conflictualidad– es su presupuesto; está quien, en el presupuesto de la crisis, encontrará el origen de todo dualismo que implica una “decisión”: desde la que maldice la *sinisteritas*

sistema di concetti che caratterizzano l'idea di sinistra, che – almeno secondo me – è sfuggito all'erosione teorica e anche al contraccolpo della fine del modello del socialismo reale. È la presa di partito per gli esclusi, per la “parte maledetta”, per gli assoggettati. [...] La presa di partito per gli assoggettati rimane, come è sempre stata nella sinistra, un fatto originario, che non si determina in base a motivazioni razionali precedenti». (Trad.: “Me parece aún más útil comenzar a tomar nota que, con la disolución de sus contenidos teóricos, el concepto de izquierda *no* se ha perdido su camino. En efecto, hay algo en el sistema de conceptos que caracterizan la idea de izquierda, que –al menos desde mi punto de vista– ha escapado a la erosión teórica y al contragolpe del fin del modelo de socialismo real. Es el hecho de tomar parte por los excluidos, por “la parte maldita”, por los sujetos. [...] La toma de partido por los sujetos permanece, como siempre lo ha estado, en la izquierda, un hecho originario que no se determina en base a las motivaciones racionales precedentes”). Gianni Vattimo, “La “parte maledetta”. Sinistra e Nichilismo”, in AA.VV., *Il concetto di sinistra*, 82-83.

negli anni Ottanta, ciò che emerge dalla dissoluzione dei presupposti tradizionali della sinistra storica sia appunto il suo “fatto originario”: la *sinisteritas*, la “parte maledetta” o –detto altrimenti– la “maledizione della parte”.

5. La globalizzazione rappresenta ormai la condizione delle parti senza Partito –senza, cioè, quella Forma che il Politico moderno aveva assegnato loro. In un’epoca come questa, infatti, in cui gli universali e i trascendentali, che la tradizione moderna ci ha consegnato per assimilare e immunizzare la parzialità della parte, stanno perdendo la loro autorità ed efficacia, la parte è abbandonata alla sua parzialità. Detto nei termini della biopolitica: la vita è abbandonata alla sua nudità. Non è più esclusivamente la soggettività operaia a incarnare la parte maledetta, bensì ogni forma di soggettivazione che si presenta in quanto parte irriducibile all’ordine della rappresentazione e della rappresentanza del Politico moderno. Siamo nel periodo in cui gli stessi partiti tradizionali della sinistra non solo non detengono più l’esclusiva per dettare la linea politica al processo di soggettivazione della parte maledetta, ma nemmeno si definiscono come organizzazione politica di parte; possono ormai aspirare al governo del popolo intero (o dell’opinione pubblica): è finita l’epoca del Partito della Parte. Oggi, gli stessi pensatori e le stesse correnti di pensiero riconducibili alla *sinisteritas*, pur cercando ognuno a suo modo di attribuire una “nuova soggettività” alla parte maledetta, ne trarranno conseguenze diverse e quasi antitetiche: c’è chi (Tronti) s’impegnerà a rettificare, raddrizzare, portare sulla retta via la parte maledetta perché possa “governare”; c’è chi (Negri, Marramao, pensiero della differenza sessuale), al contrario, cercherà di “autovalorizzarla” in quanto tale; c’è chi (Cacciari) proverà a tenere insieme la revoca della maledizione della parte sinistra con il pensiero della crisi, che –come vale per tale forma di conflittualità– ne è il presupposto; e c’è chi, nel presupposto della crisi, scorgerà l’origine di ogni dualismo che implica una “decisione”: da quella che maledice la *sinisteritas*

hasta la que subdivide la vida entre una digna de ser vivida (*bíos*) y otra de ser negada (*zoé*). Aquí entonces como con Agamben, Negri y Esposito –a diferencia del planteo que Foucault había dado inicialmente, focalizado sustancialmente en la “gobernabilidad” liberal– el paradigma biopolítico entra en la *Italian Theory*. Más allá de las más evidentes diferencias, estos tres autores encuentran en la biopolítica el campo donde es posible disolver la parte maldita del dispositivo de la crisis que la vincula con la *rectitud* que define al poder soberano de la modernidad. La biopolítica encuentra hoy en la vida el lugar del conflicto fundamental y es aquí, en la vida, que reside la posibilidad de disolver la maldición que tiene como origen la separación y la división en partes, desactivando aquella *decisión* que interviene para elegir –como sucede aún en la distinción entre *bíos* y *zoé*, entre forma de vida y vida biológica– la bendición de una parte respecto de la otra.

Es, por lo tanto, del análisis del dispositivo de la crisis actualmente operante que es posible determinar la forma de poder hoy predominante. Mientras que de la que había surgido el sujeto-pueblo era una *crisis de ciudadanía* y aquella que había visto imponerse a la clase obrera era una *crisis de la economía fordista*, la actual no es reconducible a ninguna de las formas históricas que el dispositivo de la crisis ha asumido en el pasado. Es, entonces, fundamental encontrar la naturaleza de esta crisis para poder indicar las potencialidades de una subjetivación política y el conflicto del cual es portadora. Si el poder en la sociedad contemporánea y en los modos de producción capitalista determina un orden biopolítico, entonces *la crisis actual se configura según un paradigma biopolítico y la precariedad es la forma de vida que ha sobrevenido*. En realidad, la configuración actual de la crisis tiene raíces muy antiguas, que terminan por corresponder con la esencia más pura de su dispositivo y permiten justamente hoy la máxima eficacia. Por esto propongo la reflexión italiana de la biopolítica en continuidad –una continuidad en la discontinuidad– con el obrerismo, el post-obrerismo y el pensamiento negativo. Procedo ahora con el análisis del dispositivo de la crisis.

6. En griego, *krisis* significa: “fuerza distintiva, separación, escisión”; pero también “decisión, resolución, juicio, elección”. De este plexo semántico deduzco la configuración más “pura” del dispositivo de la crisis: *la elección de un aspecto respecto a otro que la “separación” de la crisis “distingue” –la intención de ‘resolver’ la crisis, de ‘decidir’ sobre la crisis –no representa de hecho la salida, sino que permanece en el interior como su elemento constitutivo*. Dicha disposición del espectro semántico de la crisis se vuelve reconocible en los distintos ámbitos y contextos donde se aplica y actúa el dispositivo.

a quella che suddivide la vita in una degna di essere vissuta (*bíos*) e in un'altra da negare (*zoé*). Ecco dunque come con Agamben, Negri ed Esposito – a differenza dell'impostazione che Foucault vi aveva dato inizialmente, focalizzata sostanzialmente sulla "governamentalità" liberale – il paradigma biopolitico entra nell'*Italian Theory*. Nonostante le pur notevoli differenze, questi tre autori individuano nella biopolitica il campo dove è possibile sciogliere la parte maledetta da quel dispositivo della crisi che la vincola alla *rettitudine* che definisce il potere sovrano nella modernità. La biopolitica individua oggi nella vita il luogo del conflitto fondamentale ed è qui, nella vita, che risiede la possibilità di sciogliere quella maledizione la cui origine è la separazione e la divisione in parti, disattivando quella *decisione* che interviene a eleggere – come accade ancora nella distinzione tra *bíos* e *zoé*, tra forma di vita e vita biologica – la benedizione di una parte rispetto all'altra.

È dunque dall'analisi del dispositivo della crisi attualmente operante che è possibile determinare la forma di potere oggi predominante. Mentre quella da cui è sorto il soggetto-popolo era una *crisi di cittadinanza* e quella che ha visto imporsi la classe operaia era una *crisi dell'economia fordista*, quella attuale non è riconducibile a nessuna delle forme storiche che il dispositivo della crisi ha assunto in passato. È dunque fondamentale individuare la natura di questa crisi per poter indicare le potenzialità di una soggettivazione politica e il conflitto di cui è portatrice. Se il potere nella società contemporanea e nei modi di produzione capitalistica determina un ordine biopolitico, allora *la crisi attuale si configura secondo un paradigma biopolitico e il precariato è la forma di vita che ne è scaturita*. In realtà, la configurazione attuale della crisi ha radici molto antiche, che finiscono per corrispondere all'essenza più pura del suo dispositivo e ne consentono proprio oggi la massima efficacia. Ecco perché pongo la riflessione italiana sulla biopolitica in continuità – una continuità nella discontinuità – con l'operaismo, il post-operaismo e il pensiero negativo. Procedo ora con un'analisi del dispositivo della crisi.

6. In greco, *krisis* significa: "forza distintiva, separazione, scissione"; ma anche: "decisione, risoluzione, giudizio, elezione, scelta". È da tale plesso semantico che deduco la configurazione più "pura" del dispositivo della crisi: la "scelta" di un aspetto rispetto all'altro che la "separazione" della *krisis* "distingue" – il tentativo di "risolvere" la crisi, di "decidere" sulla crisi – non rappresenta affatto l'uscita dalla crisi, ma ne resta all'interno in quanto suo elemento costitutivo. Tale "disposizione" dello spettro semantico della crisi si rende riconoscibile nei diversi ambiti e contesti dove se ne applica e agisce il dispositivo.

Es singular que uno de los ámbitos en los que hoy aparece más frecuentemente el concepto de crisis, la economía, lo haya asumido en su léxico recién en el siglo XIX. No es casual que esto haya ocurrido en la época en la que el saber económico puso las premisas de su actual hegemonía. Y tampoco puede ser solamente una sugestión que –a confirmación de su “matriz” que persiste en el tiempo– el uso en economía del término “crisis” recalque el significado que, en su aparición en el mundo griego, tenía en el ámbito médico: “enfermedad”, “desequilibrio”, “diagnóstico” y, al mismo tiempo, “pronóstico”. Es más, en 1754, en la voz *crise* de la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert redactada por Théophile De Bordeu, “crisis” es entendido exclusivamente como término “médico” que retoma –según la definición propuesta por Galeno en la línea de la enseñanza de la escuela de Hipócrates– el significado jurídico de *juicio*¹². En el ámbito médico, el “juicio” es expresado según el decurso de una enfermedad, que deviene “crítica” en el momento en el que llega al estadio de la lucha, del conflicto entre la vida y la muerte. Y aún, en Grecia el término “crisis” recorre también el léxico político, por ejemplo en algunos párrafos significativos de la *Política* de Aristóteles¹³. Como en el médico, también en el contexto aristotélico “crisis” indica una “determinación”, un “juicio”, una “decisión” vinculada y la finalidad del logro o la conservación del orden político entendido como equilibrio, armonía, medida: *justicia*. En breve, una vez que se ha verificado un desequilibrio en el cuerpo (orgánico y político), la *crisis* “determina” el curso a seguir para la estabilización de las funciones vitales y el restablecimiento del orden: diagnóstico y pronóstico, *discernimiento* y *juicio*. La *crisis* comporta, entonces, la individualización del “criterio” a seguir para sustraer el cuerpo individual y político de la muerte y para restablecer la “salud”. La distinción y la escisión son dos cosas que, en la situación crítica, determinan los dos recorridos posibles de la enfermedad: hacia la muerte o hacia la salvación. La decisión es, por lo tanto, obligada: la cura y el restablecimiento del estado de salud.

En el interior del dispositivo de la crisis, el *conflicto* es síntoma de la “enfermedad” que ha contagiado el orden; pero, al mismo tiempo, representa también el primer estadio de una posible cura, en cuanto comporta el discernimiento y la distinción, en el estado crítico, entre un decurso salvífico y uno mortal. El conflicto representa, entonces, la condición de posibilidad de la “decisión”, que –he aquí el pasaje fundamental– no puede estar orientado más que a la salud, a la conservación de la vida. La salida de la crisis, su resolución, no puede ser otra cosa que el restablecimiento del

12 Cfr. Théophile De Bordeu, “Crise”, in Denis Diderot e Jean Baptist Le Rond d’Alembert, a cura di, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966), 471.

13 Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano (Milano: Rizzoli, 2003), 79 [1253a, 35].

Singolare è che proprio uno degli ambiti in cui oggi compare più frequentemente il concetto di crisi, l'economia, lo abbia assunto nel suo lessico solo nel XIX secolo. Non è affatto un caso che ciò sia accaduto nell'epoca in cui il sapere economico ha posto le premesse della sua attuale egemonia. E nemmeno può essere soltanto una suggestione che –a riprova di una sua “matrice” che persiste nel tempo– l'utilizzo in economia del termine “crisi” ricalchi il significato che, al suo apparire nel mondo greco, aveva in ambito medico: “malattia”, “disequilibrio”, “diagnosi” e, al contempo, “prognosi”. Ancora nel 1754, nella voce *Crise* dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert redatta da Théophile De Bordeu, “crisi” è riportato esclusivamente come termine “medico”, che riprende –secondo la definizione proposta da Galeno sulla scorta dell'insegnamento della scuola di Ippocrate– il significato giuridico di *giudizio*¹². In ambito medico, il “giudizio” è espresso sul decorso di una malattia, che diviene “critica” nel momento in cui giunge alla stadio della lotta, del conflitto tra la vita e la morte. E tuttavia, in Grecia il termine “crisi” ricorre anche nel lessico politico, ad esempio in alcuni brani significativi della *Politica* di Aristotele¹³. Come in quello medico, anche nel contesto aristotelico “crisi” indica una “determinazione”, un “giudizio”, una “decisione” vincolata e finalizzata al conseguimento o alla conservazione dell'ordine politico inteso come equilibrio, armonia, misura: *giustizia*. Insomma, una volta verificato un disequilibrio nel corpo (organico e politico), la *krisis* “determina” il corso da seguire per la stabilizzazione delle funzioni vitali e il ristabilimento dell'ordine: diagnosi e prognosi, *discernimento e giudizio*. La *krisis* comporta quindi l'individuazione del “criterio” da seguire per sottrarre il corpo individuale e politico alla morte e per ristabilirne la “salute”. La distinzione e la scissione sono quelle che, nella situazione critica, determinano i due decorsi possibili della malattia: verso la morte o verso la salvezza. La decisione è pertanto obbligata: la guarigione e il ristabilimento dello stato di salute.

All'interno del dispositivo della crisi, il *conflitto* è sintomo della “malattia” che ha contagiato l'ordine; ma, al contempo, rappresenta anche il primo stadio di una possibile guarigione, in quanto comporta il discernimento e la distinzione, nello stato critico, tra un decorso salvifico e uno mortale. Il conflitto rappresenta quindi la condizione di possibilità della “decisione”, che –ecco il passaggio fondamentale– non può che essere orientata alla salute, alla conservazione della vita. La fuoriuscita dalla crisi, la sua risoluzione, non può che essere un ristabilimento dell'

12 Cfr. Théophile De Bordeu, “Crise”, in Denis Diderot e Jean Baptist Le Rond d'Alembert, a cura di, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966), 471.

13 Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano (Milano: Rizzoli, 2003), 79 [1253a, 35].

orden que precedía a la enfermedad: la salud y la vida. Es con este abanico semántico que el concepto de crisis accede a la modernidad, implicando un determinado concepto de conflicto. En la reconstrucción etimológica y genealógica trabajada en *Crisi*, Reinhart Koselleck escribe: “le possibilità dell’azione vengono costrette dal concetto di crisi in una situazione nella quale gli agenti possono scegliere solamente tra alternative in netta contraddizione tra di loro”¹⁴. El concepto de crisis no puede presentar una alternativa más neta: o vida o muerte. De hecho, no hay alternativa. Si el estado “normal” es el de la salud que la crisis y la enfermedad comprometen, decidir por la vida corresponde a decidir por el orden preexistente. Es este dispositivo de la crisis –y el concepto de conflicto que implica– lo que deviene activo en el discurso económico: en general, las crisis económicas manifiestan al máximo el desequilibrio y la distinción entre una condición sana y una enferma del sistema capitalista de mercado, e indican con toda evidencia su misma solución. El presupuesto es obviamente que la condición de salvaguardar y revigorizar corresponde a aquella que permite la supervivencia y la subsistencia del sistema y del orden.

En el *Manifiesto del Partido comunista*, Marx y Engels han desenmascarado el dispositivo de la crisis adoptado por el sistema capitalista-burgués:

Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de la otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas¹⁵.

Sin poder entrar ahora en lo específico, como Negri y otros post-obreristas han mostrado varias veces¹⁶, Marx y Engels han teorizado sobre lo cíclico de las crisis capitalistas y la función esencial que éstas desarrollan para la reestructuración del sistema mismo. Aún más, la teoría de las crisis de Marx y Engels comprende también otro aspecto, que asume el mismo dispositivo de la crisis ya activo en el capitalismo, pero que invierte en los términos: el mismo estado de salud del sistema capitalista está comprometido, la enfermedad ha devenido su “norma”. El capitalismo está

14 Reinhart Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* (Verona: ombre corte, 2012), 49. Trad.: “las posibilidades de la acción son forzadas por el concepto de crisis en una situación en la cual los agentes pueden elegir solamente entre alternativas en neta contradicción entre ellas”.

15 Karl Marx e Friedrich Engels, “Manifiesto del partido comunista”, in *Opere Complete* 6 (Roma: Editori Riuniti, 1972-1990), 492.

16 Cfr. por ejemplo Antonio Negri, “Marx sul ciclo e la crisi”, in Sergio Bologna et al., a cura di, *Operai e stato* (Milano: Feltrinelli, 1972), 191-233.

ordine che precedeva la malattia: la salute e la vita. È con tale spettro semantico che il concetto di crisi accede alla modernità, implicando già un determinato concetto di conflitto. Nella ricostruzione etimologica e genealogica approntata in *Crisi*, Reinhart Koselleck infatti scrive: «le possibilità dell'azione vengono costrette dal concetto di crisi in una situazione nella quale gli agenti possono scegliere solamente tra alternative in netta contraddizione tra di loro»¹⁴. Il concetto di crisi non può presentare un'alternativa più netta: o vita o morte. Di fatto non c'è alternativa. Se lo stato "normale" è quello della salute che la crisi e la malattia compromettono, decidere per la vita corrisponde a decidere per l'ordine preesistente. È tale dispositivo della crisi –e il concetto di conflitto che implica– che diventa attivo nel discorso economico: in generale, le crisi economiche manifestano al massimo grado il disequilibrio e la distinzione tra una condizione sana e una malata del sistema capitalistico di mercato, e indicano quindi con ogni evidenza la loro stessa soluzione. Il presupposto è ovviamente che la condizione da salvaguardare e rin vigorire corrisponde a quella che permette la sopravvivenza e la sussistenza del sistema e dell'ordine.

Nel *Manifesto del Partito comunista*, Marx ed Engels hanno smascherato il dispositivo della crisi adottato dal sistema capitalistico-borghese:

I rapporti borghesi sono diventati troppo angusti per contenere le ricchezze da essi prodotte. Con quale mezzo riesce la borghesia a superare le crisi? Per un verso, distruggendo forzatamente una grande quantità di forze produttive; per un altro verso, conquistando nuovi mercati e sfruttando più intensamente i mercati già esistenti. Con quale mezzo dunque? Preparando crisi più estese e più violente e riducendo i mezzi per prevenire le crisi.¹⁵

Senza poter entrare ora nello specifico, come Negri e altri post-operaisti hanno evidenziato più volte¹⁶, Marx ed Engels hanno teorizzato la ciclicità delle crisi capitalistiche e la funzione essenziale che esse svolgono per la ristrutturazione del sistema stesso. Tuttavia, la teoria delle crisi di Marx ed Engels comprende anche un altro aspetto, che assume il medesimo dispositivo della crisi già attivo nel capitalismo, ma ne rovescia i termini: lo stato di salute del sistema capitalistico è ormai compromesso, la malattia è diventata la sua "norma". Il capitalismo è

14 Reinhart Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità* (Verona: ombre corte, 2012), 49.

15 Karl Marx e Friedrich Engels, "Manifesto del partito comunista", in *Opere Complete* 6 (Roma: Editori Riuniti, 1972-1990), 492.

16 Cfr. per esempio Antonio Negri, "Marx sul ciclo e la crisi", in Sergio Bologna et al., a cura di, *Operai e stato* (Milano: Feltrinelli, 1972), 191-233.

enfermo y su decurso conduce inexorablemente a la extinción; la cura de la enfermedad, por el contrario, no sigue más el recorrido del restablecimiento y el retorno al equilibrio, sino que conduce a un nuevo orden, a un nuevo y distinto estado de salud. Este párrafo de los *Grundrisse* –texto de referencia para la interpretación marxiana del post-obrerismo¹⁷– parece casi un pronóstico médico:

En las contradicciones, crisis y convulsiones agudas se manifiesta la creciente inadecuación del desarrollo productivo de la sociedad respecto a las relaciones de producción que ha tenido hasta ahora. La destrucción violenta de capital, no a causa de circunstancias ajenas a ello, sino como condición de su auto-conservación, es la forma más evidente en la que se pone en evidencia que ha cumplido su tiempo y que debe dar lugar a un nivel superior de producción social¹⁸.

En suma, lo que acomuna el concepto de crisis marxiano y el adoptado por el capitalismo, es la misma *ausencia de alternativa*: distinta es su aplicación, pero el dispositivo es el mismo.

Regreso a la cuestión de la relación entre crisis y conflicto. Es el concepto de conflicto lo que resulta plasmado por su uso en el interior del dispositivo de la crisis, no viceversa. En efecto, el conflicto está *gobernado* por la crisis en cuanto tiene como finalidad una “decisión” que está desde siempre pre-ordenada. La decisión es siempre *en respuesta* a la crisis, es decir, no prescinde del funcionamiento del dispositivo en el que está inscrita: la alternativa puesta en crisis es ficticia –la elección se explica en el momento en que se llega al discernimiento que no es elección. Aún así, un pasaje histórico-conceptual fundamental se ha consumado, desde que el concepto de crisis ha formado parte del discurso económico y su dispositivo ha sido asumido en el interior del sistema capitalista: las crisis como oportunidades cíclicas de restauración del sistema han eliminado también la apariencia de la alternativa que la decisión estaba llamada a resolver definitivamente. Cada decisión, de hecho, comporta una nueva distinción y alternativa y, entonces, una nueva crisis –y así al infinito. La solución de la crisis es, por lo tanto, indistinguible de la producción de la crisis misma. En tal modo, es el conflicto mismo que no desarrolla más ninguna función en el interior del dispositivo de la crisis, en modo tal de resultar plenamente neutralizado. No hay más necesidad de poner una alternativa para justificar el hecho de que no hay alternativa. Se ha cumplido de este modo la revolución neoliberal

17 Cfr. Antonio Negri, *Marx oltre Marx* (Roma: manifestolibri, 1979).

18 Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30, 137.

malato e il suo decorso conduce inesorabilmente all'estinzione; la guarigione dalla malattia, invece, non segue più il decorso del ristabilimento e del ritorno all'equilibrio, bensì conduce a un nuovo ordine, a un nuovo e diverso stato di salute. Questo brano dei *Grundrisse* –testo di riferimento per l'interpretazione marxiana del post-operaismo¹⁷– sembra quasi una prognosi medica:

Nelle contraddizioni, crisi e convulsioni acute si manifesta la crescente inadeguatezza dello sviluppo produttivo della società rispetto ai rapporti di produzione che ha avuto finora. La distruzione violenta di capitale, non in seguito a circostanze esterne a esso, ma come condizione della sua autoconservazione, è la forma più evidente in cui gli si rende noto che ha fatto il proprio tempo e che deve far posto a un livello superiore di produzione sociale.¹⁸

Insomma, ciò che accomuna il concetto di crisi marxiano e quello adoperato dal capitalismo è la medesima *assenza di alternativa*: diversa è la sua applicazione, ma il dispositivo è lo stesso.

Ritorno alla questione del rapporto tra crisi e conflitto. È il concetto di conflitto che risulta plasmato dal suo utilizzo all'interno del dispositivo della crisi, non viceversa. Il conflitto, infatti, è *governato* dalla crisi, in quanto è finalizzato a una "decisione" che è già sempre preordinata. La decisione è sempre *in risposta* alla crisi, cioè non prescinde dal funzionamento del dispositivo in cui è inscritta: l'alternativa posta dalla crisi è fittizia –la scelta si esplica nel momento in cui si arriva al discernimento che non c'è scelta. Eppure, un passaggio storico-concettuale fondamentale si è consumato, da quando il concetto di crisi è entrato a far parte del discorso economico e il suo dispositivo è stato assunto all'interno del sistema capitalistico: le crisi come opportunità ciclica di ristrutturazione del sistema hanno eliminato anche la parvenza dell'alternativa che la decisione era chiamata a risolvere definitivamente. Ogni decisione, infatti, comporta una nuova distinzione e alternativa, e quindi una nuova crisi –e così all'infinito. La soluzione della crisi è pertanto indistinguibile dalla produzione stessa di crisi. In tal modo, è il conflitto stesso che non svolge più alcuna funzione all'interno del dispositivo della crisi, tanto da risultare pienamente neutralizzato. Non c'è più bisogno di porre un'alternativa per giustificare il fatto che non c'è alternativa. Si è così compiuta la rivoluzione neoliberista

17 Cfr. Antonio Negri, *Marx oltre Marx* (Roma: manifestolibri, 1979).

18 Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30, 137.

anunciada en los años ochenta por Margaret Thatcher con el slogan: *there is no alternative*¹⁹.

7. Si la crisis actual se configura en un plano biopolítico es, entonces, en este plano que deben ser pensados los procesos de subjetivación y los conflictos que provocan en la sociedad: la precariedad es hija de *esta* crisis que, a cambio de la supervivencia, parece condenarla –sin alternativa– a su condición. En efecto, es la “vida” del precarizado y la precariedad lo que “mantiene juntos” los fragmentos desordenados de su existencia laboral que, por lo general, oponen e imponen la extorsión de las decisiones obligadas, como si esas fuesen la vida y la muerte. Pero cada decisión no hace más que producir nuevas contraposiciones sin solución –ésta es la vida de la precariedad capturada dentro del dispositivo biopolítico de la crisis.

¿Es, entonces, concebible un conflicto inmanente a la vida, no activable exclusivamente por este dispositivo de la crisis? Se trataría de un conflicto que, aún no siendo reducible a la neutralización de lo Político moderno o a la superación de la síntesis dialéctica, tampoco es asimilable a aquellas formas binarias que han caracterizado a muchas filosofías y políticas del novecientos (no solo en Italia: piénsese en el criterio amigo-enemigo de Carl Schmitt –no casualmente es una referencia fundamental de Tronti y de tantos otros filósofos italianos de la política– o a la relación poder-contrapoder y sujeción-subjetivación en Michel Foucault). Tales formulas binarias y dualísticas, de hecho, terminan por hacer depender la vida de una parte de la muerte o de la sumisión de la otra –y no solo entre los precarizados o entre éstos y otras formas de trabajo asalariado, sino también en el interior de la misma existencia del singular precarizado que debe sacrificar partes de su vida para salvaguardar otras (trabajo, tiempo libre, afecto). Le sigue que, volviéndose cada vez más difícil encontrar el enemigo al que contraponerse como clase como, *mutatis mutandis* ha sostenido Paolo Virno a propósito de la multitud, la conflictualidad del precarizado termina por descargarse –en la forma del sentimiento de culpa y del sentirse en deuda²⁰– *contra* sí mismos y –en la forma de la competencia– *contra* quien comparte la misma condición *contra* quien comparte la misma condición²¹.

19 Tal ha sido el éxito de este slogan que se lo ha difundido con el acrónimo TINA.

20 Cfr. Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* (Macerata: Quodlibet, 2011); Maurizio Lazzarato, *La fabbrica de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Editions Amsterdam, 2011).

21 Esta oscilación y ambigüedad del precarizado entre conservación e innovación, entre cooperación y competencia, se encuentra también en el análisis de Paolo Virno que realiza en “Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato”, *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.

annunciata negli anni Ottanta da Margaret Thatcher con lo slogan: *there is no alternative*¹⁹.

7. Se l'attuale crisi si configura su un piano biopolitico, è allora su questo piano che vanno pensati i processi di soggettivazione e il conflitto che essi agiscono nella società: la precarietà è figlia di *questa* crisi, che, in cambio della sopravvivenza, sembra condannarla –senza alternativa– alla sua condizione. È infatti la “vita” del precario e della precaria che “tiene insieme” i frammenti scomposti della loro esistenza lavorativa, che spesso si contrappongono e impongono il ricatto di decisioni obbligate, come se esse fossero tra la vita e la morte. Ma ogni decisione non fa che produrre nuove contrapposizioni senza soluzione –questa è la vita della precarietà catturata dentro il dispositivo biopolitico della crisi.

È invece concepibile un conflitto immanente alla vita, non attivabile esclusivamente da questo dispositivo della crisi? Si tratterebbe di un conflitto che, pur non essendo riducibile alla neutralizzazione del Politico moderno o al superamento della sintesi dialettica, nemmeno però è assimilabile a quelle formule binarie che hanno caratterizzato molta filosofia e politica del Novecento (non solo in Italia: si pensi al criterio amico-nemico di Carl Schmitt –non a caso un riferimento fondamentale di Tronti e di tanti altri filosofi della politica italiani– o al rapporto potere-contropotere e assoggettamento-soggettivazione in Michel Foucault). Tali formule binarie e dualistiche, infatti, finiscono per far dipendere la vita di una parte dalla morte o dalla sottomissione dell'altra –e non solo tra i precari o tra questi e le altre forme di lavoro salariato, ma anche all'interno della medesima esistenza del singolo precario, che deve sacrificare parti della sua vita per salvaguardarne altre (lavoro, tempo libero, affetti). Ne consegue che, diventando sempre più difficile individuare quel nemico a cui contrapporsi in quanto classe, come *mutatis mutandis* ha sostenuto Paolo Virno a proposito della moltitudine, la conflittualità del precariato finisce per scaricarsi –nella forma del senso di colpa e del sentirsi in debito²⁰– contro se stesso e –nella forma della concorrenza– contro chi condivide la sua medesima condizione²¹.

19 Tale è stato il successo di questo slogan da essersi diffuso con l'acronimo TINA.

20 Cfr. Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* (Macerata: Quodlibet, 2011); Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Editions Amsterdam, 2011).

21 Questa oscillazione e ambiguità del precariato tra conservazione e innovazione e tra cooperazione e concorrenza si ritrova nell'analisi della moltitudine che Paolo Virno conduce in “Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato”, *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.

El precarizado no es definible exhaustivamente en cuanto clase económica-social; la precariedad es más bien una *forma de vida*²². El arte de gobierno de la crisis biopolítica no presenta las alternativas –como sucedía en el pasado– que nutrían el conflicto de clase. Hoy, por el contrario, la crisis biopolítica no ofrece alternativas y, por lo tanto, pliega la concepción del conflicto a la función del gobierno. Sería necesario, entonces, concebir el conflicto no como un dispositivo de la *división* y la *discriminación selectiva* que para dejar vivir debe hacer morir. ¿Cómo pensar, entonces, un conflicto que da forma a la vida sin sujetarla; que, es más, en lugar de contraponer una parte a la otra, revela y potencia –he aquí otro trazo particular de la *Italian Theory*– su *ser en común*?²³ ¿Cómo delinear, en suma, una concepción del conflicto a la altura de una biopolítica afirmativa?²⁴

Se podría concebir el *con-flicto* sobre la línea del significado del término *fligo*. El verbo latino *fligere* deriva del griego y significa “comprimir, apretar, aplastar, presionar” ¿Que dicho “ser apretado, presionado, aplastado, comprimido” indique no solo la presión que ejerce el sistema económico en la vida del precarizado, sino más bien el plano de inmanencia de la vida misma? ¿Que sea, entonces, en el plano de la inmanencia conflictual que la precariedad accede a la política sin pasar por la maldición del poder o por las lógicas identitarias de pertenencia? ¿Que sea en este plano de inmanencia que es posible un conflicto constituyente, no más *entre las partes*, sino *de las partes* –un conflicto no más *entre las* formas de vida, sino *de las formas* de vida? ¿Que sean, por lo tanto, el enfrentamiento y la lucha –en una palabra: el conflicto– que, en lugar de separar, mantienen unidas y estrechas la vida y sus formas –*zoé y bíos*– en un mismo plano? ¿Que consista en esto una política de la vida, una política de la precariedad? En este punto, tal vez, no sería siquiera la precariedad la que define la forma de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. *Il concetto di sinistra*. Milano: Bompiani. 1982.

22 En lo que refiere a la oscilación de la precariedad en términos de clase, no acuerdo con el importante análisis de Guy Standing in *The Precariat: The New Dangerous Class* (London-New York: Bloomsbury, 2011). Para un análisis de la precariedad en el contexto biopolítico, cfr. los ensayos contenidos en Federico Chicchi e Emanuele Leonardi, a cura di, *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista* (Verona: ombre corte, 2011).

23 Me refiero en particular al trabajo de Esposito. Cfr. Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 1998); *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002). Pero en lo que refiere a lo “común”, si bien declinado en forma diferente, es un paradigma fundamental también en Agamben y Negri.

24 Cfr. la perspectiva delineada por Roberto Esposito en *Bíos. Biopolítica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004).

Il precariato non è definibile esaustivamente in quanto classe economico-sociale; la precarietà è piuttosto una *forma di vita*²². L'arte di governo della crisi biopolitica non presenta quelle alternative –come accadeva in passato– che nutrivano il conflitto di classe. Oggi, invece, la crisi biopolitica non pone alternative e, pertanto, piega tale concezione del conflitto a funzione di governo. Bisognerebbe allora concepire il conflitto non come un dispositivo di *divisione e discriminazione selettiva*, che per lasciar vivere deve far morire. Come pensare, dunque, un conflitto che dà forma alla vita senza assoggettarla, che anzi, invece di contrapporre una parte all'altra, ne rivela e ne potenzia –eccoci a un altro tratto peculiare dell'*Italian Theory*– il loro *essere in comune*?²³ Come delineare, insomma, una concezione del conflitto all'altezza di una biopolitica affermativa?²⁴.

Si potrebbe concepire il *con-flitto* sulla scorta del significato del termine *fligo*. Il verbo latino *fligere* deriva dal greco e significa: “comprimere, stringere, schiacciare, premere”. Che tale “esser stretto, pressato, schiacciato, compresso” stia a indicare non soltanto la pressione che esercita il sistema economico sulla vita del precario quanto piuttosto il piano d'immanenza della vita stessa? Che sia allora proprio su un piano d'immanenza conflittuale che la precarietà accede alla politica senza passare per la maledizione del potere o per le logiche identitarie d'appartenenza? Che sia su questo piano d'immanenza che è possibile un conflitto costituente, non più *tra* le parti, bensì *delle* parti –un conflitto non più *tra* le forme di vita, bensì *delle* forme di vita? Che siano pertanto lo scontro e la lotta– in una parola: il conflitto – che, invece di separare, tengono unite e strette la vita e le sue forme– *zoé* e *bíos* –in un medesimo piano? Che consista in questo una politica della vita, una politica della precarietà? A questo punto, forse, non sarebbe nemmeno più la precarietà a definirne la forma di vita.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *Il concetto di sinistra*. Milano: Bompiani. 1982.

22 È sulla definizione della precarietà in termini di classe che non concordo con l'analisi pur importante di Guy Standing in *The Precariat: The New Dangerous Class* (London-New York: Bloomsbury, 2011). Per un'analisi della precarietà nel contesto biopolitico, cfr. i saggi contenuti in Federico Chicchi e Emanuele Leonardi, a cura di, *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista* (Verona: ombre corte, 2011).

23 Mi riferisco in particolare al lavoro di Esposito. Cfr. almeno Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 1998); *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002). Ma quello del “comune”, seppur declinato diversamente, è un paradigma fondamentale anche in Agamben e Negri.

24 Cfr. la prospettiva delineata da Roberto Esposito in *Bíos. Biopolitica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004).

- AA.VV., "New Paths in Political Philosophy", *The New Centennial Review* 10,2 (2010).
- Aristotele. *Politica*, a cura di C.A. Viano. Milano: Rizzoli. 2003.
- Benso Silvia e Schroeder Brian, a cura di. *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*. New York: State University of New York. 2007.
- Bodei, Remo. *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Torino: Einaudi. 1998.
- Borradori, Giovanna, a cura di. *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press. 1988.
- Carrera, Alessandro, a cura di. "Italian Critical Theory", *Annali d'Italianistica* 29 (2011).
- Chicchi, Federico e Leonardi, Emanuele, a cura di. *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*. Verona: Ombre Corte. 2011.
- Chiesa, Lorenzo e Toscano, Alberto, a cura di. *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourne: Re.Press. 2009.
- De Bordeu, Théophile. "Crise", in Diderot, Denis e d'Alembert, Jean Baptist Le Rond, a cura di. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann. 1966.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi. 2004.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi. 1998.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi. 2002.
- Esposito, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Fukuyama, Francis. *La fine della Storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli. 1992.
- Galli, Carlo. *Perché ancora destra e sinistra*. Roma-Bari: Laterza. 2010.
- Galli, Carlo. *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*. Milano: Mondadori. 2013.
- Koselleck, Reinhart. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: ombre corte. 2012.
- Lazzarato, Maurizio. *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Editions Amsterdam. 2011.
- Marramao, Giacomo. *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. "Manifesto del partito comunista", in *Opere Complete* 6. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.
- Marx, Karl. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.

- AA.VV., "New Paths in Political Philosophy", *The New Centennial Review* 10,2 (2010).
- Aristotele. *Politica*, a cura di C.A. Viano. Milano: Rizzoli. 2003.
- Benso Silvia e Schroeder Brian, a cura di. *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*. New York: State University of New York. 2007.
- Bodei, Remo. *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Torino: Einaudi. 1998.
- Borradori, Giovanna, a cura di. *Recordings Metaphysics. The New Italian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press. 1988.
- Carrera, Alessandro, a cura di. "Italian Critical Theory", *Annali d'Italianistica* 29 (2011).
- Chicchi, Federico e Leonardi, Emanuele, a cura di. *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*. Verona: Ombre Corte. 2011.
- Chiesa, Lorenzo e Toscano, Alberto, a cura di. *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*. Melbourne: Re.Press. 2009.
- De Bordeu, Théophile. "Crise", in Diderot, Denis e d'Alembert, Jean Baptiste Le Rond, a cura di. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann. 1966.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi. 2004.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi. 1998.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi. 2002.
- Esposito, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi. 2010.
- Fukuyama, Francis. *La fine della Storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli. 1992.
- Galli, Carlo. *Perché ancora destra e sinistra*. Roma-Bari: Laterza. 2010.
- Galli, Carlo. *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*. Milano: Mondadori. 2013.
- Koselleck, Reinhart. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: ombre corte. 2012.
- Lazzarato, Maurizio. *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Editions Amsterdam. 2011.
- Marramao, Giacomo. *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. "Manifesto del partito comunista", in *Opere Complete* 6. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.
- Marx, Karl. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, in *Opere Complete* 30. Roma: Editori Riuniti. 1972-1990.

- Negri, Antonio. "Marx sul ciclo e la crisi", in Bologna, Sergio, Rawick Georg P., Gobbini, Mauro, Negri, Antonio, Ferrari Bravo, Luciano e Gambino, Ferruccio, a cura di. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello Stato capitalistico tra rivoluzione d'ottobre e New Deal*. Milano: Feltrinelli. 1972.
- Negri, Antonio. *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri. 1979.
- Standing Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London-New York: Bloomsbury. 2011.
- Stimilli, Elettra. *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet. 2011.
- Thomas, Peter. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden-Boston: Brill. 2009.
- Tronti, Mario. "Sinistra", *Laboratorio politico* 3 (1981), 132-147.
- Tronti, Mario. *Operai e capitale*. Roma: DeriveApprodi. 2006.
- Virno Paolo e Hardt Michael, a cura di. *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 1997.
- Virno, Paolo. "Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato", *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.

- Negri, Antonio. "Marx sul ciclo e la crisi", in Bologna, Sergio, Rawick Georg P., Gobbini, Mauro, Negri, Antonio, Ferrari Bravo, Luciano e Gambino, Ferruccio, a cura di. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello Stato capitalistico tra rivoluzione d'ottobre e New Deal*. Milano: Feltrinelli. 1972.
- Negri, Antonio. *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri. 1979.
- Standing Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London-New York: Bloomsbury. 2011.
- Stimilli, Elettra. *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet. 2011.
- Thomas, Peter. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden-Boston: Brill. 2009.
- Tronti, Mario. "Sinistra", *Laboratorio politico* 3 (1981), 132-147.
- Tronti, Mario. *Operai e capitale*. Roma: DeriveApprodi. 2006.
- Virno Paolo e Hardt Michael, a cura di. *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press. 1997.
- Virno, Paolo. "Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato", *Forme di vita* 4 (2005), 9-35.

LA POTENCIA DE AVERROES

PARA UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO DE LO COMÚN EN LA MODERNIDAD*

RODRIGO KARMY BOLTON**
UNIVERSIDAD DE CHILE
CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

RESUMEN

El presente ensayo desarrolla las siguientes tres tesis. En primer lugar, que la expulsión del averroísmo de la Universidad de París en el año 1277 constituye el acontecimiento que privará a la modernidad occidental de poder articular un pensamiento de lo común; en segundo lugar que, no obstante dicha expulsión, el averroísmo no cesará de retornar con diferentes nombres para situar a la potencia del pensamiento como el reducto en el que se juega la in-fancia del hombre; en tercer lugar, que el último de esos retornos se habría dado en base al disfraz de lo que la actual normalización académica denomina “filosofía contemporánea” y que comportaría a todo aquél pensamiento que, antes que concebir al hombre como aquél viviente que *habla*, suscribe la tesis de que el hombre *puede* hablar, deteniéndose en la irreductibilidad de su in-fancia. Así, el retorno del averroísmo interpela nuevamente la relación entre hombre y comunidad, entre la vida y la política.

PALABRAS CLAVE: Averroísmo, potencia del pensamiento, persona, in-fancia.

AVERROE'S POTENTIALITY. TO A GENEALOGY OF THE COMUNITARIAN THOUGHT IN MODERNITY

* Artículo recibido el 31 de agosto y aceptado incondicionalmente el 29 de septiembre.

El presente texto se inscribe al interior del proyecto FONDECYT “Angelología islámica. Elementos para una genealogía teológica de la gubernamentalidad en el islam”. Número 11110024.

** Rodrigo Karmy Bolton Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile, profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y CAIP. Sus líneas de investigación incluyen angelología y la gubernamentalidad en el islam y en el cristianismo, los *falasifa* árabe medieval y la filosofía contemporánea (Agamben, Foucault, Schmitt). Recientemente ha publicado *Políticas de la Interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (Santiago de Chile, Ed. Escaparate, 2011), Colaborador y miembro de la revista www.hojaderuta.org. E mail: rkarmy@gmail.com

This essay develops three thesis. First, that the expel of averroism from the University of Paris at 1277 constitutes the decisive event that will deprive from western modernity the possibility for a comuntarian thought; second, although this expel, averroism will come back with different names to stablish the potenciality of thought as the place were something like an *in-fantia* take place; third, the last of those returns has been by the name of what we call the “contemporary philosophy” that assumes the thesis that man is not the animal *who speak*, but the one *who can speak*. That’s why the return of averroism suppose a new interpellation of the relationship between man and community, life and politics.

KEY WORDS: Averroism, potenciality of thought, person, in-fantia.

1.- Una genealogía siempre es oscura. Una exploración de aquello que nos constituye, pero que nos es extraño. El trazo de una historia que sobrevive a su propia invisibilidad y que hoy se pregunta por una genealogía del pensamiento de lo común que, a la modernidad, le habría sido cercenado.

Si una genealogía abre el terreno de lo oscuro es porque la cuestión a la que apela –el problema del origen– no constituye el “centro” en el que tiene lugar esa *creatio ex-nihilo* de la que un cierto discurso teológico aún puede gozar, sino más bien a ese áspero campo en el que las luchas han podido disipar a todo origen pleno que pueda adoptar la forma de una identidad o coherencia perfecta. Ni identidad ni coherencia preconstituidas, la genealogía rastrea los restos que no se han dejado subsumir en el nuevo orden.

A “contrapelo” de la historia, la genealogía ingresa en sus fisuras, desmantela la gloria de su continuidad, hace trizas la pretensión de coherencia y denuncia al teólogo –vestido ahora de historiador– que aún pretende situar a Dios en el origen del mundo. A “contrapelo”, la genealogía traza una historia sin Dios, en la que los restos que habían sido condenados al olvido vuelven súbitamente para interpelar a nuestro presente.

Y si los restos vuelven, entonces la concepción del tiempo se transfigura. La genealogía no trabaja con un tiempo cronológico, sino más bien con un tiempo contraído sobre sí mismo, en el que, según Walter Benjamin, el pasado y el presente se articulan en un solo instante de inteligibilidad¹. Así, el tiempo histórico no se enmarca en una solución de continuidad, sino que se deja abrir en los desgarros de sus propias ruinas, en los lugares propiamente heterotópicos, donde la sombra del mundo queda a contrapelo del avance de la luz².

A su vez, si la oscuridad es la auténtica materia de una genealogía, lo es porque su exigencia consiste en indicar el punto de fuga de aquello que hoy, en este *Dossier*, se plantea bajo el nombre de “pensamiento italiano”. Donde el nombre “pensamiento italiano” dispersa sus límites, exhibe sus

1 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de Historia* (Santiago de Chile: Lom, 1996).

2 Michel Foucault, *Las heterotopías*. (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010).

luchas y se vuelve opaco, comienza el riesgo de toda genealogía. Porque un pensamiento así no encontraría jamás el origen en sí mismo, sino mas bien se difuminará siempre en lo otro de sí. Por eso, una genealogía del mentado “pensamiento italiano” tensa las fibras acomodaticias en las que se ha podido identificar una cierta coherencia, para abrir la fuerza de un origen cuyos ecos nos retrotraen a la lejana Córdoba de la época de *Al Andalus*, bajo el nombre árabe de *Ibn Rushd*.

Nombre extraño tanto para los árabes como para los europeos, Ibn Rushd, traducido al latín como Averroes, será el signo de un peligro que tendrá como núcleo una singular doctrina que afirmará resueltamente que la potencia racional será una y eterna para todos los hombres. El pensamiento –y, con ello, el poderoso intento de los *falasifa* por legitimar la filosofía frente a la ley divina³– constituirá un peligro en el islam donde los *mutakallimun* (teólogos asharíes) y los místicos (sufíes) no dejarán de acusar a la filosofía de ateísmo⁴; pero también será un peligro para el cristianismo, donde a pesar que los comentarios de Averroes sobre Aristóteles serán conocidos y permanentemente utilizados durante el desarrollo de la escolástica del siglo XIII, el obispo Tempier expulsará a los mentados “averroístas latinos” de la Universidad de París en el año de 1277.

Como un *paria* frente a los saberes instituidos, como un *resto* que no se acomoda nunca a la institucionalidad religiosa, dicha doctrina será conocida en el mundo latino bajo el escandaloso nombre de “averroísmo”. Una doctrina que consistirá en una singular lectura del *Tratado sobre el alma* de Aristóteles –interpretación que ya había tenido lugar desde hace más de dos siglos en la tradición de los *falasifa* árabe-islámicos (siglo IX al XIII)– y que tendrá como punto de partida la lectura del oscuro pasaje 430^a, 10-25 al que el averroísmo leerá desde la figura de la potencia del pensamiento que es común a todos los hombres⁵: la potencia del pensamiento no habitará en

3 Leo Strauss, “Como iniciar el estudio de la filosofía medieval”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 295-316. Véase también: Averroes, “Fasl Al Maqal, Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre revelación y la ciencia”, en *Teología de Averroes* (Madrid: Maestre, 1947), 149-200.

4 Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al Muqaddimah)* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1997).

5 Aristóteles escribe: “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia –también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así, pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y

los “individuos”, sino más bien en la “especie”⁶; pero, a pesar de estar separada de los hombres singulares, no tendrá un carácter trascendente⁷.

Frente a esta potencia del pensamiento, la teología –tanto la teología asharita en el islam como la teología tomista en el cristianismo– se escandalizará, más aún, cuando ésta constituya la clave de una *noesis* en la que el individuo singular será concebido no como aquél que *piensa* sino que *puede pensar* y que además, dada la separación del pensamiento único para todos los hombres respecto del individuo singular, ello implicará situar al alma individual como absolutamente corruptible⁸. Respecto de este último punto, no sólo la potencia del pensamiento gozará del lugar de la eternidad y de la incorruptibilidad, sino que, además, la tesis de la corruptibilidad del alma del individuo singular desactivará la pretensión gubernamental de toda teología; la cual, como se sabe, orienta su máquina a juzgar la vida de los individuos en relación a los premios y castigos que podrá recibir en un “más allá”⁹.

En este sentido, una genealogía para un pensamiento de lo común habría que buscarla más allá de cualquier reducto identitario de una “esencia” preconstituida e indagar en los infinitos laberintos de su infancia. Como una experiencia irreductible a los saberes institucionalizados, la infancia será el lugar donde se asomará la *potencia de Averroes*, esto es, el lugar a través del cual la imbricación ontológica entre hombre y pensamiento o, si se quiere, entre vida y política –que es precisamente el foco de este *Dossier*–, interpelará a las formas contemporáneas de gubernamentalidad exactamente como ayer el averroísmo lo hizo frente a la teología.

A esta luz, nuestro escrito plantea tres tesis fundamentales:

1.- Que la expulsión del averroísmo de la Universidad de París en el año 1277 constituye el acontecimiento que privará a la modernidad occidental de poder articular un pensamiento de lo común;

únicamente eso es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”. Aristóteles, 430, 10-25 en *Tratado sobre el alma* (Madrid: Gredos, 2003), 234.

6 Massimo Campanini escribe: “Y bien, es quizás posible explorar el trazo del **commitment** almohade de Averroes (**no** la identidad entre la filosofía averroísta y el almohadismo) también a través de su posición con la que confronta a Aristóteles, que me induce mas bien a hablar de una lectura “política” del filósofo griego de parte del pensador árabe.” En: Massimo Campanini, *Averroé* (Bologna: Il Mulino, 2007), 42. (traducción del autor de este artículo). Asimismo, debo a la profesora Olga Lizzini quien, en sus conferencias dictadas en Chile durante el mes de Agosto del año 2013 en el Centro de Estudios Árabes, puso el énfasis en que los *falasifa* habrían leído el *Tratado sobre el alma* de Aristóteles desde el registro de la “especie”. Véase Olga Lizzini, *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicena* (Bari: Edizioni Di Pagina, 2011).

7 Augusto Illuminati, *Averroé e l'intelecto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*. (Roma: Manifesto libri, 1996).

8 *Ibidem*.

9 Antonio Gagliardi, *Tommaso D'Aquino e Averroé. La visione di Dio* (Catanzaro: Rubbettino, 2002).

2.- Que, no obstante dicha expulsión, el averroísmo no cesará de retornar con diferentes nombres para situar a la potencia del pensamiento como el reducto en el que no dejará de jugarse la infancia del hombre;

3.- Que el último de esos retornos se habría dado en base al disfraz de lo que la actual normalización académica denomina “filosofía contemporánea” y que comportaría a todo aquél pensamiento que, antes que concebir al hombre como aquél viviente que *habla*, suscribe la tesis de que el hombre *puede* hablar, deteniéndose en la irreductibilidad de su infancia y descentrando así al sujeto respecto del pensamiento.

2.- La dimensión residual en la que sobrevivió el averroísmo habría hecho de éste un pensamiento sin inscripción institucional que, sin embargo, habría dejado como legado una verdadera teoría de la recepción o, lo que es igual, una doctrina de la potencia del pensamiento que, en la historia de la naciente Europa moderna, se traspasará clandestinamente desde los averroístas latinos (Siger de Brabante, Dante Alighieri) hasta Spinoza y Marx¹⁰. Un pensamiento exento de dicha inscripción reclama una genealogía porque la complejidad de su transmisión –una transmisión necesariamente camuflada, enmascarada, desplegada como una “formación de compromiso”– cambia enteramente el horizonte de nuestras preguntas y, en tanto disloca la soberanía del sujeto como centro del pensamiento en favor del carácter transindividual de la potencia del pensar, amenaza con dismantelar a la antropología de la persona inaugurada por la tradición cristiana en la que aún se asienta nuestro presente.

La oscuridad a la que apela toda genealogía pasa por entender que el averroísmo se articula como otra forma del ejercicio filosófico. En efecto, una doctrina que problematice la centralidad del sujeto no podrá plantearse al interior de una domesticada “historia de la filosofía”. Si esta historia establece coherencias y continuidades, el averroísmo será precisamente el lugar de sus fracturas. Por ello, en cuanto no cabe en la universalidad de una tal “historia”, el averroísmo tendrá que ser visto como un “hilo secreto” a la tradición¹¹, un punto de fuga en que se juega otra manera de legitimación filosófica que no está en la creación *ex nihilo* de un nuevo sistema de pensamiento por parte de “alguien” (entiéndase por parte de un sujeto, un autor), sino mas bien en la práctica del comentario en la cual, precisamente, el autor experimentará una singular descomposición.

10 “Un terreno sorprendentemente favorable para una relectura actual del monopsiquismo es aquél ofrecido por un eminente secuaz moderno del aristotelismo, Karl Marx”. *Illuminati, Averroé e l intelletto*, 94. (Traducción del autor de este artículo).

11 Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia” en Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville* (Valencia: Pre-textos, 2001), 95-136.

Sin embargo, comentar no es cualquier cosa. Porque si en nuestra cultura solo es “[...] genuinamente transmisible sólo el texto que ya no puede ser creado [...]”¹² es porque ésta sitúa a la figura del *auctor* como el punto de origen de todo texto, después del cual un *scriptor* tendrá la tarea de su transmisión. Una perfecta circularidad entre *auctor* y *scriptor* se resuelve en que el primero es elevado con la luz de un cierto origen y el segundo condenado a la oscuridad del comentador.

Más, ello presupone algo que el averroísmo pondrá en tela de juicio: si acaso, el pensamiento pertenece a un *auctor*. Porque si, como veremos, el pensamiento en potencia tiene un carácter único para todos los hombres, significa que éste no constituye una propiedad que un individuo singular (un *auctor*) puede reivindicar. Con ello, la misma *noesis* averroísta, se despoja de la figura del *auctor*, y le ofrece al comentador una dignidad enteramente filosófica. Y, precisamente, el comentario –que Ibn Rushd ejercita desde el modelo jurídico del *tafsir*– hace imposible la separación entre *auctor* y *scriptor* en la que nuestra tradición insiste, situando un ejercicio que, en vez de separar los dos momentos antedichos, los *junta* irremediablemente¹³.

La práctica del comentario comportará un ejercicio en el que la diferencia entre el *auctor* y el *scriptor* se desvanece suspendiendo el tiempo cronológico en una con-temporaneidad en la que el pasado y el presente se unifican¹⁴. A esta luz, la forma del comentario hace posible una “[...] originalidad interpretativa, negada en la misma innovación [...]”¹⁵ que, sin embargo, permitirá legitimar al discurso filosófico respecto de la misma tradición religiosa.

Pero, que esta “originalidad” carezca del sello de *auctor* implicará que no sólo la forma comentario será investida de la dignidad filosófica, sino que también la filosofía dejará de apelar a un *auctor*. Quebrar la circularidad que tiene lugar entre el *auctor* y *scriptor* a partir del “comentario” como su dispositivo privilegiado, significará *juntar* aquello que la tradición *separa*, así como abandonar la idea de un sujeto propietario del pensamiento y abrirse a la potencia del pensamiento común a todos los hombres. En este sentido, abordar al averroísmo como el lugar en el que aún se juega nuestro presente significará trazar una historia de lo que fue expulsado de la historia, pensar lo que fue excluido de toda filosofía y escuchar a un “comentario” silenciado por el peso de una tradición.

12 Giorgio Agamben, “Estudio Preliminar” en Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 8.

13 *Ibid.*, 12-13.

14 Walter Benjamin escribe: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”. Benjamin, *Sobre el concepto*, 51.

15 Illuminati, *Averroé e l intelletto*, 56.

I. LA POTENCIA

1.1.- “Pero, –escribe Averroes en La exposición de la República de Platón– como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial”¹⁶. En el libro II del *Tratado sobre el alma*, Aristóteles había explicado su teoría de los colores en base a la idea de que entre el sentido de la vista y el objeto de la visión existe un “término medio” denominado *diaphanós* que da origen a los colores: cuando la luz penetra en él, éste pasa al acto, y, entonces, se ven los colores. Pero cuando se retira la luz, entonces el *diaphanós* queda en potencia¹⁷. Sin embargo, la pregunta que habrá que despejar es ¿cómo podemos ver algo (la oscuridad) que, en rigor, no es?¹⁸ La clave aquí es que la potencia del *diaphanós* no quedará reducida a una simple nada, sino más bien a la existencia de la oscuridad: “ver” la oscuridad significa ver la potencia del *diaphanós*: “Y se asemeja esto –escribe Averroes refiriéndose a la potencia del pensamiento– lo diáfano, que recibe al mismo tiempo color y la luz; y la luz es lo que produce el color”¹⁹. Como una imagen que permite mostrar en qué consiste el carácter “potencial” del pensamiento, la noética averroísta lo asimilará al *diaphanós* indicado por Aristóteles en su teoría de los colores, según la cual, la luz indica el momento en que éste pasa al acto, y la oscuridad aquél en que permanece en potencia (que no es una inexistencia).

En este horizonte, el planteamiento averroísta ofrece un estatuto ontológico a la potencia del pensamiento definiéndolo como: “[...] algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo”²⁰. Si la potencia del pensamiento “no experimenta cambio” es porque su “existencia” no se define más que por una receptividad²¹. Sin embargo, esa capacidad de recibir formas funciona como un espejo que, por serlo, sobrevive a las múltiples formas que recibe. Deviene las formas que recibe pero, sin embargo, no se convierte en ellas. Así, la grandeza del averroísmo reside, en esencia, en configurarse como una verdadera teoría de la recepción que sitúa a la potencia del pensamiento como “[...] una pasividad que no implica ya transformación”²². Recepción sin transformación es la fórmula que muestra cómo es que la potencia del pensamiento *resta* una

16 Averroes, *La exposición de la República de Platón* (Madrid: Tecnos, 2011), 91.

17 Aristóteles, *Tratado sobre el alma* 418 b, 10.

18 Giorgio Agamben, “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 351-368.

19 Averroes, “Gran Comentario”, en Abu-l-Walid-Ibn Rushd, *Sobre el intelecto* (Madrid: Trotta, 2004), 158.

20 *Ibid.*, 115.

21 Emmanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007).

22 *Ibid.*, 176.

y otra vez de las múltiples formas que recibe²³. Restar de esas formas que, sin embargo, él mismo recibe, es la razón por la cual Averroes puede decir que ésta “no experimenta cambio” y, a su vez, negar la posibilidad de asimilarla a “un cuerpo” o a una “potencia en un cuerpo”: si la potencia del pensamiento no es más que un receptor absoluto significa que, por serlo, no puede constituir ya una “forma” preconstituida precisamente porque está destinada a recibir toda forma y no una forma individual como ocurre en el cuerpo o en la “potencia de un cuerpo”:

Debes saber –escribe Averroes– que esto se deduce necesariamente porque es una sustancia y que el que recibe las formas de las cosas materiales o las formas materiales no tiene en sí forma material, es decir, compuesta de forma y materia. [...] Es, pues, [el intelecto material] un ente distinto de la forma, de la materia y de su compuesto²⁴.

Así, en cuanto la potencia del pensamiento (el “intelecto material”) recibe “formas materiales”, ella misma no puede ser una “forma material” y, por lo tanto, no puede ser un cuerpo (el compuesto entre forma y materia, según la perspectiva aristotélica).

Siendo diferente de un cuerpo o de una potencia en un cuerpo, el “Comentador” define la potencia del pensamiento como una “potencia separada” exenta de toda “forma material” precisamente porque su ser receptor absoluto sobrevive a las formas que recibe, por lo cual: “[...] no es pasivo, pues lo pasivo, es decir, lo sujeto a cambio, es como las formas materiales [...]”²⁵. Los cuerpos son corruptibles y, por lo tanto, son “pasivos” como todo aquello impregnado de materia, sin embargo, la potencia del pensamiento “no experimenta cambio”, traducéndose en una “pasividad” que paradójicamente se define por la actividad de recibir. En esta perspectiva cobra sentido la comparación que propone Averroes entre la potencia del pensamiento y la mano: del mismo modo –plantea el cordobés– que la “[...] mano es instrumento de todos los instrumentos [...]”²⁶ en la medida en que puede usarlos todos, así también la potencia del pensar se presenta como “[...] el lugar de todas las formas [...]”²⁷. Así, la mano es al pensamiento en potencia, como los múltiples instrumentos son a las múltiples formas que la potencia del pensamiento recibe.

A la luz de su carácter “incorruptible”, la potencia del pensamiento –como la hacía la imagen ofrecida por Aristóteles de la tablilla de cera sin inscripción alguna– no es más que una entidad exenta de toda

23 *Ibidem*.

24 Averroes, *Gran Comentario*, 118.

25 *Ibid.*, 118-119.

26 Averroes, *Comentario medio*, 109.

27 *Ibidem*.

forma: “Aquello del alma que llamamos intelecto material no tiene otra naturaleza y esencia por la cual se constituya en cuanto que es material, sino la naturaleza de la posibilidad, al estar despojado de todas las formas materiales e inteligibles”²⁸. Despojada de toda forma (ya sea material o intelectual) la potencia del pensamiento podrá ser vista como un receptor de carácter “absoluto” precisamente porque su naturaleza no se define más que por la “posibilidad”. A la inversa, el carácter absoluto define el ser pura posibilidad de este singular receptor de todas las formas: “El intelecto material –sigue Averroes– se distingue de la materia prima en que es en potencia todas las intenciones de las formas universales materiales, mientras que la materia prima es en potencia todas las formas sensibles individuales [...]”²⁹. Si podemos imaginar un cuerpo en particular, una mesa por ejemplo, podríamos decir que constituye una “forma sensible individual” en la que la forma se ha impreso sobre la materia, sin embargo, la forma “mesa” en su dimensión inteligible recibe la potencia del pensamiento como una forma propiamente universal en la medida en que puede recibir una todas las “formas universales” de la “mesa” y no sólo esta mesa concreta³⁰.

1.2.- Pero si, según lo que hemos visto, la potencia del pensamiento es un pensamiento que prescinde de un hombre singular y, a su vez, el hombre singular se presenta como exento del pensamiento (un in-fante). Pero, que el hombre sea un in-fante no significa que esté completamente excluido del pensamiento, sino que más bien éste mantiene una relación potencial con él: en vez de la fórmula de que el hombre *piensa*, el averroísmo se inclinará por aquella que plantea que el hombre *puede* pensar. Por esta razón, el averroísmo dirigirá sus esfuerzos a buscar el modo en que el hombre singular piensa, precisamente porque éste es concebido como un in-fante. A esta luz, cobra sentido preguntarse, no tanto cómo es que se pasa del “no-pensamiento al pensamiento”, sino más bien ¿cómo es que el pensamiento en potencia que, según hemos visto, tiene una cierta forma de existencia, puede recibir una determinación al punto de poder ser atribuido a un hombre en singular?³¹ Si la potencia del pensamiento es “[...] una potencia carente de determinación”³², entonces, ¿cómo es que ésta puede llegar a determinarse?

“Digamos –escribe el Comentador– que es evidente que el hombre no entiende en acto sino por la conjunción con él del inteligible en acto”³³. Así, de lo que se trata será de explicar el proceso por el cual se

28 Averroes, *Gran Comentario*, 119.

29 *Ibid.*, 119-120.

30 Illuminati, *Averroé e'l intelletto*, 62.

31 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 237.

32 *Ibidem*.

33 Averroes, *Gran Comentario*, 133.

producirá la conjunción en la que un inteligible (una forma) llega al acto (su determinación). Para ello, será necesario “preparar a los inteligibles” en función de que éstos puedan unirse al hombre singular y hacer que efectivamente piense. En la perspectiva averroísta, dicha preparación tendrá lugar en la imaginación que será concebida como el verdadero motor del proceso cognoscitivo:

La preparación de los inteligibles que está en la facultad imaginativa es semejante a las preparaciones que están en las otras facultades del alma [...] Se diferencian en esto, que una es la preparación en el motor para que sea motor, es decir, la preparación está en las intenciones imaginativas [...] ³⁴.

Y, más adelante escribe:

Por esto hay que admitir, como ya se nos mostró a partir del razonamiento de Aristóteles, que hay en el alma dos partes del intelecto, una de las cuales es receptora, cuyo ser se expone aquí, y la otra es agente, que hace que las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan el intelecto material en acto después de haberlo movido en potencia [...] ³⁵.

Así, la “facultad imaginativa” será el “motor” en la medida que produce inteligibles que, a través del pensamiento en acto (o agente), se volverán inteligibles en un hombre singular. Sin imaginación sería imposible el pensar porque sólo la imaginación –que, como insistía Henry Corbin, jamás habría que confundir con lo “imaginario”– ocupa el lugar intermedio entre lo sensible y lo inteligible ³⁶. A esta luz, la imaginación podrá “preparar los inteligibles” lo cual hará posible conducir a lo corporal (la forma material individual) hacia lo intelectual (la forma material universal) y vice versa ³⁷. Así, el legado más radical del averroísmo será el haber planteado que la imagen –el “motor” propiamente noético– constituye el verdadero “[...] operador de individualización del intelecto [...]” ³⁸ que permitirá que la transparencia radical de la potencia del pensamiento devenga pensamiento de algo, sin por eso agotarse como tal potencia. Así, la relación cognoscitiva entre el pensamiento en potencia único y para todos los hombres encuentra su determinación en la corruptible alma del hombre singular.

³⁴ *Ibid.*, 134.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi* (Barcelona, Ed. Destinos, 1993).

³⁷ Emanuele Coccia, *La vida sensible* (Buenos Aires, Ed. Marea, 2011), 39.

³⁸ Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 274.

1.3.- Que la potencia del pensamiento funcione como un espejo significa que ésta queda intacta después de recibir las formas. Se confunde, se vuelve las formas que recibe, pero finalmente se sustrae y sobrevive a ellas. La potencia del pensamiento “no experimenta cambio” precisamente porque no remite al lugar de una comunicación sino más bien al de una comunicabilidad, esto es, el de una potencia o “competencia lingüística” propiamente tal³⁹. Así, desde el averroísmo, el hombre no es *constitutivamente*, sino *potencialmente*, pensante.

Porque, si al hombre singular no le está dado el pensamiento, sino que, a través de un proceso de despersonalización en el que funciona a través de la imaginación, el hombre singular debe salir de sí mismo para pensar y llevar a cabo la conjunción, significa que pensar es algo radicalmente inhumano. El pensamiento es algo que no le pertenece al hombre *constitutivamente*, sino que le viene de afuera *potencialmente*. Así, el nombre de Ibn Rushd “[...] cancela todo antropomorfismo [...]”⁴⁰ puesto que la potencia del pensamiento es una “potencia separada” que, en base a un paradigma enteramente cosmológico, el cordobés concebirá en base a una semejanza con las almas de los cuerpos celestes⁴¹.

A esta luz, la tesis última del averroísmo afirma la existencia de una incoincidencia constitutiva entre hombre y pensamiento que, en algún momento, le valdrá ser acusado por Tomás de Aquino como aquél que ha podido atentar contra “[...] los principios de la filosofía moral”⁴². Acaso Tomás tenga razón: el averroísmo atenta contra la filosofía moral, precisamente porque desde la incoincidencia constitutiva entre hombre y pensamiento será imposible plantear la concepción antropológica de la “persona”. Pero, más aún, si entre hombre y pensamiento habita la incommensurabilidad de un hiato, lo que llamamos vida “humana” tendrá que quedar entre paréntesis. Justamente, la desactivación de cualquier antropología desnuda la dimensión propiamente in-humana de la vida humana: la in-fancia.

El in-fante es precisamente aquél que está fuera de todo pensamiento y, a su vez, es quien mantiene una relación con él. En este sentido, tal como ha indicado Coccia, quizás el averroísmo sea: “[...] la reflexión más profunda que la filosofía haya realizado jamás sobre la naturaleza infantil de la humanidad”⁴³. Si el costo de dicha reflexión fue la expulsión de la Universidad en 1277, su sobrevivencia se perpetuó en el campo de la

39 Illuminati, *Averroé e l' intelletto*.

40 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 69.

41 Illuminati escribe: “[...] el intelecto hylico in-existente en el alma humana, así la inteligencia separada, concebida en modo estrictamente físico, es la fuerza con un cuerpo, también el intelecto activo respecto al cielo de la Luna [...]” En: Illuminati, *Averroé e l' intelletto*, 69.

42 Tomás de Aquino, *Sobre la Unidad del intelecto. Contra averroístas*. (Navarra: Pamplona, 2005), 108.

43 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 134.

poesía medieval. Debemos, pues, a Antonio Gagliardi la tesis según la cual la expulsión del averroísmo de la Universidad (París y Bolonia) habría tenido como efecto inmediato el sublimar a la filosofía a través del léxico de la poesía⁴⁴. A esta luz, la “poesía de la cortesía” devendría “poesía de la inteligencia” allí donde el canto poético a la mujer será la traducción de lo que la especulación filosófica había desarrollado respecto del pensamiento⁴⁵.

1.4.- Si el hombre singular es constitutivamente un infante es porque la potencia del pensamiento no es más que una potencia común “a todos los hombres” que sólo algunos pueden actualizar (para Averroes, el hombre por excelencia capaz de actualizar dicha potencia será el filósofo)⁴⁶. Así, el carácter inmortal y unívoco del pensamiento será propio de la “especie”, a diferencia de Tomás, quien no dejará de insistir en que la inmortalidad del pensamiento se da en el “individuo” considerado como “persona” que, por serlo, es capaz de pensar desde el momento de nacer⁴⁷. Es como si el averroísmo, al traer a la luz la infancia del hombre, no sólo insistiera en lo difícil que es pensar, sino que más bien destacara el lugar del olvido, el error y la locura, antes que el recuerdo, la certeza y la coherencia especulativa. El hombre no nace naturalmente como un “animal racional” sino como un infante que *puede* pensar, mas que no piensa natural ni necesariamente⁴⁸.

Como indicamos mas arriba, la desconexión entre hombre y pensamiento supone que, desde el punto de vista averroísta, el alma individual es corruptible y, por eso, no es posible juzgarla en el más allá respecto de sus actos. Por esta razón, Averroes comenta: “[...] cuando respecto de un individuo se corrompe alguno de los primeros inteligibles por la corrupción del sujeto mediante el cual está unido a nosotros y es

44 Antonio Gagliardi, *La donna mia. Filosofia araba e poesia medievale*. (Catanzaro: Rubbetino, 2007). Una vía similar ya había indicado Giorgio Agamben en su monumental trabajo de 1977 *Estancias*. Véase: Giorgio Agamben *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. (Valencia, Ed. Pre-textos, 2003).

45 Gagliardi, *La donna mia*, 10-11.

46 Illuminati escribe: “La potencia [...] debe llegar al acto estadísticamente en al menos uno individuo de la especie [...]”. Este individuo será, para Averroes, el filósofo que será capaz de actualizar una potencia. Sin embargo, como veremos, la recepción averroísta en Dante o Siger de Brabante radicalizará dicha tesis extendiendo esa actualización posible no sólo al filósofo sino a toda la “especie”. En: Illuminati, *Averroes e l' intelletto*, 74.

47 Que la “persona” implique la presencia interior de un pensamiento desde el momento de nacer expresa el carácter teológico y jurídico de dicho término, en la medida que desde el Concilio de Nicea celebrado en el 325 Cristo será concebido como “persona” que, por serlo, posee una doble naturaleza, espiritual y material unida sin confusión, sin mezcla en una sola unidad hipostática de carácter originario. Así, el cristianismo desplegaría una cristología encarnada que dará como resultado la articulación de una antropología de la persona. Véase: Rodrigo Karmy Bolton, *Políticas de la Ex-carnación. Una genealogía teológica de la biopolítica*, en Prensa (Buenos Aires: Universidad Pedagógica, 2013).

48 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 97.

verdadero, ese inteligible necesariamente es incorruptible en sentido absoluto, pero corruptible respecto a cada uno de los individuos”⁴⁹.

Así, el averroísmo interroga la relación entre gnoseología (la ciencia del conocimiento) y la antropología (la ciencia del hombre) en la medida en que no coinciden y, más bien, el averroísmo insistirá en lo irreducible de su separación. Porque considerar los inteligibles (las formas que recibe el pensamiento en potencia) en “sentido absoluto” y no “respecto de un individuo” significa subrayar su carácter eterno, en cuanto el pensamiento pertenece a la esfera de la “especie” y no de los hombres singulares. Por eso, Averroes nos ha señalado: “[...] el intelecto material es único para todos los hombres y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna [...] es necesario concluir que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana [...]”⁵⁰.

Como tal, la potencia del pensamiento (el intelecto material) no puede sino ser eterno pues “no experimenta cambio”. Sólo cambia y es corruptible aquel pensamiento que, producto de la conjunción, se ha podido apoyar en un hombre singular. Pero el pensamiento en general (aquel en potencia y en acto) es eterno porque constituye una verdadera sustancia común a la “especie” en que la imaginación constituirá el “motor” a partir del cual dicha conjunción podrá tener lugar.

Ahora bien, si hubiera un problema que la noética averroísta ha propuesto como su pilar fundamental este es el de concebir una ontología de la potencia a partir de la cual puede volver a pensarse la relación entre comunidad y hombre, entre la unicidad y la multiplicidad. Así, si es cierto que el averroísmo se ha planteado como aquella doctrina que ha indagado en torno a la infancia del hombre como ninguna otra, es precisamente porque nos ha ofrecido una *noesis* de carácter eminentemente “común” en la que se condensan varios aspectos ya presentes en Al Farabi, pero que pondrá en tela de juicio la idea –cara a la especulación tomista– de que el pensamiento tiene la forma de una conciencia individual⁵¹.

Como ha visto Coccia, el averroísmo se articuló como una tradición que, precisamente por la singularidad de su noética, ponía en tela de juicio el lugar del *auctor* haciendo imposible algo así como un “yo trascendental” que preceda al sujeto que habla. Así, asistimos a la puesta en juego de un no-sujeto en el que el sujeto del enunciado queda exento de un sujeto de la enunciación⁵². Acaso, esto hace que la noética averroísta haga imposible la identificación entre sujeto y pensamiento. No habrá un “quién” del

49 Averroes, *Gran Comentario*, 136.

50 *Ibidem*.

51 Kamal Cumsille, *Al Farabi, pensador de los medios. Elementos para una arqueología del sujeto en la época de la gubernamentalidad*, Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía (Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2013).

52 Coccia, *Filosofía de la imaginación*.

pensamiento, pues, se podrá decir que: “[...] el ‘hablo’ funciona como a contrapelo del ‘pienso’”⁵³.

El averroísmo pone en juego a la in-fancia del hombre. Pues ésta no es más que un *archi-acontecimiento* que define a una “no persona” o un “no sujeto” que precede ontológicamente al hombre y que lo separa irremediabilmente del pensamiento⁵⁴. La fisura constitutiva entre hombre y pensamiento indica que el yo no está donde piensa, precisamente porque la impersonal consistencia del pensamiento no pertenece a la interioridad de un yo⁵⁵. Que no haya un sujeto “previo” al pensamiento indica la característica más decisiva de la potencia del pensamiento: que lo “común” no tiene la forma de un sujeto, sino que más bien, de un impersonal cuya unidad se actualiza a través de la imaginación, en la multiplicidad de los hombres singulares.

Así, en la perspectiva averroísta el pensamiento en potencia que es “único y para todos los hombres” es lo que nos une, pero que, a la vez, no nos pertenece. De modo más preciso: el “en-común” de la potencia del pensamiento sólo podrá ser tal sólo si se ofrece como una “potencia separada” del hombre en singular. Así, la impersonalidad define a la potencia del pensamiento que, en su carácter absoluto, será sombra de aquello que recibe, luz de aquello que ofrece.

II. LA REACCIÓN

2.1.- La penetración averroísta en el naciente Occidente produce sus efectos. Estos no serán anodinos cuando lo que el averroísmo interpelará será a una de sus instituciones más importantes: la Iglesia Católica. La mutación averroísta trastorna el panorama filosófico en el punto exacto en que éste reclama la posibilidad no sólo de un pensamiento separado, sino también de un pensamiento único y para todos los hombres que, por serlo, escombra una potencia que toma el carácter de lo “en-común” y que de ningún modo habría que confundirlo con una “esencia” de lo común⁵⁶.

La reacción no tarda en llegar a través de la figura de Tomás de Aquino. Pero esta reacción implicará una inédita mutación –al interior del cristianismo occidental– de la relación entre filosofía y teología. Si bien es cierto que el cristianismo nunca prescindió de la filosofía como parte de su *corpus* institucional (por la influencia de Filón de Alejandrina, pasando por Orígenes hasta los concilios) la inflexión que tiene lugar con la entrada

53 Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (Valencia: Pre-textos, 2004), 13.

54 Giorgio Agamben, *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003).

55 Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2002).

56 Illuminati, *Averroé e l'intelletto*.

de Tomás en la escena es que será la primera vez que la teología se haga cargo directamente de la filosofía peripatética desde ella misma⁵⁷. Así, la irrupción del “Comentador” en el seno de la Edad Media latina presionará a la teología católica a medirse directamente con la filosofía.

En efecto, ya en el primer libro de la *Suma teológica* Tomás pregunta si acaso la doctrina sagrada (la teología) puede o no ser calificada como “ciencia”. Frente a ello responde:

La doctrina sagrada es ciencia [...] se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios⁵⁸.

Si bien es cierto que, según recordaba Leo Strauss, Tomás defiende aquí a la teología frente al tribunal de la filosofía, no es menor el que esa defensa termine con la legitimación de la teología como un saber “superior” a la propia filosofía⁵⁹. Porque la legitimación racional de la teología a la luz de la filosofía implica la puesta en juego de una decisiva estrategia a través de la cual la filosofía –y no cualquier filosofía, sino precisamente la filosofía peripatética– comienza a funcionar como un verdadero dispositivo *ideológico* en favor de la Iglesia católica: el ejercicio tomista constituye una operación de apropiación de la filosofía de Aristóteles para, a partir de allí, conjurar la interpretación que había hecho la noética averroísta⁶⁰.

Así, la operación tomista ejerce un doble movimiento: por un lado se apropia de la filosofía aristotélica para legitimar a la teología como “ciencia superior” y, por otro, desprende a dicha filosofía de la lectura proveída por el “Comentador”⁶¹. Operación de inmunización de la Iglesia a través de la razón filosófica en contra del averroísmo y, a la vez, ejercicio de purificación de la propia razón filosófica en favor de la legitimación de la teología puesta en el sitio de la “ciencia superior”. Colocando a la filosofía en contra de la filosofía, Tomás garantizaba el triunfo de la teología. Se trata,

57 Véase Maurice Sachot, *La invención de Cristo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009) y también: Rowan Williams, *Arrio* (Salamanca: Sígueme, 2010).

58 Tomás de Aquino, *Suma Teológica Parte I*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 86-87.

59 Strauss, *Como estudiar*, 312.

60 Gagliardi, *Tommaso de Aquino e Averroé*, 213.

61 Gagliardi escribe: “Se trata de una operación que intenta separar un Aristóteles auténtico de aquél árabe y refundar una lectura adecuada sólo a una hermenéutica no desviada. La recuperación del Aristóteles griego también, si no puede comportar una refundación lingüística, ofrece una alternativa posible y una confrontación para superar la identidad entre Aristóteles y el Comentador”. *Ibid.*, 213.

pues, de construir con los materiales de la filosofía el insondable edificio de la teología. Se consuma la reacción estableciendo la diferencia entre un Aristóteles verdadero que legitima el lugar de la “ciencia superior”, y uno falso que sucumbe ante la *noesis* averroísta.

Ahora bien, si los teólogos musulmanes que se habían encontrado con los *falasifa* excluían a la filosofía para despotenciar sus efectos, los teólogos cristianos de la Edad Media latina funcionarán exactamente al revés⁶²: la operación tomista consistirá en buscar a la filosofía para encontrar en ella un discurso de legitimación racional y así producir como efecto la subsunción del discurso filosófico al interior del discurso teológico o, lo que es igual, la “domesticación” de Aristóteles al interior de la Iglesia Católica para inmunizarla respecto de la “perversa deformación” averroísta⁶³.

Con la subsunción de la filosofía por parte de la teología o, lo que es igual, la conversión de la razón en sierva de la fe, Tomás será el nombre de una estrategia del poder destinada a gobernar las almas en función de producir efectos de subjetivación de corte individualizante: se trata de transformar el problema de la conjunción de la potencia del pensamiento para con el hombre singular, que el averroísmo había resuelto desde la imaginación, por el dogma teológico de la unidad sustancial entre alma y cuerpo. Así, el hombre infantil del averroísmo será sustituido por el hombre personalizado del tomismo⁶⁴. Con ello, al posibilitar la institucionalización de la filosofía en una deriva “profesional”, garantizando así la vigilancia eclesiástica sobre el pensamiento, el pensamiento mismo –a través del concepto latino de *fides*– se constituirá en el medio a través del cual se ejerza la dominación.

La inmunización de la Iglesia respecto de la afrenta averroísta debía producir una subjetivación precisa articulada bajo el dispositivo “persona” porque tal concepto no es más que el dispositivo teológico y jurídico capaz de suturar la infancia descubierta por el averroísmo. Así, siguiendo a Coccia, podemos ver cómo es que la “persona” designará a la “unidad sintética *a priori*” entre vida y pensamiento que, como tal, podrá ser considerada bajo la forma de una sustancia individual⁶⁵. Por eso, frente a la infancia inaugurada por la noética averroísta, Tomás opta por colmar su vacío con la unidad sintética de la persona. Y, precisamente, éste será el problema que Tomás abordará explícitamente en uno de sus más polémicos libros dirigidos contra el averroísmo: *Sobre la unidad del intelecto. Contra averroístas*⁶⁶.

62 Strauss, *Como estudiar*.

63 Tomás de Aquino escribe: “También es claro que Averroes cita perversamente el pensamiento de Temistio y de Teofrasto sobre el intelecto posible y el agente. Por ello arriba dijimos de él con razón que es el perverso deformador de la filosofía peripatética.” En: Tomás de Aquino, *Sobre la Unidad*, 129.

64 Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 397.

65 *Ibid.*, 388.

66 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*.

2.2.- Dirigido esencialmente contra la radicalización del averroísmo puesta en juego por Siger de Brabante, en este texto Tomás de Aquino objeta dos puntos centrales de la doctrina atribuida al “Comentador”. En primer lugar, la tesis de que el pensamiento es sustancia separada del cuerpo; en segundo lugar, la que el pensamiento es uno para todos los hombres. Las dos objeciones se desarrollarán a partir de una delicada y, a la vez, enteramente poderosa estrategia argumental que, paradójicamente, funcionará subsumiendo al discurso filosófico para confirmar desde allí al discurso teológico. El argumento tomista echará mano a *El Tratado sobre el alma* de Aristóteles precisamente por constituir la raíz sobre la que se estaba desplegando la totalidad de la noética averroísta.

El núcleo de la objeción tomista se articula en si acaso el alma está o no separada del cuerpo. Tomás plantea su negativa a partir de una singular lectura que el teólogo hace desde Aristóteles en el mentado *Tratado sobre el alma*: “[...] la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”⁶⁷. En esta perspectiva, el argumento de Tomás es que el alma se separa del cuerpo sólo como un “modo de obrar”, pero no de manera “sustancial”. Así, el alma se presenta como la “entelequia” que, por serlo, da forma a un cuerpo, resultando así inseparable de él. Según Tomás –acaso siguiendo el dogma niceno de la Encarnación– el pensamiento sería *con* el cuerpo toda vez que le da forma y le permite funcionar, pero obra *sin* el cuerpo puesto que carece de un órgano específicamente destinado al pensamiento: “Es esencial al alma, por cierto, estar unida a un cuerpo. Pero esto se impide por accidente, no por parte suya, sino por parte del cuerpo que se corrompe [...]”⁶⁸. En su perspectiva, la separación del alma respecto del cuerpo se da por “accidente”, como un simple modo de obrar, pero no sería algo “sustancial”, dado que, citando a Aristóteles, el alma será la “entelequia” misma de un cuerpo a través de la cual será posible pensar en la persona como una “unidad sintética” *a priori* entre vida y pensamiento.

Sin embargo, ello no significa que una vez corrompido el cuerpo se corrompa el alma: “Así como el ser del alma ciertamente está en el cuerpo en cuanto forma del cuerpo y no es anterior a él, no obstante destruido el cuerpo aún permanece el alma en su [propio] ser”⁶⁹. Para Tomás, el alma sobrevive al cuerpo. Se desprende como su sustancia propiamente inmaterial porque sólo a ella le está reservada la eternidad. Así, la lectura tomista de la felicidad –que el averroísmo situaba en la tierra bajo el alero de la filosofía– queda remitida al “más allá” en el que el hombre podrá ser juzgado por sus pecados⁷⁰. Así, el argumento de Tomás es que si el alma es forma de un cuerpo y, a su vez, el pensamiento es la modalidad racional

67 Aristóteles, 412 b 5, 168-169.

68 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*, 92.

69 *Ibid.*, 119.

70 Gagliardi, *La visione di Dio*.

del alma, entonces, el pensamiento no se presentará como una “potencia separada”, como pretendía el averroísmo, sino más bien como una potencia que habita desde el principio, al interior de la unidad personal del hombre.

Respecto del origen del pensamiento, Tomás escribe: “[...] el alma intelectual procede sólo de Dios”⁷¹. Y que el pensamiento proceda de Dios significa que éste constituye el lugar desde el cual la estrategia tomista producirá su efecto de subjetivación al transformar a la infancia del hombre en la unidad sintética de la persona, en la medida que el pensamiento “interiorizado” en la forma persona convertirá al pensamiento en el lugar a través del cual se ejercerá la dominación eclesiástica. Con ello, pensar significará pensar correctamente, según los preceptos estipulados por la “doctrina superior”.

Por esta razón, la amenaza más inmediata que el averroísmo entraña para Tomás es de talante ético y político: “[...] si su posición fuera la correcta se destruirían los principios de la filosofía moral, ya que se ha quitado lo que depende de nosotros”⁷². La reacción tomista contra el averroísmo advierte sobre la “destrucción de los principios de la filosofía moral” – entendiéndose de la Ley proveída por el magisterio de la Iglesia– puesto que asumir un pensamiento que tenga la forma de una potencia común y separada implicaría abdicar de la propia voluntad personal que, según escribe Tomás en la *Suma Teológica*, se rige por el concepto del bien que ésta encuentra en la razón⁷³. Así, la razón tomista no será más que una facultad de mando que, al proponer un “concepto” del bien a la voluntad, no sólo produce un efecto subjetivante en el que al hombre se le sutura su infancia por la unidad sintética de la persona; sino que, además, dicha operación permitirá la implementación de la racionalidad pastoral en función de la conducción de las almas⁷⁴: “La exégesis del fragmento del *Contra averroístas* [escribe Emanuele Coccia] nos permite añadir que la ley no se caracteriza simplemente por un espacio y tiempo específicos: ésta presupone una forma de vida precisa, un tipo de hombre, una humanidad específica, o quizás la crea, la produce, la hace ser”⁷⁵.

Así, el *Contra averroístas* habría que verlo como un dispositivo de subjetivación pastoral a través del cual se produce una “forma de vida precisa” que muestra cómo es que el problema noético, que el averroísmo instalaba a la luz de la infancia y que la reacción tomista intentará individualizar en la forma persona, se presenta, pues, como un problema verdaderamente político.

71 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte I, 985.

72 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*, 107.

73 Tomás de Aquino *Suma Teológica*, Parte I, 749.

74 Coccia escribe: “La razón misma viene a ser concebida, pues, como la facultad del mando o de la prohibición [...] del imperar y del obedecer”. Coccia, *Filosofía de la imaginación*, 379.

75 *Ibid.*, 392.

Dicho problema se advierte nítidamente cuando otra vez Tomás insiste: “Si entonces el intelecto no es algo de este hombre –o sea, si el pensamiento fuera una “potencia separada” como indicaba la noética averroísta– de tal modo que sea verdaderamente uno con él, sino que se uniera a él sólo por el fantasma” –alusión directa al problema de la “conjunción” operada por la “imaginación” en Averroes– continúa Tomás:

[...] o como motor, la voluntad no estaría en este hombre particular sino en el intelecto separado. Y así este hombre particular no sería señor de sus actos y ninguno de sus actos sería loable o repudiable. Lo cual implica despedazar los principios de la filosofía moral. Ahora bien, [termina Tomás] como esto es absurdo y contrario a la vida humana (pues no sería necesario aconsejar ni promulgar leyes), se sigue que el intelecto se une a nosotros de tal manera que se forme algo uno a partir de él y de nosotros⁷⁶.

Como si hubiéramos llegado al centro de la aporía en que la que el léxico filosófico parece resistir a aquél de corte teológico, Tomás debe interpretar a Aristóteles para conjurar a Averroes y subjetivar al hombre en la forma persona que, a partir de la compenetración entre razón y voluntad, se configure como un sujeto causa de la acción y que impida “despedazar los principios de la filosofía moral”⁷⁷.

La exigencia tomista de que el pensamiento sea “verdaderamente uno con él” habría que leerla precisamente en este registro: la única manera de hacer pervivir la normativa eclesíástica será configurar una *noesis* que conjure enteramente la posibilidad de un pensamiento concebido como una “potencia separada”. Al contrario, se trata de que el pensamiento deba necesariamente ser “uno con él” al modo de un movimiento de interiorización de dicho pensamiento que surte como efecto la subjetivación del hombre en la forma persona. De ahí que Tomás descarte la existencia de un pensamiento “separado” del hombre porque, si así fuera, el hombre singular carecería de voluntad, es decir, el hombre dejaría de ser aquél sujeto individual “dueño” y “señor” de sus actos. Así, frente a la impersonalidad averroísta, se abre camino la personalidad tomista. Si la impersonalidad definía a una potencia común, la personalidad individualizará enteramente al sujeto en una unidad sintética.

Y si en el averroísmo el lugar más alto era la razón, puesto que, incluso para el mismo Averroes, ésta estaba prescrita por la ley divina, para Tomás ahora será la fe (*fides*); esto es, una relación de obediencia a una Ley. Pero la singularidad de dicha Ley consiste en estar exenta de todo fundamento racional, pues, en último análisis, apela a la revelación. Por eso, para Tomás

⁷⁶ *Ibid.*, 107-108.

⁷⁷ *Ibid.*, 379.

la “doctrina sagrada” de la teología será superior a la filosofía, precisamente porque se trata de instalar a la fe, en cuanto relación de obediencia, sobre la razón⁷⁸. Y para ello, será decisivo suturar el abismo infantil descubierto por el averroísmo, por la unidad sintética de la persona a través de la cual el pensamiento podrá configurarse como una verdadera “facultad de mando” que se rige por la “doctrina superior” de la teología y la fe como su dispositivo propiamente gubernamental.

Así, la objeción a la separación del alma y el cuerpo se trueca en la objeción tomista a la segunda tesis planteada por el averroísmo, según la cual la potencia del pensamiento es única para todos: “Habiendo considerado estos argumentos que sostienen que el intelecto no es alma, que a su vez es forma de nuestro cuerpo, ni parte del mismo, sino algo separado según la sustancia –esta sería la tesis averroísta–; queda considerar sobre esto lo que dicen: el intelecto posible es uno en todos”⁷⁹.

Sin pronunciarse acerca del lugar en que se ubicaría el pensamiento en acto, para Tomás resulta decisivo objetar la premisa averroísta de la potencia del pensamiento como un pensamiento que es “uno en todos” puesto que el carácter común de la potencia del pensamiento constituye, pues, el puntal que amenaza a la consistencia “personal” del nuevo hombre: “[...] sea lo que fuera el intelecto agente, se ve por muchas razones que es imposible decir que el intelecto posible es uno para todos los hombres”⁸⁰. Y Tomás sigue:

[...] si el intelecto fuera uno para todos, se seguiría necesariamente que habría uno que entendería y, consecuentemente, uno sólo que desearía, y uno sólo que utilizaría a favor de su voluntad el arbitrio de todas las facultades del alma y de las partes del cuerpo por las cuales los hombres se diferencian entre ellos. Y de estos últimos se seguiría que no habría ninguna diferencia entre los hombres en cuanto a la libre elección de la voluntad sino que la voluntad sería la misma para todos, si es que el intelecto es uno e indiviso en todos⁸¹.

La defensa de la individualidad pasa por la objeción del carácter “común” de la potencia del pensamiento puesto que, según formula Tomás, si un individuo pensara, necesariamente deberían todos pensar lo mismo; exactamente como que, si uno deseara, necesariamente todos los hombres deberían desear lo mismo. Así, frente al desafío averroísta que salvaguardaba la imaginación sobre el saber y a la infancia sobre la persona, lo común sobre el individuo, la reacción tomista desarrollada en *Contra averroístas* se consumará siete años más tarde en el edicto del 7 de marzo

78 Tomás de Aquino, *Suma Teológica Parte I*, 94.

79 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad*, 110.

80 *Ibidem*.

81 *Ibid.*, 112.

de 1277, cuando el obispo Tempier expulsa al averroísmo de la misma Universidad de París⁸².

2.3.- El averroísmo no fue expulsado del *lógos* sin resistencia. Siger de Brabante –contra quién estaba dirigida la reacción tomista– escribe, entre otros textos, el *Tratado acerca del alma intelectual*; a través del cual critica el argumento de Tomás acerca de la relación sustancial entre alma y cuerpo y, en consecuencia, el de la imposibilidad de un pensamiento único y para todos los hombres esgrimido en *Contra averroístas*: “[...] si la sustancia del alma intelectual tuviese el ser unido a la materia de modo tal que le otorgara el ser, entonces, dado que el entender pertenece a la sustancia del alma intelectual, el intelecto residiría en alguna parte del cuerpo –como la visión en el ojo– o en todo el cuerpo. Y el Filósofo lo niega”⁸³.

Siger defiende la idea de que el pensamiento no está unido al cuerpo porque si lo estuviera, simplemente éste remitiría a un órgano del cuerpo; cosa que, según el propio Aristóteles, no existe. Lejos de la “unidad sintética” en la que se articula una relación sustancial entre alma y cuerpo defendida por Tomás, para Siger se trata de recuperar la dimensión común del pensamiento al discutir el núcleo del problema: si acaso el Filósofo plantea o no que el alma intelectual está unida al cuerpo.

A partir de ahí, el argumento sigerista recupera la in-fancia visibilizada por el averroísmo al insistir en que el pensamiento constituye una “potencia separada”⁸⁴ y absolutamente “en común”. Volcarse sobre la in-fancia sobre la que había insistido el “Comentador” y restituir así la apuesta del “Filósofo”, pone en juego una estrategia que intentará legitimar al discurso filosófico respecto del discurso teológico, insistiendo en su diferencia y no en su identidad como había hecho la reacción tomista cuando utilizaba a Aristóteles en favor de la teología. Por eso Siger separa los ámbitos: si el “Filósofo” tiene conclusiones que van en contra de la “santa fe católica”, entonces es preciso creer, pero prescindir, sin embargo, de la subsunción de la filosofía al dispositivo teológico. Así, recuperando un argumento que el propio Averroes había esgrimido en el *Tratado decisivo* en contra de los teólogos asharitas⁸⁵, la defensa de la autonomía del discurso filosófico

82 Illuminati escribe: “La solución averroísta alude a la labilidad del sujeto y niega explícitamente cada forma de experiencia privada, interior, auténtica, del acto de conocer y del querer garantizado por la iluminación divina”. Se entiende, entonces, la diferencia central con Tomás: si para este dicha experiencia es “auténtica” precisamente porque está garantizada por Dios de modo *a priori*, para Averroes, ésta es un efecto de la conjunción del hombre singular con la potencia del pensamiento que, como hemos visto es inmediatamente común. Illuminati, *Averroé e l intelletto*, 93.

83 Siger de Brabante, *Tratado acerca del alma intelectual*. (Pamplona: Euns, 2005), 143.

84 Siger escribe: “[...] el Filósofo aquí dice que nada de la misma operación del intelecto se comunica a la operación corporal, pues es algo divino y proviene desde afuera”. *Ibid.*, 168

85 Averroes escribe: “Lo que no admiten los filósofos es que Dios conozca las cosas particulares según el modo humano del conocer; y no solamente niegan que conozca así los particulares,

respecto del teológico, así como también, la insistencia de que alma y cuerpo están separados, implicaba dismantelar al dispositivo gubernamental que Tomás había instituido.

En la misma vía Dante Alighieri, como Siger, recuperará la noética averroísta bajo el prisma de la “especie” para pensar explícitamente el problema de la monarquía; esto es, un asunto de talante político: “Y como esta fuerza no puede ser convertida en acto totalmente por un hombre, ni por ninguna de las comunidades ante expresadas, es necesario que haya en el género humano una multitud por cuyo intermedio toda esa potencia se actuada [...] Y esta sentencia concuerda con Averroes, en su comentario de los libros sobre el Alma”⁸⁶.

El gesto de Dante radicaliza la tesis averroísta acerca de la potencia separada y común. Su radicalización consiste en extender la competencia filosófica –que en Averroes estaba reservada sólo para el filósofo⁸⁷– a todos los hombres y, así, la conjunción con el pensamiento en acto tendría lugar a través de la “[...] cooperación de los individuos considerados dentro de la especie”⁸⁸. Así, la potencia del pensamiento aparece en Dante como una verdadera “potencia social”⁸⁹ que la “multitud” estará destinada a actualizar incesantemente: “[...] lo propio de la operación del género humano, considerado en su totalidad, es siempre convertir en acto la potencia del pensamiento posible [...]”⁹⁰. Así, la operación de Dante consistirá en radicalizar levemente el elemento “en común” que ya habíamos advertido en el “Comentador” deslizado la figura del filósofo por aquella de la multitud destinada a actualizar incesantemente a la potencia del pensar.

III. PENSAR LO COMÚN

3.1.- Ninguna reacción deja intacto a aquello que protege. Toda reacción

sino también los universales, porque los universales que nosotros conocemos son también efectos de la naturaleza del ser, mientras que en la ciencia divina la cosa es al revés”. Es decir, para Averroes la filosofía apunta a conocer el mundo y, si bien ésta se halla prescrita por la ley divina (pues, según Averroes, está legitimada en determinadas aleyas del Qurán), es una ciencia diferente a la ciencia teológica puesto que se orienta exclusivamente a los universales de la naturaleza. En cambio, la ciencia de la teología ve los efectos y los universales, pero de corte divino. En: Averroes, *Doctrina decisiva*, 174.

86 Dante Alighieri, *De la monarquía* (Buenos Aires: Losada, 2005), 44.

87 De este modo, si Averroes había pensado la realización de la filosofía por parte de un hombre singular, Dante desliza el mismo esquema hacia la: “[...] constitución evolutiva de una unidad asintótica del género humano como multitud”. Con ello, la noética averroísta se resuelve como un pensamiento enteramente común.

88 Illuminati, *Averroé e l'intelletto*, 80.

89 Giorgio Agamben, “Forma-de-vida”, en *Medios sin fin. Notas sobre la política*. (Valencia: Pretextos, 2001), 19.

90 Dante, *De la monarquía*, 45.

lleva consigo insospechadas consecuencias que funcionarán como síntomas de una época que habrá tenido lugar a partir de un acontecimiento: la expulsión del averroísmo de la Universidad de París. Un acontecimiento cuya violencia sólo podrá filtrarse históricamente a la luz de los diferentes modos de “formación de compromiso” desde los que será posible identificar el retorno de una doctrina que funcionó como espectro para toda una época que intentó conjurarla.

Siguiendo muy de cerca el trabajo de Coccia, sostenemos que si hubiera un acontecimiento que inaugura a la modernidad europea, éste sería el de la expulsión del averroísmo de la Universidad⁹¹. Proscrito, acusado de “perverso”, condenado al circuito de los infiernos y catalogado como el más insolente error de la filosofía, el averroísmo sobrevivió como un pensamiento *paria* en el cual lo común no era ninguna “persona” en particular, sino sólo una potencia del pensar. Un pensamiento *paria* que ponía en tela de juicio la consistencia personalista del cristianismo y que, por eso, amenazaba a toda la institucionalidad filosófica y política de su tiempo.

Así, como un resto que la Europa latina medieval no pudo asimilar, como un residuo que la racionalidad filosófica nunca pudo soportar, el averroísmo se mantuvo en los márgenes de la ciudad; allí donde habitaban la locura, el olvido y la imaginación. Porque, salvo durante la corta estancia en la que Averroes compartió con los Almohade en *Al Andalus*, donde la filosofía pudo tener un lugar en la corte del califa Abu Yusuf Ta'qub Al Mansur (1184-1199), todo lo demás fue marginalidad para una doctrina que, paradójicamente, hacía posible un pensamiento de lo común⁹². Un pensamiento *paria* que recorría los laberintos de la clandestinidad y que hizo del término “averroísmo” el objeto de una persecución infinita que atravesará a la filosofía moderna hasta alcanzar la misma historiografía decimonónica⁹³.

91 Coccia, *Filosofía de la imaginación*.

92 Campanini, *Averroé*.

93 En el Prefacio de su libro *Averroes y el averroísmo*, el historiador Ernst Renan replicará la condena que otrora había ejercido la teología tomista sobre el averroísmo: “Soy el primero en reconocer que tenemos nada o muy poco que aprender de Averroes, de los árabes y en general de la Edad Media [...] No es a la raza semítica a la que debemos pedir lecciones de filosofía. Por un destino extraño, esta raza, que ha sabido imprimir a sus creaciones religiosas un alto carácter de poder, no ha producido el más pequeño ensayo de filosofía que le sea propio. La filosofía entre los semitas no ha sido nunca más que un plagio puramente exterior [...]”. Es interesante no sólo que la historiografía asume el lugar de la teología en la modernidad, sino que además, el problema que ésta identifica al averroísmo refiera a la cuestión del “autor”, a la “propiedad” y a la denuncia del “plagio” de la filosofía griega. La clave es que, precisamente, en el mismo Renan advertimos como su reverso, el núcleo del averroísmo: un pensamiento de lo común y que, por tanto, pone en cuestión a lo “propio” no sólo en su noética sino también en su extraña forma de transmisión. Así, Renán critica de Averroes y de la filosofía árabe en general su falta de pureza cuando precisamente eso sintetiza el carácter *paria* o, si se quiere, *marrano* de lo que llamamos “averroísmo”. En: Ernst Renan, *Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico)* (Madrid: Hiperión, 1992), 17-18.

Pero el efecto inmediato de la expulsión del averroísmo de la Universidad en Occidente habría sido el haber privado a la modernidad de un pensamiento de lo común. Porque, si bien es cierto que el siglo xvii se contrapone filosóficamente a los siglos precedentes cuando los nombres de Descartes y de Hobbes introducen el mecanicismo en contra de la teleología de la filosofía peripatética que había dado curso al desarrollo de la escolástica medieval, éstos seguirán en el horizonte filosófico de Tomás de Aquino cuando condenaba al averroísmo en favor de la “unidad sintética” de corte personal.

Porque si en Descartes el *cogito* se funda sólo gracias a la expulsión de la imaginación que había sido el “motor” de la noética averroísta⁹⁴, en Hobbes la fundación del Estado supondrá la neutralización de la “guerra civil”⁹⁵. Tanto la “imaginación” (Descartes) como la “guerra civil” (Hobbes) constituirán formas residuales de la infancia del hombre descubierta por el averroísmo: en el juicio dirigido contra la “falsedad” a la que conduce la “imaginación” (Descartes) como en el peligro entrevisto por la “guerra civil” (Hobbes), lo común siempre aparecerá como una amenaza frente a la propia consistencia del sujeto personal. De esta forma, Descartes podrá fundar el *cogito* sólo si elimina a la imaginación como umbral del pensamiento y Hobbes podrá fundar el Estado sólo si excluye de él a la propia guerra civil. Así, la modernidad será condenada a ser la época en que reine un pensar exento de imaginación y un vivir escindido de comunidad.

Por esta razón, la modernidad europea –con toda su onto-teología– quizás encuentre su condición de posibilidad en la expulsión del averroísmo. Ella olvida el resto del cual proviene y produce así un pensamiento del sujeto soberano a partir del cual se hizo imposible pensar en lo común. Porque, si la noética averroísta había dado al mundo un

94 Descartes escribe: “Además, tenía yo ideas de varias cosas sensibles y corporales, pues aún suponiendo que soñaba y que todo cuanto veía e imaginaba era falso, no podía negar, sin embargo, que esas ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento”. En medio de la duda hiperbólica emerge los sentidos como la imaginación como una “falsedad” respecto de la certeza que fundará el *cogito*. En este sentido, Descartes sigue en el horizonte tomista, a pesar –o precisamente por esto mismo– que invierte completamente su concepción, allí donde funda un sujeto del pensamiento y excluye, a su vez, a la imaginación como el lazo que, según el averroísmo, unía al singular con lo común. Más aún, habrá que recordar que la inauguración del sujeto del pensamiento implicará revitalizar la mentada tesis del innatismo cognitivo que, como se advierte, nada tendrá que ver con la tesis averroísta en la que el hombre no es más un in-fante. En: René Descartes, *Discurso del método* (Madrid: ESPASA-Calpe, 1991), 70.

95 Hobbes escribe: “La condición del hombre [...] es una condición de guerra de todos contra todos en la cual cada uno está gobernado por su propia razón [...]”. Por eso, frente a dicha condición, podrá erigirse un “poder común” que, en la forma de una persona, podrá garantizar la protección de cada uno. Así, para Hobbes, el “poder común” sólo podrá concebirse en la forma de un sujeto, no obstante pueda ser hecho por un hombre o una asamblea de hombres. Lo relevante es, sin embargo, que existe un poder común previo a ése y que sólo aparece en su versión mortífera como “guerra civil”. En: Thomas Hobbes, *El Leviatán*, cap. xiv, (Madrid: Tecnos, 1996), 128.

pensamiento de lo común exento de sujeto, la modernidad –replicando la estrategia desplegada por Tomás– habría instituido al sujeto como punto de apropiación de lo común. Así, el averroísmo será un pensamiento que no cabe en el pensamiento, un resto que podrá perpetuarse sólo a la luz de formaciones extrañas que, ahora, la propia filosofía moderna tendrá que conjurar, inaugurando así la soberanía del sujeto: la potencia común se reemplaza por el sujeto personal⁹⁶. La condena cartesiana a la falsedad de la “imaginación” en Descartes y la apelación a la protección frente al peligro de la “guerra civil” en Hobbes serían, en este sentido, un residuo vago, un eco apenas identificable, una contención que confirma lo que ella misma pretende combatir; esto es, aquella oscura doctrina que, siendo condenada, una vez planteó a la infancia del hombre como el lugar a través del cual podía articularse un pensamiento de lo común.

3.2.- En un pequeño artículo publicado en 1993, Agamben escribe: “Por esto, la filosofía moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theorétikós*, una actividad separada y solitaria [...] sino sólo con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres [...]”⁹⁷.

Si la filosofía moderna comienza con el averroísmo –Siger y Dante entre otros– será en razón de la articulación de un pensamiento que se sostiene en la precariedad de la experiencia del hombre singular, en favor de una potencia común “a todos los hombres” que, muchos años más tarde, un atento lector de Aristóteles como Marx podrá calificar bajo el término *General Intellect*.

La afirmación agambeniana habría que leerla en base a la idea de que el averroísmo –y toda la tradición de los *falasifa*– habría hecho posible a Occidente volver a pensar en la *pólis* más allá del dominio de la Iglesia. Pero más aún: Agamben nos plantea cómo es que el averroísmo constituye una otra modernidad. Una modernidad clandestina a la modernidad “teológica”

96 En un notable ensayo el filósofo argentino León Rozitchner ha analizado las Confesiones de San Agustín en su libro *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*. Su tesis es que la constitución del sujeto capitalista se articularía en base a las Confesiones de Agustín de Hipona como su paradigma que consistirá en un proceso en que la madre como potencia material es negada por el hijo para instituir sobre ella a la cruz del Padre espiritual: “El cristianismo, en cambio, ha desmaterializado la vida, la ha **morti**-ficado, ha matado el cuerpo de la madre e el interior del hijo como ninguna religión lo había hecho nunca hasta entonces. Ha destruido el lugar más íntimo y personal de la resistencia; ha logrado que el hijo acepte rendir y sacrificar lo más amado”. En último término, la tesis rozitchneriana resulta central para nuestra apuesta: la desmaterialización de la vida no es más que lo que nosotros hemos indicado como la exclusión del averroísmo. Si este último había puesto en juego la materialidad de la infancia del hombre y todas las posibilidades de un pensamiento de lo común, ha sido la égida tomista que se extiende a través de la modernidad filosófica, la que habría reivindicado la forma personal del sujeto moderno. En: León Rozitchner, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las confesiones de San Agustín)* (Buenos Aires: Losada, 1998), 180.

97 Agamben, *Forma-de-vida*, 19.

desplegada desde la reacción de 1277. Una modernidad que concibe al hombre como un in-fante y que cuestiona abiertamente la posibilidad de que la potencia del pensamiento coincida con el sujeto, precisamente porque ésta no es más que una potencia “común a todos los hombres”. Esto significa que el averroísmo será aquella doctrina en la que el hombre “no piensa lo que piensa” y que, además, admite que el hombre piensa por fragmentos, intermitencias y permanentes vacíos. Frente a la idea de que el pensar puede ser una “actividad continua”, el averroísmo lega la dificultad in-fantil del hombre para pensar⁹⁸.

Así, más allá de las utopías de la cibernética orientadas a disminuir la “desviación” en la relación entre emisor y receptor, el averroísmo enseña que esa distancia es irreductible. Porque, si ayer fue la teología, hoy es la cibernética: la idea de que el hombre es una máquina de procesamiento de información no es más que la versión contemporánea de la reacción tomista en contra del averroísmo⁹⁹. Lejos de ello, para el averroísmo el hombre sólo tiene lugar en el hiato in-fantil, en esa “desviación” constitutiva en la que hombre y lenguaje no se encuentran nunca inmediatamente. Y su no-encuentro no es más que lo común como aquella potencia transindividual que jamás coincide con la forma persona.

La incoincidencia básica entre pensamiento y sujeto que hace del hombre un in-fante, será la herencia más nítida del averroísmo que hoy se despliega en ese conjunto multiforme de pensamientos que la academia ha normalizado bajo el término –enteramente historiográfico– de “filosofía contemporánea”. Y, de modo más preciso, de aquello que emerge bajo los interesantes trabajos de un cierto “pensamiento italiano” en la actualidad. Porque, en último término, el averroísmo parece haber sobrevivido a su expulsión y comienza a circular en el preciso instante en que todos los conceptos que habían sido acuñados en una cierta modernidad y que, como hemos visto, habían sido herederos de la reacción tomista, parecen haber experimentado una implosión sin retorno.

Frente a ello, la exigencia parece ser la de una nueva relación entre hombre y pensamiento o, si se quiere, entre vida y política, que contrae a nuestra modernidad hacia los confines de una Córdoba situada en el límite de los mundos: ni árabe ni griego, ni italiano ni francés, el averroísmo seguirá siendo un paria que, con toda su potencia, anuncia otra relación entre vida y política. Ninguna identidad puede capturarlo, porque éste

⁹⁸ Agamben, *Estudio preliminar*.

⁹⁹ Al respecto tómesese toda la discusión “sistémica” contemporánea desde Piaget a Maturana y se verá cómo dichas concepciones siguen siendo refractarias a la idea de la “desviación” que instala el averroísmo, porque no logran desprenderse del presupuesto de la homeostasis y, por tanto, del carácter “unitario” de lo vivo que no admite “desviación” alguna. Al respecto, véase mi artículo “¿Es la vida un sistema?” publicado recientemente en Revista Paralaje, Número 9 2013. En: <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/current/showToc>. Véase también el interesante texto de A. M. Turing *¿Puede pensar una máquina?* (Madrid: KRK, 2012).

no es más que la fisura de toda identidad. Así, *la potencia de Averroes* no se refiere exclusivamente al rescate de esta singular categoría ontológica, sino también a la sobrevivencia histórico-filosófica de un pensamiento de lo común que está siempre más acá de todo *nómos de la tierra*.

EXCURSUS: COMUNISMO

En un reciente libro, titulado *Postsoberanía, literatura, política y trabajo*, Oscar Ariel Cabezas concluye con la siguiente afirmación:

Pero en la medida en que el comunismo siga siendo el horizonte irreductible al pensamiento emancipatorio y de la justicia social, no hay ninguna razón de fondo para pensar que, quizás, la boca de lobo contiene en sus entrañas [...] la posibilidad de una indigestión o, siguiendo cierta estela marrana, la imaginación radical de lo común desde la *excrementis alterius* del presente¹⁰⁰.

Si es cierto que, como hemos revisado en nuestro texto, la expulsión del averroísmo en el año 1277 privó a la modernidad de un pensamiento de lo común, quizás sea tiempo de subrayar que éste retorna en la modernidad capitalista bajo la modalidad del comunismo. La imaginación común a la que apela Cabezas es, precisamente, heredera del averroísmo que se muestra irreductible a la incorporación “personalista” de los poderes instituidos por la teología (que en Cabezas aparece bajo la forma del dispositivo de la Inquisición española).

A esta luz, el comunismo quizás no sea más que la otra forma en la que retorna el averroísmo en el que la relación entre hombre y pensamiento encuentra en la imaginación y la comunidad una nueva articulación. El comunismo sería un modo de filtración clandestina de esa noética de la imaginación, en la que toda “propiedad” peligra con ser enteramente desmantelada. Precisamente, siguiendo a Cabezas, el averroísmo sería la verdadera “indigestión” del dispositivo inquisitorial articulado por la modernidad. Porque si hay un pensamiento “marrano” será precisamente éste, en el que lo común se lo piensa desprendido de toda “propiedad”; así, el averroísmo quizás sea el punto de partida para iniciar una crítica al capitalismo contemporáneo contra la que pueda pensarse a contrapelo un comunismo radical. Si el *nómos* financiero global no hace más que apropiarse del trabajo en común –aquello que Marx llamaba “trabajo vivo” y que Dante había identificado con la forma de la “multitud”– quizás un retorno al averroísmo nos permita pensar en esa “indigestión” a partir de

100 Oscar Ariel Cabezas, *Postsoberanía. Literatura, trabajo y política*, (Buenos Aires:La cebra, 2012), 281.

una nueva apuesta por la “imaginación radical de lo común” que, en su impersonalidad, se orientará a la desactivación de la apuesta antropológica del cristianismo que hoy se articula bajo la figura neoliberal del hombre emprendedor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu Walid Ibn Rushd (Averroes). *Sobre el intelecto*. Madrid: Editorial Trotta. 2004.
- Abu Walid Ibn Rushd (Averroes). *Exposición de la República de Platón*. Madrid: Editorial Tecnos. 2011.
- Abu Walid Ibn Rushd (Averroes). *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Instituto Miguel Asín. 1947.
- Agamben, Giorgio. *Infancia e Historia. Ensayos sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo. 2003.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo. 2007.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2003.
- Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2003.
- Agamben, Giorgio; Deleuze, Gilles; Pardo, José Luis. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2001.
- Alighieri, Dante. *De la monarquía*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Editorial Arcis-Lom. 1996.
- Cabezas, Oscar Ariel. *Postsoberanía. Literatura, Trabajo y Política*. Buenos Aires: Editorial La Cebra. 2013.
- Campanini, Massimo. *Averroé*. Bologna: Editorial Il Mulino. 2007.
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Barcelona: Editorial Destinos. 1993.
- Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo. 2007.
- Coccia, Emanuele. *La vida sensible*. Buenos Aires: Editorial Marea. 2011.
- Cumsille, Kamal. *Al Farabi, pensador de los medios. Elementos para una arqueología del sujeto en la época de la gubernamentalidad*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía. Santiago de Chile: Universidad de Chile. 2013.

- De Aquino, Tomás. *Suma Teológica Parte I*. Madrid: Editorial Biblioteca de Autores Cristianos. 2006.
- De Aquino, Tomás. *Sobre la Unidad del Intelecto. Contra Averroístas; De Brabante, Siger. Tratado acerca del alma intelectual*. Pamplona: Editorial Eunsu. 2005.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Editorial ESPASA-Calpe. 1991.
- Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión. 2010.
- Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Valencia: Editorial Pre-textos. 2004.
- Gagliardi, Antonio. *Tommaso D'Aquino e Averroé. La visione di Dio*. Catanzaro: Editorial Rubbettino Editore. 2002.
- Gagliardi, Antonio. *La donna mia. Filosofia araba e poesia medievale*. Catanzaro: Editorial Rubbettino Editore. 2007.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán*. Madrid: Editorial Tecnos. 1996.
- Illuminati, Augusto. *Averroé e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*. Roma: Editorial Manifesto Libri. 1996.
- Jaldún, Ibn. *Introducción a la historia Universal (Al Muqaddimah)*. México DF: Editorial Fondo de Cultura Económica. 1997.
- Karmy, Rodrigo. "¿Es la vida un sistema?". *Revista Paralaje* 9 (2013). <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/current/showToc>
- Karmy, Rodrigo. *Políticas de la Excaración. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universidad Pedagógica. En Prensa.
- Lacan, Jaques. *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 2002.
- Lizzini, Olga. *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Bari: Editorial Edizioni di pagina. 2011.
- Renan, Ernst. *Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico)*. Madrid: Editorial Hiperión. 1992.
- Rozitchner, León. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Editorial Losada. 1998.
- Sachot, Maurice. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2009.
- Strauss, Leo. *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu. 2007.
- Turing, A.M. *¿Puede pensar una máquina?* Madrid: Editorial KRK- 2012.
- Williams, Rowan. *Arrio*. Salamanca: Editorial Sígueme. 2010.

RESEÑA

**IVÁN ÁVILA GAITÁN. *DE LA ISLA DEL
DOCTOR MOREAU AL PLANETA DE LOS
SIMIOS: LA DICOTOMÍA HUMANO/ANIMAL
COMO PROBLEMA POLÍTICO.***

**BOGOTÁ: EDICIONES DESDE ABAJO, 2013. 90 pp.
ISBN: N978-958-8454-67-2**

JANNIA GÓMEZ GONZÁLEZ*
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Para la teoría política contemporánea ha sido de gran importancia el trabajo de Giorgio Agamben en torno a la pregunta por los fundamentos de la política en la tradición occidental, los sujetos que crea, sus mecanismos y dispositivos. El ejercicio arqueológico-filosófico del italiano nos remite a Aristóteles y a su desafortunada distinción entre *zoé* y *bios*, dicotomía que operaba como criterio de inclusión/exclusión en la polis. Por esta razón, dirá Agamben, la política occidental es co-originariamente biopolítica¹ pues siempre ha generado dinámicas de gestión/producción de la vida, consistentes en la “animalización” de determinados sujetos y, en dicho proceso, su sometimiento a posiciones de marginalización y excepcionalidad, resultando en vidas que merecen ser sacrificadas, denostadas, despotenciadas para garantizar la existencia y el sostenimiento del corpus político². Así, tras los análisis de Agamben, la sacramental democracia –trofeo y estandarte de la modernidad “bien lograda”–, pierde

* Jannia Gómez González es politóloga de la Universidad Nacional de Colombia y candidata a Magíster en Estudios de Género por la misma universidad. Dentro de sus principales campos e intereses de investigación se encuentran los estudios de género, los estudios post y decoloniales, la relación cuerpo, espacio y subjetividad y las teorías de la frontera. E-Mail: jamgomezgo@unal.edu.co

1 Giorgio Agamben, *Lo Abierto El hombre y el animal* (Buenos Aires: Adriana Hildalgo editora, 2006), 146.

2 Como corolario, el corpus político funciona produciendo también “cuerpos que importan”. Dicho sea de paso que las características de estos cuerpos –los que importan y los que no– dependerán de los contextos sociohistóricos y las correlaciones de fuerzas existentes en los mismos. Sin embargo, como bien han apuntado ciertos desarrollos feministas contemporáneos,

su luz y su aura; y la premisa de la igualdad universal se desvanece dejando a su paso vidas expuestas a los desmanes del poder.

Ahora bien, ¿son las vidas humanas animalizadas el único resultado “problemático” de la diáda zoé/bíos? Iván Ávila, en su libro *De la Isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*, desde una aguda crítica y a la vez de la mano del trabajo de Giorgio Agamben, Jacques Derrida y Donna Haraway, pone en la palestra de la teoría política contemporánea a los *demás animales* ya no sólo como sujetos/efectos de representación (el animal) o como constitutivos de “lo humano” (animalidad), sino como singularidades que día a día sufren y resisten en la matriz occidental. Más aún, el texto de Ávila es una apuesta concienzuda por desenmascarar radicalmente los dispositivos y tecnologías que producen un régimen de poder históricamente situado.

La introducción inicia con una reflexión que relaciona la obra de H.G. Wells *La isla del doctor Moreau* y un artículo periodístico, la cual explica el carácter transicional del nombre del libro y a la vez, sin tener un enfoque estrictamente histórico, sitúa la discusión en el presente: la isla del doctor Moreau siempre ha existido, afirma Ávila, de hecho los límites nubosos entre lo propiamente humano y lo propiamente animal (la distinción jurídico-política entre zoé/bíos es muestra de ello, por ejemplo) se hacen más presentes que nunca, configurando un presente ambivalente o, en palabras del autor, un “clima generalizado de indistinción excepcional”³ donde se fuerzan conexiones entre personas del llamado “tercer mundo” y ratas de laboratorio, conejos viviseccionados y primates “superiores”; donde activistas de corte abolicionista *deshumanizan* los derechos y los extienden a todo lo sintiente. Simultáneamente, los aparatos de vigilancia y control de lo establecido se tornan más insistentes, más reiterativos, más neuróticos.

En el primer apartado, se desarrolla el concepto de plano móvil de inmanencia (PMI en adelante), es una propuesta que sugiere el autor ante el compás reiterativo de la pura estabilidad metafísica. El PMI es una estrategia deconstructivista: preconiza el cambio, el movimiento, la relatividad de lo inteligible y a las instancias ahistóricas del ser y no-ser las devela como ficciones narrativas que producen efectos reales. Así, el animal o lo humano no serían más que figuras ficcionales, construcciones sociales que producen lo que dicen describir. La *performatividad* es la forma que adopta el discurso autoritario ante la indistinción resultado de la caducidad de las fronteras presuntamente estables del ser en el PMI. Así las cosas, en donde prima la hibridación, la articulación y la co-constitución, se insiste compulsivamente tanto en la diferenciación dicotómica y jerárquica como en el movimiento, *zeitgeist* de la *modernidad tardía* (postmodernidad,

3 Iván Ávila, *De la Isla del Dr Moreau al planeta de los simios La dicotomía humano/animal como problema político* (Bogotá: Editorial Desde abajo, 2013), 18.

hipermodernidad, si se prefiere). En este contexto, el libro se sitúa como una apuesta por trazar un “modelo analítico que permita entender las relaciones/procesos de dominación, sujeción, explotación, resistencia, negociación y emancipación en/entre seres históricamente categorizados como ‘humanos’ y ‘animales’ en contexto bio-físico-sociales cambiantes”⁴.

El apartado siguiente del libro constituye un espacio dialógico entre diferentes voces y frentes teóricos en torno a lo que Ávila denomina máquina de jerarquización *especista antropocéntrica*. Esta máquina ha de ser desmantelada por el amasijo generado entre las y los activistas de la liberación animal, el pensamiento biopolítico de Agamben, las apuestas ético-políticas de Haraway, las reflexiones deconstructivistas sobre el animal de Derrida y un largo etcétera de teóricos y teóricas volcados a un tema aparentemente baladí: los animales.

Teniendo en mente el debate con el que abre este texto, el acápite en cuestión problematiza la noción de animalización que deja entrever el libro *Lo Abierto* de Agamben. Ávila sugiere que el autor italiano reduce el conflicto y todos los procesos de subordinación a lógicas de animalización, dejando de lado las dinámicas de raza, clase, sexualidad, género y especie, por mencionar algunas, que ubican a los sujetos subordinados en lugares distintos, generando además escalas en la subordinación. Emergen entonces preguntas como: ¿de qué manera el poder opera diferencialmente?, ¿cómo se relaciona la ficción zoé/bios con otras ficciones como la raza y el género?, ¿dónde quedan los Otros absolutos producidos por (aunque no sólo) la dicotomía zoé/bios?, ¿dónde queda la “pura zoé” o los animales hacinados en granjas de producción, los cazados en los safaris, las mascotas, los que están en cautiverio, el deterioro ambiental? Pregunta el autor de manera acertada: “¿por qué quien importa es, sobre todo, el ‘animal en el hombre’ y no los animales-no-humanos reales?”⁵.

Tres cosas se afirman a partir de la interpretación de Agamben hecha por el autor: por un lado, existe una máquina que no sólo genera cierres y aperturas entre la animalidad y humanidad del “hombre”, sino que dicha máquina produce performativamente –y yo agregaría que de manera paranoide– lo animal y lo humano en contextos diversamente desiguales. Por otro lado, se insiste en que no sólo existe la vida desnuda si bien es un hecho la permanente producción de vidas desvalorizadas. Ante la

4 *Ibid.*, 21. Lo “bio-físico-social” es una propuesta que intenta integrar otros elementos –como la biología y el espacio– que actúan y operan en la configuración de in/estabilidades. Antes que constituir en algo aditivo el espacio o la biología, se pretende sugerir indisociabilidad, es decir, cuando se habla de lo social, necesariamente están implicados componentes biológicos, espaciales, entre otros. Lo bio-físico-social se propone entonces en contraste de la noción de sociedad, o “lo social”, pues éstas parten de la dicotomía entre naturaleza y cultura, donde lo social está restringido a lo humano, otra ficción narrativa que refuerza procesos de dominación y dificulta otro tipo de agenciamientos.

5 *Ibid.*, 40.

inexorable desnudez agambeniana, Ávila propone agencia y respuesta no sólo en el dominio de lo humano. En tercer lugar, frente a la concepción monolítica del Estado esbozada por el autor italiano, Ávila afirma que éste se configura en el cruce de diferentes variables, órdenes y contextos pues “[...] tales órdenes y, en general, la ‘institucionalidad’ (formal o no) de las formaciones bio-físico-sociales es constantemente esculpida por procesos de resistencia que dejan huellas [...] lo cual posibilita defensas estratégicas contra el autoritarismo en muchos lugares”⁶.

En adelante, el autor explora los quiebres teórico-prácticos de la política en la contemporaneidad, posibilitados y catalizados por diferentes frentes de acción –desde los ejercicios de desobediencia civil de las llamadas “nuevas subjetividades políticas”, hasta el desmantelamiento de la política como conflicto y recomposición y no como barco común. Se propone entonces que la política “concierna al movimiento inmanente instituido/instituyente que impregna el espacio bio-físico-social⁷ que genera procesos de estabilidad/inestabilidad.

Luego de brindar ese panorama general donde se encuentra hoy la política, Ávila se concentrará en las críticas al concepto de soberanía generadas por Jacques Derrida. Este movimiento le permite proponer la producción de lo humano como un tipo de soberanía que en su génesis se contrapone al animal, en nombre de una “especial superioridad”, reduciendo la compleja heterogeneidad de millones de seres a un lugar estanco y objetualizado: la especie. Así, el especismo antropocéntrico, sería ese orden autoritario y jerárquico que en nombre de la centralidad y superioridad esencial de lo humano, supone la inferiorización y utilización sistemática de las especies no-humanas, es decir, los animales. En este orden, se suponen estables las fronteras y los criterios de diferenciación entre unos y otros, siendo el antro-po-poder uno de los marcadores incuestionables entre ambos. La estrategia derrideana resulta útil una vez más al develar que en los adentros de la ficción de lo “humano”, necesaria para el sostenimiento de la máquina, el antro-po-poder no está igualmente distribuido. La unicidad, identidad e indivisibilidad de la que se vale la soberanía humana nuevamente se devela ficcional.

Ávila se sirve de diversos desarrollos conceptuales como la noción deleuziana de devenir y la de especies compañeras de Haraway para ahondar en la tarea de deconstruir la soberanía humana de la máquina especista antropocéntrica. De fondo encontraremos la apuesta por construir una ética que parta del PMI, es decir, una ética abierta al compromiso con lo diferente, con lo que nos im/posibilita vernos inmersos en ese espacio de multi-interacción e interdependencia. Frente a la narrativa especista de lo

6 *Ibid.*, 41.

7 *Ibid.*, 43.

que puede lo humano y lo que no pueden los animales basada en entidades totales y clausuradas, surge del planteamiento de Ávila lo que podríamos llamar una ética immanente: abierta y situada.

El texto finaliza con una reflexión en torno a la relación entre la modernidad y la máquina especista antropocéntrica. El autor sugiere que la modernidad, al estar directamente ligada a la tecnociencia y el ascenso de un sujeto-humano trascendente, que se pretende universal, transforma la máquina especista en una de dimensiones sanguinarias al producir, de manera constante, espacios de hacer vivir para hacer morir, espacios de encierro, explotación y muerte. Paralelamente, la *zooantroponormatividad* se presenta como un conjunto de discursos y prácticas que reiteran lo humano, conjugando instituciones sociales como los derechos humanos, disciplinas como la sociología, espacios de socialización como la escuela, en verdaderas *tecnologías de especificación*, a saber, tecnologías que producen la especie humana a partir de la iteración bio-físico-social. En este escenario de repetición cambiante, diferida, es donde radican también las posibilidades de transformar la fuga en resistencia y emancipación. Ávila nos convoca a generar nuevas ficciones narrativas, unas cuyos efectos se sostengan en la apertura y la fragmentariedad.

La valía del trabajo de Iván Ávila está a mi juicio en dos aspectos interrelacionados: de un lado, muestra un conjunto de autores/as de tradición erudita como Agamben, Derrida y Haraway como material traficable, de fanzine, como interlocutores en la lucha por la liberación animal. Así, Ávila logra con éxito tejer puentes espaciales, epistémicos, políticos entre activistas y teóricos estableciendo como eje de la lucha los demás animales. La mera existencia de este puente es, como sugiere Gloria Anzaldúa, un umbral a otras realidades, símbolo arquetípico, primario de una conciencia en transformación⁸. En segundo lugar, la estrategia por generar nuevas ficciones narrativas es a mi parecer un nuevo aire, bastante refrescante, para la acción política en el plano móvil de immanencia, significa volcar las herramientas del amo a la resistencia, herramientas que en su tráfico indecente denotan ya mismo un afuera posible, una impureza frente al amo y la dominación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. 2006.

8 Gloria Anzaldúa, "(Un)natural bridges, (un)safe spaces", en *This bridge we call home: Radical Visions for Transformation*, ed. Gloria Anzaldúa y Ana Louise Keating (Nueva York: Routledge, 2002).

9 Audre Lorde, *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias* (Madrid: Horas y Horas, 2003).

Anzaldúa, Gloria. "(Un)natural bridges, (un)safe spaces", en *This bridge we call home: Radical Visions for Transformation*. Editado por Gloria Anzaldúa y Ana Louise Keating. Nueva York: Routledge. 2002.

Ávila, Iván. *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo Ediciones. 2013.

Lorde, Audre. *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas. 2003.

ON CRITICAL THOUGHT TODAY. AN INTERVIEW WITH WENDY BROWN*

LAURA GIOSCIA**
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

GABRIEL DELACOSTE***
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

ABSTRACT

This interview revolves around critical thinking and its contradictions and aporias. Professor Brown starts by discussing critical thinking as an infinite but specific intellectual effort that cannot and shouldn't be melded into a single project. The same goes for the left, because of the complexities and diversities involved in issues like sovereignty, Human Rights, the Third World and feminism.

KEYWORDS: Critical thinking, left politics, sovereignty, neoliberalism, feminism.

SOBRE EL PENSAMIENTO CRÍTICO HOY. UNA ENTREVISTA CON WENDY BROWN

Esta entrevista gira alrededor del tema del pensamiento crítico, y de sus

* Prof. Wendy Brown is one of the leading political theorists of our times. She has made major contributions regarding power, citizenship rights, neoliberalism and sovereignty, among many other issues. She is Class of 1936 First Professor of Political Science at the University of California at Berkeley, where she is also affiliated with the Designated Emphasis in Critical Theory, the Designated Emphasis in Gender and Women's Studies and the Department of Rhetoric. She also lectures around the world, her work has been translated into more than two dozen languages and she is also well known for her activism, most recently in support of public higher education. Brown's 2010 book, *Walled States, Waning Sovereignty*, interrogates the relationship between the decline of nation-state sovereignty and the construction new nation-state walls; she situates both in the context of global capital and other transnational forces. The authors acknowledge to thank William Callison for participating in the editing of this interview.

** Laura Gioscia is Professor of Political Theory in the Political Science Department of the Social Sciences Faculty at the University of the Republic in Montevideo, Uruguay. She also coordinates the Program: "Citizenship, Political Theory and History of the Ideas" and she is editor of the international digital journal *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*. E-Mail: lgioscia@gmail.com

*** Gabriel Delacoste is an assistant researcher in the Political Science Department, University of the Republic in Montevideo, Uruguay. E-Mail: gigantebueno@gmail.com

contradicciones y aporías. La profesora Brown discute en primer lugar, el pensamiento crítico como un emprendimiento intelectual infinito pero específico, que no puede ni debe fundirse en un proyecto único. Lo mismo sucede con una izquierda enfrentada a las complejidades y diversidades involucradas en temas como la soberanía, los Derechos Humanos, el Tercer Mundo y el feminismo.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento crítico, política de izquierda, soberanía, neoliberalismo, feminismo.

Wendy Brown's book, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (2006), in which she reflects on tolerance as a discourse and practice of power from the late twentieth century to the present, was an inspiration for our research project, called "Beyond Tolerance, citizenship and diversity in contemporary Uruguay". The final product of this project is a book, due to be released by the end of 2013 (Editorial Trilce, Montevideo, Uruguay), including an article of Brown's authorship. Because of this project, we were able to make some exchanges, which included this interview which took place in July, 2012.

Laura Gioscia y Gabriel Delacoste (L.G/G.D): How do you conceive critical thinking today?

Wendy Brown (W.B): Critical thinking can mean anything. But for me the term always promises intellectual effort devoted to understanding current formations and effects of power and to developing discerning judgments about them. Critical thinking also promises a critique of common sense and a critique of the governing reality principle (these may be two different things). It promises to illuminate the premises and orders of reason that secure existing configurations of power, and to undo the givenness of the present.

Critical thinking can never do all of this at once and can never do it for all features of the political, social, economic and cultural landscape. This is not just a matter of giving up conceits of a global perspective or universal truths; it is also about giving up comprehensive accounts. It is not possible to think deeply and critically, for example, about the sexual order secured by a resurgent secular Eurocentrism, the turns neoliberal reason has taken since the 2008 finance capital meltdown, and the relation of the rise of global slums to the phenomenon of waning state sovereignty. Each is important but they cannot be melded into one giant project of critique of critical theory. Critical thinking has a literally infinite number of objects and corridors of analysis.

L.G/G.D: For some years now, some collective books such as *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left*, *Democracy in what state?* and *The Idea of Communism* have featured thinkers such as Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Judith Butler, Giorgio Agamben, Jacques Rancière, Antonio Negri and yourself among others. Do you think this collaborations signal the birth or consolidation of a leftist intellectual environment? If so, what do you make of it? Do you feel part of that?

W.B: I don't think there's a birth or consolidation here. But I do think working in a post-Marxist vein, being shaped by yet loosened from Marxism, has facilitated an openness and range in left thought in recent decades; it has permitted us to operate with some individual creativity and collective synergy rather than through sectarian battles or adherence to schools. It's good to be done with the schools and also to be able to draw on diverse intellectual resources, from Aristotle to Hegel, Spinoza to Fanon, Machiavelli to Lacan. That said, there's always a tendency on the part of intellectuals, even left intellectuals, to refer too much to one another and fabricate a faux universe together. This was the folly of European Marxist theorizing in the 1960s and 70s, and we should be careful not to repeat it in a post-Marxist orbit. The value of one's critical thought is not measured by the extent to which it is taken up by other left intellectuals but by the extent to which it is useful in illuminating the world.

L.G/G.D: What do you think should be (or could be) the political project of the left today, if such a thing is possible?

W.B: There cannot be one left project in a world with such a wide and diverse range of political and cultural forms and conflicts. Globalization has not and will never produce political uniformity or simultaneity even as it generates some linked problems of immigration (and accompanying xenophobia) economic dispossession, de-democratization and so forth. The Israeli left, whatever else it does, must continuously wrestle with the violent colonial origins of Israel and challenge the occupation of Palestine. The South African left works in the aftermath of apartheid to challenge corruption in a ruling ANC government while seeking to work with it to bring about racial, gender, sexual and economic justice. The European left struggles with the neoliberalization that dominated the EU project from the beginning and which contours the "austerity politics" besieging that continent. The American left must challenge the racialized rancor accompanying economic decline, the dismantling of public goods including but not limited to education, the normalization of neoliberal governance. The Chinese left faces the complex project of challenging authoritarianism

while reviving socialist critique. The Egyptian feminist left, working in the aftermath of the Arab spring but also in and through a long history of secularism, has a very different task before it from the Saudi Arabian feminist left, where the context is neither secular nor postrevolutionary. These are just a few samples of differences, not exhaustive.

This said, of course we can establish coalitions, solidarities and common cause in challenging the continued madness of unregulated finance capital and the neoliberalization of everyday life. And of course everywhere the left must include in its analysis and work the phenomenon of near-term ecological collapse. And certainly we can think together and across differences about alternatives to the current order of things. But left political projects that abjure their own immediate context are doomed to irrelevance.

L.G/G.D: Usually, in Latin America, projects in left politics think of themselves as attempts to recompose national sovereignty; what do you think are the problems of these kinds of political projects?

W.B: Nothing I say would surprise you here. The goal of national sovereignty is at once essential and impossible for left work today, especially under postcolonial conditions. And the aim is not just national sovereignty vis-à-vis colonialism, neo-colonialism and globalization, but popular sovereignty. This means that every left movement remains tied in some way to the struggle for and around the state, and this long after we have waged or adopted thoroughgoing critiques of state-centric analytics of power. So we have to be constantly attuned to all that is wrong with or limited in national sovereignty projects: the fetish of the national, the state, the global, and at the same time persist in the struggle for substantive popular sovereignty—real democracy—at the national level. Such paradoxes attend upon every political aim but they are particularly acute when we are reaching for a popular sovereignty that is a necessary and troubling fiction, not to mention an anachronism.

L.G/G.D: Human Rights are the other big way in which the Latin American left frame its political struggles. What do you make of this approach?

W.B: Another paradox, another case of what Gayatri Spivak referred to as “that which we cannot not want”. Human rights are the moral currency of our age, which is exactly what’s wrong with them and also why we cannot afford to ignore or eschew them. They are a profoundly insufficient frame for capturing the conflicts and cruelties they are often mobilized to redress or protect against. They carry no analysis, they offer no historical narrative,

they have no political economy, bear no complexity. They invariably depoliticize, individualize and juridicize what has been produced politically and needs to be redressed politically. They are simplistic and simplifying. And yet, they enshrine the principle that every human being matters, regardless of how lowly or marginal. They mark a concern with freedom from political suffering and with provision for minimal needs—things not enjoyed by hundreds of millions of the earth's inhabitants. Human rights cannot procure these things but they call attention to their absence in great swathes of the world.

One of the biggest concrete problems with human rights in their contemporary instantiation is their imbrication with humanitarianism and, in turn, humanitarianism's imbrication with imperial military intervention. Another significant concrete problem is human rights' displacement of a more far-reaching political analysis and political project. Human rights consecrate liberalism and its juridical apparatuses; they bracket capitalism, colonialism, neoliberal governance. They focus on human injury, need or dignity while abstracting from the powers that condition these things or their absence. They reify the effects of power as victims and keep those who are bewitched by human rights from grasping and addressing power's deep logics, currents and residences.

L.G/G.D: How can Political Theory speak with, to or about the "Orient" and the "Third World" without falling into paternalistic, condescending or colonialistic discourses, and while maintaining its critical nature?

W.B: This is a great question and there is really only one answer, which is that there has to be more theory *from* these places rather than only about them. More theory from the global south and not only about it. More theory from outside the West and not only critiques of Eurocentricism and Western civilizational discourse. And more translations from south to north, and from east to west, rather than always the other way. It is not that those in the metropole cannot theorize about other places or people or that we all must only speak about or represent ourselves. Rather, the problem is that as long as the Occident or the West are the theorists and those outside are the objects of theory, an order is consecrated, intentionally or not, in which "we" theorize for and about "them" because they are not theorists. "They" are cast as having stories, experiences, politics, culture and subjectivity...but not theory. Even with the best of intentions, this remakes a world of Attica vs. the Barbarians, the imperial conceit with which the West was founded.

L.G/G.D: What do you think should be the priorities of contemporary feminisms?

W.B: This is another one of those context-specific things. There is no universal feminist agenda, and I cringe every time I see one promulgated. Priorities differ for women differently situated, and when this is ignored by feminist theory or practice, it always means some women are being excluded from the category of “woman”. Over the past few years, I have been most interested in the Euroatlantic attack on Muslim women, and related, in the attack on Islam in the name of emancipating Muslim women. This particular contemporary instantiation of Western civilizational discourse, in which women are designated as the bearers of culture, is a prism through which to grasp a suite of Western self-delusions pertaining to secularism, progress, liberalism, and gender equality. From this we can learn (again) that one thing crucial for all feminisms to recognize is that we are incapable of fully grasping our own cultural situatedness and (hence!) no women ought to be telling other women what will emancipate them or what constitutes their freedom.

Another way of putting this: “what does woman want” (as Freud put it) is a question that cannot be answered. It is local, contextual, even personal. Even for women of the same place, time, race and class, there will be huge differences in priorities. In the domain of reproductive freedom, for example, some women most urgently need or want the capacity to simply and easily limit or terminate pregnancies; others need to be able to raise their children without stigmatization or limitation by sexual preference or miscegenation; others need to be relieved of grinding poverty so that their children might thrive; still others may need to be emancipated from association with their biological capacity for reproduction, to perform their gender without this governing feature. So, while we can establish reproductive freedom as indispensable for women everywhere, the contents and meaning of that freedom ranges widely and cannot be solidified under one agenda.

I am not, however, suggesting that there is such a cacophony of desire and needs among women that there can be no feminist work. Paralysis should not be the entailment of affirming the non-universality of any feminist claim or effort. Everywhere in the world, women suffer under historically male supremacist arrangements of work, law, family, economy, religion, culture, the social and the symbolic. So everywhere in the world there is a huge amount of feminist work to be done. What I am trying to underscore is the importance of doing this work while remaining aware that all feminist projects, from the most local housing, anti-violence or workplace equity initiatives to the most global proclamations of human rights, issue from very particular inflections of feminist desire and hence will always only address the needs and wishes of some women.

L.G/G.D: According to polls, “insecurity” (meaning crime) is the most important problem facing Latin America, often, there are overwhelming popular demands for tougher state repression and surveillance. How do you see this phenomenon in the context of your account of state sovereignty?

W.B: Globalization has unquestionably had a double effect on nation-state sovereignty: On the one hand, sovereignty is eroded by transnational flows of people, capital, ideas, goods, production, religion, and political identities; it is also eroded by the steady proliferation and growing strength of a variety of transnational institutions from the IMF to the World Court to progressive NGOs. On the other hand, as these very flows and emergencies erode nation-state sovereignty, appeals to the state to generate law, order and economic stability have intensified. The more state sovereignty is weakened by globalization, the more quotidian insecurity is generated (whether by gang violence or terrorism or job displacement from outsourcing), the louder the call for just the forms of sovereign power you mention—surveillance, repression, in general the militarization of society. But it’s important to remember that the insecurity itself is a sign of eroded sovereignty, or more precisely, the separation of sovereignty from the state form that has housed it in modernity. It is also the case that many of the increased security measures are futile, or are more show than substance, even as they address the desire for containment, stability and security that globalization threatens. Elaborate forms of walling at borders are but one example of this.

I am not suggesting that securitization is wholly impossible but that the goal of secure and stable societies is pushed out of reach by the effects of neoliberal globalization and that the very project of securitization is an index of waning state sovereignty. Moreover, with each intensification of securitization, actual security recedes into the horizon; the violence it aims to contain is pressed out like air in one end of a balloon, which can only go into another. And, again, the very phenomenon of heightened policing, militarizing, walling and surveillance is itself a sign of weakened state sovereignty: modern state sovereignty is supposed to operate through and as *nomos*—law that generates order—not through the barrel of a gun, not through drones, blockades and policing. In short, state sovereignty is less and less capable of securing the nation or the citizen because it is weakened by rival transnational forces, because globalization generates so many displaced and deracinated peoples (those *in* but not *of* nations), and because neoliberalism itself radically undercuts the authority of law, replacing it with it with the ethos of entrepreneurialism and supervenient goal of economic growth.

L.G/G.D: What can be saved of citizenship after its neoliberal dismantlement?

W.B: It is a revealing fact about contemporary democracy that the building and cultivating of citizenship is so rarely featured as one of its elements. Democratic citizenship today really amounts to little more than membership in the nation, accompanied by certain rights. Neoliberalism contours the citizen as an entrepreneurial subject whose sole project is self-care, not participation in ruling or even deliberating about the common—matters of public good, justice, and so forth. And of course “the common” itself is one of the objects of neoliberal assault. As Foucault reminds in his 1978–79 College lectures, neoliberalism fundamentally inverts the relationship of the political and the economic in liberalism: the political (and the state in particular) is in service to the economy rather than the other way around. This has a powerful effect on the meaning of citizenship and extinguishes the last trace of republicanism from liberalism.

So what is democracy without substantive citizenship? Democracy has many meanings but etymologically it identifies rule by the people: in Greek, the *demos* are the people; *cracy* means rule. In what sense do the people rule when citizenship is reduced to voting in money-soaked elections and a fistful of rights in an order dominated by the imperatives and whims of capital? I am hardly alone in suggesting that this is no democracy at all. The question, then, is not what can be “saved” of citizenship, but whether publics and citizenship can reassert themselves to reject their own evisceration, a metaphysically tricky proposition. (How does an eviscerated figure assert itself?). Yet we have seen glimpses of exactly this in the last year: from the Chilean student movement, the Arab Spring, the anti-austerity protests in Europe, the Occupy movement, the Quebecois and California struggles for public education. Each has featured surging, energized and vocal publics (often in privately owned spaces), and each has carried an insistence on remaking political-economic orders for the people. Each has broken through the enforced quietism. They are not all the same, of course, nor can they all be understood to be responding to or fighting for the same thing. But each is an expression of citizenship.

Of course each is also in a reactive mode. The real challenge for the twenty first century lies in envisioning, and then struggling to achieve, orders in which democratic citizenship participates in creating the common good and not only protesting the common bad.

MAQUIAVELO: REPUBLICANISMO RADICAL Y PODER CONSTITUYENTE (ENTREVISTA A MIGUEL VATTER)*

DIEGO SAZO**
CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

R E S U M E N

En esta entrevista Miguel Vatter se refiere a la importancia de *El Príncipe* al cumplirse 500 años de su escritura. También se pronuncia sobre el renovado interés en la figura de Maquiavelo, particularmente por las nuevas lecturas filosóficas sobre su pensamiento y el aporte que produjo al desarrollo del enfoque republicano. Asimismo, Vatter profundiza en una de las corrientes de interpretación, el republicanismo radical, que ubica a Maquiavelo como el promotor de la universalidad del pueblo como base social de cualquier Estado legítimo. Para concluir, Vatter analiza algunas premisas maquiavelianas a la luz de los acontecimientos en Chile, destacando los alcances de la discusión sobre el poder constituyente y la gravedad de la crisis de la representación política.

PALABRAS CLAVE: Maquiavelo, *El Príncipe*, republicanismo radical, poder constituyente.

MACHIARELLI: RADICAL REPUBLICANISM AND CONSTITUENT POWER (INTERVIEW TO MIGUEL VATTER)

In this interview Miguel Vatter refers about the importance of *The Prince* after five centuries. He also talks about a renewed interest over Machiavelli, particularly for new philosophical lectures on his thought and his contribution to the development of the republican point of view. Vatter, as well, deepens in one of interpretation currents, the radical republicanism, that it places to Machiavelli as the main promoter of the universality of the people as social support of any legitimate State. Finally, Vatter analyzes some machiavellian ideas in relation to social events in Chile, stressing the discussion about constituent power and the political representation crisis.

* Doctor (PhD.) en filosofía de la New School of Social Research, Estados Unidos. Fue profesor de teoría política en la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad Diego Portales. Actualmente reside en Australia y es profesor de teoría política en la Universidad de New South Wales. Sus últimos libros son *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática radical* (Ediciones UDP, 2012) y *Machiavelli's 'The Prince': A Reader's Guide* (Bloomsbury, 2013). E-mail: m.vatter@unsw.edu.au

** Politólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro fundador e investigador titular del Centro de Análisis e Investigación Política. Es editor del libro *La revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después* (CAIP-UAI-Ril editores). E-mail: dsazo@caip.cl

KEY WORDS: Machiavelli, *The Prince*, radical republicanism, constituent power.

Desde sus primeros años en la academia, Miguel Vatter (1965) concentró el interés en la figura y obra de Nicolás Maquiavelo. Fue así como en el 2000, con 35 años, publicó su primer libro acerca del pensamiento del florentino: *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, el que generaría gran impacto en la comunidad académica internacional y lo posicionaría como uno de los máximos referentes en la materia. Su lectura de Maquiavelo como teórico de la libertad, en sintonía con autores como Mario Martelli y John Mc Cormick, ha generado polémicas y no pocas críticas desde sectores que afirman una interpretación más dogmática y conservadora de las ideas políticas de Maquiavelo. Este año 2013, con motivo de la conmemoración del quinto centenario de *El Príncipe*, Vatter publicó una nueva obra sobre este trascendental opúsculo, que cambió la forma de estudiar la política: *Machiavelli's 'The Prince': A Reader's Guide*. Este texto se suma a *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática radical*, editado el año pasado por la Universidad Diego Portales, que aborda aspectos del pensamiento de Maquiavelo y su relación con el poder constituyente.

Efectuada en dos sesiones, en Sydney y Santiago, esta entrevista aborda diversas dimensiones del pensamiento maquiaveliano, entregando luces y nuevas aproximaciones acerca del legado de uno de los autores políticos más importantes en la historia moderna de Occidente.

Diego Sazo (D.S): Este 2013 se conmemoran 500 años de *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo. En Estados Unidos, Europa, Australia y América Latina se han registrado múltiples actividades en torno al evento. ¿Cómo se puede explicar este interés de la comunidad académica internacional?

Miguel Vatter (M.V): Es bastante notable. En primer lugar, hay que decir que *El Príncipe*, junto con *El manifiesto comunista* de Marx y *La República* de Platón deben ser los textos más leídos de la historia de la filosofía política. Hay que notar que los dos primeros son, al mismo tiempo, un tratado teórico y una intervención práctica o una especie de panfleto. Entonces, debe haber algo en esa interacción que es muy atractiva para la gente. Ahora bien, es interesante que Maquiavelo tenga tanta resonancia académica, porque históricamente no ha tenido un lugar central en la filosofía política, al menos en la categoría de autores como Hobbes, Locke o Rawls. Pero esto ha ido cambiando, al menos en el mundo anglosajón, debido al redescubrimiento de la tradición republicana que en los últimos años han llevado a cabo

Quentin Skinner y Philip Pettit, y que identifica a Maquiavelo como un actor fundamental. Y como actualmente el republicanismo posee un rol relevante en el mundo, en tanto se muestra como una tercera opción que no sería ni liberal, ni socialista o comunista, se genera un renovado interés hacia el pensador florentino. Adicionalmente, no hay que olvidar que siempre se mantuvo un interés por Maquiavelo debido a las lecturas que lo indican como el fundador de la ciencia política moderna, o como quien descubrió la autonomía de lo político, entre otras interpretaciones.

D.S: ¿Por qué en el pasado existía un menosprecio filosófico por Maquiavelo?

M.V: Es que si uno compara a Maquiavelo con Hobbes, se contrasta una cierta ambigüedad del primero con una claridad filosófico-conceptual del segundo, donde el proyecto político sí está muy bien definido, centrado alrededor de la constitución de una sociedad a través de un contrato social que se basa en la soberanía. Como se ve, estos elementos se encuentran muy bien estructurados y ensamblados en la filosofía de Hobbes, situación que no ocurre en el pensamiento de Maquiavelo, donde no existe ese nivel de sistematicidad.

D.S: Desde tu punto de vista ¿Qué valor tiene *El Príncipe* para el estudio de lo político? ¿Cuál es su contribución específica a la filosofía política?

M.V: Por la falta de sistematicidad resulta difícil identificar cuál es exactamente la contribución que hace Maquiavelo. Con todo, existe una extendida respuesta planteada durante el siglo XX y que señala que el florentino es la figura clave de la modernidad —tesis de Leo Strauss— y que a partir de él comienza un pensamiento estrictamente moderno de la política. Filósofos como Hobbes, Locke o Rousseau necesitaron de su crítica a la tradición política clásica para elaborar sus planteamientos. Con todo, uno de los factores fundamentales que introduce Maquiavelo es la aplicación de un método más científico para el estudio de la política, constituyendo una especie de origen del positivismo. Al concentrarse en la “realidad efectiva” de la historia y fijarse en la forma de ser de los políticos, en lo que realmente hacen, y no tanto en las idealizaciones que encontramos en la teoría clásica, hizo un cambio fundamental en términos antropológicos. Principalmente, porque se pasó desde una visión centrada en la pregunta por la vida buena (en la búsqueda o cultivo de la virtud, en el desarrollo de la ética) hacia una concepción centrada en el poder, entendida como dominación. Con Maquiavelo nos preguntamos por las condiciones sobre las cuales este dominio se fundamenta y también por un concepto del actuar humano que está relacionado con la libertad, pero no

una libertad que tiene una relación esencial con la virtud, sino más bien relacionada con los apetitos, con los deseos, con algo que no tiene límites. El gesto de Maquiavelo sería comparable al libro de Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, donde hay un cambio inmenso entre ver el mundo cerrado en círculos perfectos versus un universo en expansión. Con el diplomático florentino estamos hablando de un cambio similar, pues centra el fenómeno de la política no tanto en la razón práctica sino más bien en este concepto de libertad que está atado a una potencia infinita que tiene su fuente en los apetitos, en los deseos y en los conflictos.

D.S: ¿Por qué crees que existen interpretaciones tan divergentes sobre su obra? Algunos defienden una lectura autócrata de Maquiavelo y otros lo sugieren como un profundo republicano.

M.V: Ese es el problema fundamental que todos los grandes comentadores han tratado de solucionar, pero que todavía no encuentran respuesta categórica. Hay autores que afirman que Maquiavelo tiene una visión unitaria o dualista de la política. En este último caso están muy presentes las figuras de Skinner, Viroli, entre otros. Ellos sostienen que el florentino, al indicar en la primera frase de *El Príncipe* que “todos los Estados han sido y siempre serán o repúblicas o principados”, en el fondo está afirmando un juicio de valor y no un hecho. Ellos interpretan dualmente de que hay Estados buenos o Estados malos, donde los Estados buenos —en un sentido normativo— son las repúblicas (la teoría republicana de Maquiavelo la encontramos en los *Discursos*), y los Estados malos serían los principados, las monarquías (esta teoría está presente en *El Príncipe*), que para ellos es claramente negativa. Y si uno va a los textos surgen inmediatamente problemas porque ya en el capítulo III de *El Príncipe*, Maquiavelo dice que el problema del rey francés Luis XII fue que cuando invadió Italia no imitó a los romanos. Es decir, está diciendo que el rey debió imitar a los republicanos. Y lo mismo en los *Discursos*, en el libro III, pues en cada momento Maquiavelo usa la formulación de que los ciudadanos necesitan llegar a ser príncipes de la república. Esto claramente no significa una inclinación por el establecimiento de un principado, pero de todas maneras esta dimensión del príncipe también está presente en los *Discursos*. En ese sentido, Leo Strauss tenía razón acerca de que la doctrina parece ser igual en los dos textos y esa es una manera de entender la primera frase de *El Príncipe*. Es decir, ya sea que tú te inclines por las ideas republicanas o a favor de un principado, hay un mismo arte del Estado que es común a ambos, pues principados y repúblicas tienen principios comunes. Y eso sería lo que Maquiavelo busca analizar.

D.S: ¿Cuál es tu lectura?

M.V: Es complicado porque hay argumentos de ambos lados. En lo personal creo que hay una distinción importante entre república y principado. Con todo, considero que Maquiavelo era un republicano pero al mismo tiempo un filósofo, o podríamos decir un “cientista”, que tenía en la cabeza un fenómeno que estaba en plena emergencia y al que quería dar forma: la conjunción de Estado moderno y república. El esfuerzo de Maquiavelo es tratar de captar estos dos elementos y unificarlos. Ese era realmente su proyecto político. La gran pregunta es si uno puede tener un Estado moderno que también sea una república, pues las repúblicas antiguas no tenían algo así como un Estado en el sentido moderno como lo define Max Weber: monopolio de violencia legítima sobre un territorio y representado por un líder que ha “expropiado” los otros “estamentos” de sus poderes. Recordemos que el republicanismo clásico no gira en torno a la idea de un Estado separado de la sociedad, sino más bien en torno a la idea de un pueblo y su capacidad de autogobernarse. Al mismo tiempo, si vamos un poco más adelante, en Hobbes encontramos una doctrina del Estado pero ninguna fórmula de la vida política de un pueblo, porque el Estado es sinónimo de pueblo, o el pueblo sólo existe en tanto que representado por el soberano. En consecuencia, desde una perspectiva hobbesiana la idea de un Estado republicano también se hace problemático. Lo interesante es que esta idea unificada finalmente aconteció a través de las revoluciones atlánticas: la norteamericana, francesa, haitiana y suramericanas. De ahí en adelante todas las revoluciones republicanas modernas hicieron realidad este fenómeno que parecía imposible: un Estado que al mismo tiempo fuera una república.

D.S: Históricamente Maquiavelo ha sido concebido como un agente que se concentró exclusivamente en la contingencia y en los usos prácticos del poder. Sin embargo, nuevas aproximaciones lo muestran como un autor mucho más complejo...

M.V: Por cierto, en el siglo XX Maquiavelo fue conocido principalmente como el fundador de una ciencia empírica de la política¹, ajeno a cualquier sistema filosófico. De ahí su gran fama como cientista político. Con todo, en estas últimas décadas —particularmente debido a la Cambridge School— ha emergido un nuevo Maquiavelo, uno que se muestra como maestro de la retórica, como alguien que tomó la tradición retórica romana (que

¹ Estamos hablando de una ciencia no aristotélica, en el sentido que la ciencia política de Aristóteles tiene la hipoteca de una fuerte metafísica. Esa es la razón por la que Hobbes rechazó toda la propuesta de Aristóteles y estuvo en sintonía con el enfoque de Maquiavelo.

había renacido en las ciudades italianas a fines del Medioevo y comienzos del Renacimiento) y que está estrechamente ligada a los “dictadores”, es decir, aquellos que enseñaban el *ars dictaminis*, el arte del bien hablar, de la oratoria. Según Skinner, Maquiavelo entró en el pensamiento político romano, en particular en el de Cicerón, realizando un redescubrimiento del republicanismo no aristotélico en la modernidad. Para Skinner este es un evento fundamental para lo que entiende como republicanismo moderno, porque de cierto modo esta posición retórica es la base de todo el parlamentarismo de nuestros días. Esta idea de que siempre hay muchas posiciones y que la verdad no es inmediata pero tiene que pasar a través de un escuchar las razones de los otros, criticar y a partir de ahí llegar a un acuerdo: eso es retórica. Y es que en el parlamento nadie dice “yo tengo la verdad”, sino que se dice “yo tengo mis opiniones, tú tienes las tuyas, vamos a ver con cuáles podemos llegar a un consenso y con cuáles no”. De tal modo, se podría argumentar —Cicerón es claro en esto— que el concepto de ley y todo dispositivo jurídico está basado en la retórica, y no en la filosofía o la ciencia. La idea fundamental es que sin retórica no hay democracia. Para esta escuela, Maquiavelo es quien introduce la potente función de la retórica en la política moderna.

D.S: ¿Se puede considerar a Maquiavelo como un filósofo político?

M.V: Esta es la posición de Leo Strauss, Claude Lefort, y también en parte la lectura de John Pocock. Ellos encuentran en Maquiavelo una fuerte posición filosófica, pero anti-platónica o anti-aristotélica. Es un poco complejo defender esta tesis porque el florentino no escribió un tratado sistemático en términos filosóficos, pero últimamente se ha descubierto que fue el primero —por lo menos en Italia— en tener en sus manos una copia en latín del *De rerum natura* de Lucrecio, que se había descubierto algunos años antes por Poggio Bracciolini. Se sabe que Maquiavelo accedió a este manuscrito e hizo una copia personal, de su puño y letra, lo que ha dado lugar para que algunos especialistas afirman hoy que Lucrecio y el epicureísmo son la base de la ontología de Maquiavelo. Tengo bastante simpatía con esta lectura, porque si existe un fundamento ontológico en su pensamiento eso es —como dijo también Althusser— un cambio entre forma y acontecimiento; poner el acontecimiento y las relaciones entre acontecimientos como el ser mismo de las cosas y no tanto la forma platónico-aristotélica. A este enfoque filosófico hay que agregar que Maquiavelo fue el primero en recepcionar de manera seria a Jenofonte, que también había sido redescubierto tan sólo algunos años antes por el mismo Bracciolini. Creo que fue de esta manera que la doctrina clásica —lo que Strauss llama la *verdadera doctrina socrática* o

la doctrina platónica — llegó al renacimiento italiano. Todos estos hechos dan un respaldo a la idea de entender a Maquiavelo como un filósofo político.

D.S: Entre los intérpretes algunos afirman que Maquiavelo fue un promotor del republicanismo radical. Tú eres uno de ellos ¿Cómo se origina esta aproximación?

M.V: Por un lado está la recepción de Skinner de un Maquiavelo como pensador fundamental de una tradición republicana, que no comienza con él sino que proviene originalmente de antes. Un republicanismo de fuentes neo-romanas, ciceronianas, que llega a Italia a fines del siglo XII y principios del siglo XIII, en la forma que John Najemy llama *guild republicanism*, un “republicanismo de gremios”, y que se funda en los diferentes estamentos de una ciudad (los artesanos menores, los artesanos mayores, los mercantes, etc.). Aquí las clases dominantes querían tener acceso al poder, y como no es una persona la que lucha sino que se enfrentan varios, se llama república o gobierno de muchos. Pero en realidad excluyen completamente a la gran mayoría del pueblo. Este republicanismo neo-romano clásico, que era casi aristocrático, fue el que cambió con Maquiavelo.

D.S: ¿Por qué?

M.V: Porque él ubica a la mayoría del pueblo en la base de cualquier Estado legítimo. Creo que esa es la gran revolución en la tradición republicana, es decir, la idea de que si el Estado no se funda sobre lo que Maquiavelo llama la universalidad del pueblo, la gran mayoría del pueblo no va a tener un futuro. Aquí tenemos una base democrática para entender al republicanismo y eso lo hace radical porque —según Maquiavelo— el pueblo se caracteriza por su deseo de no querer ser dominado, no querer ser reprimido. Esa fórmula, utilizada de manera constante por el florentino, es completamente nueva. Yo al menos no la he encontrado en ningún texto filosófico clásico, donde abunda la noción del pueblo que posee deseos ilimitados de propiedad, que son peligrosos y que hay que controlar (Platón). Con Maquiavelo, en cambio, el deseo no tiene un contenido positivo sino que negativo: el deseo de no ser dominado. Pero justamente, como no es un anhelo agresivo, se puede usar como fundamento de un Estado que va dar estabilidad, mayor que si fundamos el Estado sobre el deseo de dominar de las clases privilegiadas. La clave de esta modalidad de republicanismo es la apertura al pueblo y la opción de no dominación como fundamento del Estado: eso es lo que yo llamo republicanismo radical. Radical porque tiene esta dimensión en la cual el pueblo no sólo tiene que ser fundamento del Estado, sino también

debe darse la forma de Estado; en este caso, estamos en presencia de lo que hoy se llama poder constituyente, algo que está muy en boga.

D.S: ¿En qué se diferencia esta posición con la lectura straussiana, que también interpreta a Maquiavelo como fundador de un Estado sobre la base del pueblo?

M.V: Hay una distinción: Strauss y sus seguidores piensan que los fundadores del Estado no tienen nunca nada que ver con la base del Estado. Los sujetos políticos, entonces, vienen a ser como dos clases de animales completamente diferentes, los fundadores y el pueblo. Para los straussianos el fundador del Estado, que es un tipo a-histórico, que se encuentra siempre en cualquier periodo, en la modernidad tiene un desafío adicional: ahora tiene que basar su Estado sobre este *populacho*, sobre el pueblo menor con sus apetitos. Pero mi lectura es que Maquiavelo ve al pueblo no como un agente pasivo donde se le impone el Estado, sino como un actor de la forma política, un creador político. Ahí se ven las raíces de algo como el problema del poder constituyente.

D.S: Desde esta perspectiva de republicanismo radical, ¿Maquiavelo estaría en el origen de las revoluciones modernas?

M.V: Marx, Gramsci, Althusser, todos famosos pensadores marxistas y postmarxistas, han dado grandes interpretaciones de Maquiavelo. Entonces uno se pregunta ¿Por qué? ¿Dónde está el nexo? ¿Por qué esta fascinación de la izquierda en el florentino? Creo que la razón está en la posibilidad de juntar el elemento republicano con el Estado. Recordemos que lo republicano es el elemento en el que la política se conceptualiza por la vida libre de un pueblo, teóricamente no dividido en clases (es decir, el *demos* ateniense, el *populus* romano). Y si bien aquí había clases, era una relación dinámica entre ellas, no estática. Asimismo, la vida política de estos pueblos era siempre hacia la igualdad, por eso el reclamo marxista de una sociedad sin clases, donde se llega a través del conflicto entre los diferentes segmentos sociales. Maquiavelo tiene un pensamiento fundamental de la igualdad de todos los hombres en un nivel muy básico. Entonces lo que tenemos es una visión republicana de un pueblo unitario e igualitario. ¿Cómo este pueblo puede llegar a darse un Estado que reconoce esta igualdad de todos? La solución sería a través de la revolución, como las revoluciones atlánticas, también antes la revolución holandesa, la revolución frustrada en Inglaterra, etc.

D.S: ¿Podemos identificar la noción de poder soberano en Maquiavelo?

M.V: Lo primero que hay que decir es que el gran problema moderno es cómo unificar una intuición del republicanismo clásico con una intuición del arte del Estado moderno, porque las dos cosas son incompatibles, pero en la modernidad logran reunirse. Una historia que se cuenta es que partimos por el concepto de Estado moderno, que es la idea de una soberanía única e indivisible (Hobbes). Después, en un segundo momento, le transferimos esta soberanía al pueblo (Rousseau) y entonces tenemos la “soberanía popular”. El problema es que —cuestión que vio claramente Hannah Arendt— estas dos cosas son incompatibles, pues la libertad del pueblo y el concepto de soberanía se encuentran en una antinomia, son opuestos. Donde hay soberano no hay poder del pueblo. Esa es una tesis muy fundamental de Arendt que se ha retomado hoy en día para fortalecer la actual tradición republicana. El nuevo republicanismo también ve esta tensión entre momento soberano y momento de poder del pueblo, pues este es anti—soberano. La soberanía siempre tiene una connotación altamente monárquica, eso lo veía Hobbes, pero también lo veía bien Schmitt. Entonces, querer juntar poder del pueblo con la soberanía es altamente problemático. Yo creo que hay que encontrar otra solución.

D.S: ¿Dónde radica entonces?

M.V: Lo interesante es que para él no hay *un* poder soberano, no hay una institución de la soberanía. Quizás se puede argumentar que Maquiavelo quería eso. Hay varios teóricos o interpretes que piensan que él veía con mucha envidia a la nueva monarquía francesa y española, donde quería adoptar esos modelos para el sistema italiano. Desde mi punto de vista, creo que algo de verdad hay ahí, pero la cuestión es más compleja. La complejidad aparece porque se trata de usar las armas y las instituciones de estos nuevos príncipes para una estrategia republicana. Esa es la belleza de *El Príncipe*, donde tenemos, por un lado, este fundamento democrático y, por otro, el príncipe como vehículo de una nueva forma de Estado. Cómo los dos se juntan y qué alianza hacen, ese es el problema de fondo del principado civil. Esa fue la razón de que alguien como Gramsci dijera que la solución, como el pueblo no puede ser en sí mismo soberano, necesita un representante que actúe como un príncipe civil. Para Gramsci había llegado el momento en que el Partido Comunista era el nuevo príncipe civil, pero hay siempre un príncipe civil porque el pueblo en sí es al mismo tiempo un actor político. Pero atención, no es “actor estatal”, porque en el momento que se identifica al pueblo con el Estado ahí se terminó la política constituyente.

D.S: ¿Qué lugar tiene el concepto de excepcionalidad en Maquiavelo?

M.V: Primero que todo hay que contextualizar lo que hace Maquiavelo. En el contexto medieval tenemos un mundo político en el que no existe algo como un Estado, pero sí existe todo un universo de leyes, de derecho. Encontramos el derecho divino, el derecho natural, el derecho positivo de las ciudades, incluso el derecho común. Por ello, se ha hablado mucho de un constitucionalismo medieval, período en el que hay sólo órdenes concretos legales, pero no hay soberanía. Eso cambia radicalmente cuando Hobbes dice: “no, la sociedad no puede legislar, no hay ningún constitucionalismo a menos que sean las leyes positivas dictadas por el soberano”. En Hobbes el soberano se apropia de toda la capacidad para legislar; en el medioevo la sociedad legislaba constantemente, la iglesia, las comunidades, etcétera, pero no había ninguna soberanía. En el tiempo moderno la soberanía concentra toda la capacidad para legislar, entonces la sociedad se queda sin capacidad autónoma de hacer leyes si no es a través del Estado. Maquiavelo está entremedio, no ha llegado a Hobbes, pero también ve la insuficiencia de esta legislación medieval de tipo plural, que no tiene cabeza, que no pasa por el Estado. La excepcionalidad en Maquiavelo es pensar que todas estas leyes que habían en el Medioevo, todas presuponían una sociedad política o civil, que ellas mismas no podían establecer. Entonces, el problema de la excepción para el autor de *El Príncipe* es que se necesita establecer una sociedad política o civil para que las leyes en realidad tengan efecto, para que se pueda vivir según la ley. Obviamente el establecer esta nueva sociedad política-civil no pasa solamente a través de leyes, sino que también a través de los conflictos sociales y del esfuerzo de hacer que estos se vuelvan productivos a un nivel institucional. La política en Maquiavelo no pasa esencialmente por la ley, pero pasa por una diferente conexión entre el actor político y la violencia, y que por un lado lleva a la solución hobbesiana, pero también creo que abre otras posibilidades, que es lo que yo llamo el republicanismo más radical en la tradición moderna. En resumen, con el pensamiento clásico la idea fundamental es que el actuar político siempre cae bajo una ley, una forma de derecho, sea divino, natural, etcétera. Mientras para Maquiavelo esto se da vuelta y nos propone entender el actuar político como la condición de posibilidad de un régimen de la ley, pero este momento fundacional va a estar afuera de la ley. Aquí está el lugar que Maquiavelo le asigna a la excepcionalidad, y por eso es que su doctrina político-moral está dirigida en contra de los postulados del derecho natural clásico.

D.S: Cómo tú sabes, en Chile en el último tiempo se ha instalado la discusión sobre el poder constituyente. ¿Cuáles son las claves que entrega la teoría maquiaveliana para entender este contexto?

M.V: La tesis de Maquiavelo es que la estabilidad de un Estado se va a dar si uno amplía la base política de ese Estado e integra lo que él mismo llama “el universal” (el pueblo en un sentido siempre más amplio). Esta idea va en contra de toda una tradición antigua, que decía que se debía mantener al pueblo afuera de la política y del Estado. En ese sentido me parece que captura bien el largo momento chileno de la transición a la democracia, en esta idea en que clases enteras se han mantenido fuera de la política, que han sido excluidas y que ahora quieren entrar y manifestar su opinión. Ahora bien, esto está pasando en un contexto en que hay una crisis mundial de todos los instrumentos de la representación política. Entonces, esta demanda completamente legítima de la gente que quiere tener una voz en lo que afecta a lo común, se da en un momento en que las instituciones como el parlamento y los partidos políticos, están en una profunda crisis. Y es por eso que la expresión se queda a nivel de lo que en Chile se llama “la calle”. ¡Esto no es culpa del pueblo!, es un efecto de que las instituciones liberales-democráticas y la concepción actual de la representación política están en una fuerte crisis. Por eso pienso que es necesario trabajar más sobre esta crisis de la representación política, y pensar nuevas formas de representación política que logren dar una articulación a este fenómeno político de la “calle”. O, si tú quieres, lo que falta es un momento de principado civil, porque como he dicho el deseo del pueblo es fundamentalmente negativo, pues no quiere una u otra política pública en especial, sino que no quiere ser dominado. Eso se puede entender como la base de un poder constituyente, pero al mismo tiempo no se puede identificar el pueblo con el Estado. Como he dicho, cuando eso ocurre estamos frente a un problema para la democracia. Pero al mismo tiempo no se puede tampoco dejar al pueblo sin Estado, ese es el dilema del Estado republicano. Cuando existe esta tensión entre Estado y república, lo que se necesita como solución es un príncipe civil, que de parte del Estado responda y que dé forma a este deseo del pueblo. La clave es que esto va a ser siempre de manera experimental, es decir, no hay una manera correcta y resolutiva de caracterizar a ese príncipe civil.

D.S: ¿Cómo se puede concretizar la idea de un príncipe civil en un contexto como el chileno? La propuesta puede parecer polémica en tanto se interprete de manera no democrática.

M.V: Depende. Lo que yo estoy proponiendo es un príncipe realmente civil, uno que refleje lo más posible la universalidad del pueblo con sus diferentes opiniones e intereses. El problema es que los partidos clásicos de centro derecha y centro izquierda —no por culpa de ellos, sino por culpa de un momento que estamos pasando— no son muy representativos. Y

aquí tenemos un problema serio que no hemos pensado. Como respuesta, algunos teóricos han llegado a reflexionar sobre el poder constituyente, pero todavía no han pensado el otro lado de la medalla, que me parece es la crítica de la representatividad política. Entonces, hablar de un nuevo parlamentarismo en Chile me parece altamente problemático, sobre todo si se considera el contexto, en el cual todos los parlamentos en el mundo están seriamente desprestigiados. Mira lo que está pasando en Estados Unidos, donde el parlamento hace pocos meses hizo que cerrara el gobierno, efectuando una abdicación completa a su rol de príncipe civil. Por tanto, si no pensamos el problema y la crisis de la representación política poco sirve volver al poder constituyente, pues son dos partes de un mismo puzzle.

D.S: El caso estadounidense es un muy buen ejemplo. Aquí realmente se ve la crisis de las instituciones representativas. Además, te demuestra lo problemático de buscar alternativas para enfrentar el caso chileno.

M.V: Muy problemático. Hay que decirlo claramente, las repúblicas fuertes en la modernidad son esencialmente el modelo norteamericano o el modelo francés. Y ambos son un republicanismo altamente presidencialista. Eso hay que tenerlo muy presente. El sistema inglés, que es el sistema clásico parlamentario, depende de la existencia de una monarquía constitucional, y además este sistema no fue nunca una república, es un parlamentarismo sin ser una república. Y en los sistemas donde no hay un poder fuerte ejecutivo, o donde no hay una monarquía y es puramente un sistema parlamentario, como lo podemos encontrar en Italia... ¡bueno, vemos el desastre de una gestión de décadas de la Democracia Cristiana y después de Berlusconi!

D.S: ¿El modelo que tiene que emerger en este momento de crisis de representatividad tiene alguna materialización histórica?

M.V: No, creo que esta crisis es algo bastante nuevo, entonces no hay solución probada. Por lo mismo, creo que el deseo de mucha gente de practicar nuevas formas de democracia directa y dejar de lado la democracia representativa es un reflejo de esta crisis, pero de ninguna manera constituye una solución. No hay modelo, no hay sistema político conocido que haya sido sometido a esta crisis o que la haya solucionado.

D.S: ¿Cuáles serían las claves para el caso chileno?

M.V: En Chile hay una paradoja importante: dado el contexto político existe un regreso a la dimensión constituyente, pero no se ha pensado el problema

de su relación con el poder constituido. Se piensa, quizás ingenuamente, que se va a producir un poder constituyente nuevo que a su vez nos va a conferir un poder constituido adecuado. Y lo que yo estoy diciendo es que el poder constituido, el sistema de la representación, está atravesando una fuerte crisis. Entonces ¿Qué hacer? Yo creo que hay que comenzar a pensar otro concepto de representación a nivel constituyente –algo así como las asambleas ciudadanas con las cuales se ha experimentado algo en Canadá y Australia, justamente para efectuar importantes cambios a la constitución. Sin una nueva idea de representación, que permita al pueblo interactuar “en tiempo real” con sus representantes (y no solamente en las elecciones), la única manera de integrar al pueblo es una manera populista que conlleva serios problemas, porque justamente tiende a fusionar o identificar al pueblo con el Estado, quitando al pueblo la posibilidad de juzgar y criticar al Estado y a su gobierno. Lo relevante es tener conciencia de que es siempre necesario mantener este dualismo entre el poder constituyente y el poder constituido, que jueguen en dos niveles diferentes y resulta muy fatal entender al poder constituyente como el único actor que opaca al poder constituido. Eso es basar al Estado sobre el movimiento social y constituye el típico error de los schmittianos y que ahora parece tentar también a la izquierda.

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista de carácter internacional, publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (www.caip.cl). Su periodicidad es bianual en formato papel y digital. Desde su fundación el año 2008, la revista promueve la discusión sobre lo político desde las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar artículos:

El equipo editorial de *Revista Pléyade* invita a académicos y estudiantes a enviar artículos para ser evaluados y posiblemente publicados.

Revista Pléyade acepta propuestas durante todo el año. Sin embargo, con el fin de ser incluidos en el n.º 13 del año 2014, las propuestas deben ser enviadas antes del 2 de marzo de 2014.

Revista Pléyade tiene como objetivo publicar trabajos de alta calidad realizados por académicos y estudiantes pertenecientes a las ciencias sociales, para darles visibilidad y reconocimiento en el mundo académico.

El equipo editorial considerará solo trabajos originales para ser publicados en nuestra revista. Cualquier texto que contenga material que haya sido publicado previamente no será aceptado.

Las propuestas de artículos serán revisados por el equipo editorial y por dos árbitros bajo referato ciego. Con el propósito de hacer la revisión bajo referato ciego, se solicita a los autores no incluir su nombre y afiliación en el manuscrito, sino que en un archivo separado. Cada propuesta debiera consistir de dos diferentes archivos:

- Una *primera plana* que contenga el título del artículo, el nombre y afiliación del autor (a), así como cualquier tipo de agradecimiento (no más de 100 palabras).
- El *manuscrito* del artículo (que contenga solo el artículo, el abstract o resumen del trabajo y el cuerpo del artículo). Entre 5000-8000 palabras.
- Una carta donde el/los autor/es declaren que el artículo es original y no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.

Los artículos presentados debieran contener los siguientes parámetros:

- Estar escritos en español o inglés.

- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)
- Un abstract o resumen del texto en inglés y español, entre 150-200 palabras.
- 3 a 6 palabras clave en español e inglés que identifiquen el tema del artículo.
- Presentar temáticas relativas a lo político, desde las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar reseñas de libros

El equipo editorial de *Revista Pléyade* está constantemente aceptando reseñas de libros realizadas por académicos, estudiantes de posgrado y pregrado.

Pléyade acepta propuestas para su sección de reseñas de libros durante todo el año. Sin embargo, con el fin de ser incluidos en el n.º 13 del año 2014, las propuestas deben ser enviadas antes del 2 de marzo de 2014.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Estar escritos en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.

Todos los libros reseñados debieran:

- Estar escritos en español o inglés.
- Tener entre 1000-2000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación)
- Incluir una breve presentación del reseñador (no más de 100 palabras).

Las propuestas deben ser enviadas directamente a: revistapleyade@caip.cl

NORMAS EDITORIALES

La Revista Pléyade acepta contribuciones (artículos de carácter científico, ensayos y reseñas) en español e inglés, cumpliendo la condición de que sean trabajos inéditos hasta la fecha y que no estén postulando simultáneamente en otras revistas u organismos editoriales. Una vez recibidos los documentos, se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –en base a los criterios establecidos por el comité editor de la *Revista Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editor considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. Interés del tema; 2. Calidad teórica del artículo; 3. Calidad argumentativa; 4. Calidad de las conclusiones; 5. Calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía entre 4 a 8 semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. Los artículos de temáticas libres, son evaluados a partir de la fecha en que se cierra la siguiente convocatoria. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.

En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, él o los autores deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.

En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

Los autores, al enviar sus artículos, dan cuenta de la aceptación de entrega de los derechos para la publicación de los trabajos. Además, se considera que las opiniones vertidas en los trabajos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no necesariamente representarán el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación Política.

ELABORACIÓN DE CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato **Chicago Style**. Tanto las citas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque, en el texto. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner primero el nombre y apellido del autor (en minúsculas), seguidos por la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

¹ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se debe poner solo el apellido del autor, seguido del título de la obra, o del título abreviado si este es demasiado largo, luego una coma y el número de página correspondiente.

¹ Arendt, *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente posterior, solo se coloca la abreviatura *ibíd* (en recta, con acento y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita.

¹ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

² *Ibíd.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente posterior, solo se coloca la palabra *ibíd*.

¹ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

² *Ibíd.*

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 35 y ss.

¹ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, 106-10.

² Jürgen Habermas. *Teoría de la acción*, 135 y ss.

Para citar artículos de revistas: nombre y apellido (del autor), "Título del artículo" (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva), número o volumen de la revista (año de publicación): página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía.

¹ Rodrigo Karmy, "Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Representación, forma política y nihilismo", *Revista Pléyade* 3 (2009): 20.

Para citar capítulos o artículos de libros: nombre y apellido (del autor), "Título del artículo" (entre comillas), *Título del libro u obra general en la que*

se encuentra (en cursiva), nombre y apellido del compilador (si tiene) y/o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación) página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía.

Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, en *Conferencias en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Milena Caserola, 2006), 35.

Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos del estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Zizek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005), 15.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se procede de la misma forma.

² Karmy, “Carl Schmitt y la política”, 25.

³ *Ibíd.*, 27.

⁴ *Ibíd.*

Para citar artículos de internet: nombre y apellido (del autor) o entidad responsable, “Título del artículo”. Referencia o lugar y la fecha de elaboración del documento (si tiene); páginas (si tienen numeración); [Consultado en línea: fecha en que se accedió]. Disponible en: dirección URL completa, (sin subrayar);

¹ Claudio Rolle, “La ficción, la conjetura y los andamiajes de la historia”, Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile, Documento de Trabajo n.º12, julio de 2001, 16. [Consultado en línea: 27 de agosto de 2008]. Disponible en:

<<http://www.uc.cl/historia/Publiclec/documentos/rolle1.pdf>>

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente en función del apellido de los autores. La estructura es diferente a la de las citas a pie de página: se debe poner primero el apellido y luego el nombre del autor, seguidos por lo siguiente: *título* (en cursiva y mayúscula). Ciudad de edición: Editorial, año.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Si se cita un artículo o capítulo de libro específico, debe explicitarse el rango de páginas en el cual este se inserta.

Agamben, Giorgio. "¿Qué es un dispositivo?". En *Conferencias en Argentina*, 5-15. Buenos Aires: Editorial Milena Caserola, 2006.

Althusser, Louis. "Ideología y Aparatos Ideológicos del estado". En *Ideología: un mapa de la cuestión*, 25-57. Compilado por Slavoj Žizek. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Editorial La Marca, 1995.

Deleuze, Giles. "¿Qué es un dispositivo?". En *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Editorial Gedisa. 1990.

Guattari, Felix. *Cartografías del deseo*. Santiago: Editorial Fco. Zegers, 1989.

Karmy, Rodrigo. "Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Representación, forma política y nihilismo". *Revista Pléyade* 3 (2009): 20-41.

Sloterdijk, Peter. *El desprecio de las masas*. Valencia: Editorial Pre-textos, 2002.

Vatter, Miguel (editor). *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*. New York: Fordham University Press, 2011.

**CONVOCATORIA REVISTA PLÉYADE N° 13
PRIMER SEMESTRE 2014**

**“VIDA, GUERRA, ONTOLOGÍA. ¿ES POSIBLE LA POLITICA MÁS
ALLÁ DE LA SOBERANÍA?”**

Una de las ideas centrales del pensamiento político moderno, sobre la que se monta la teoría del Estado y la economía política, es la de la vida como proceso de auto-conservación. De manera que, concebida en tanto que conatus o esfuerzo por perseverar en el ser, la vida es pensada por una de las líneas fundamentales de la tradición filosófica moderna en relación esencial y constitutiva con la lucha y la guerra, como medios violentos naturales a través de los cuales esa vida se conserva y expande. La vida se constituye así en el espacio vital de la guerra y del ejercicio de la fuerza como mecanismos inherentes a la existencia de los “individuos vivientes” que supuestamente somos los hombres.

En este sentido se puede sostener que el pensamiento político se funda en una ontología de la que a su vez deriva una determinada antropología. En ésta, y en las ideas de “propiedad” y de “dominio” que la acompañan, se articula en gran medida la teoría política moderna.

Sin embargo, no solo cabría preguntar si la vida se reduce a un proceso de auto-conservación, sino que debemos preguntar si el estar en común no cuestiona la primacía conferida a la vida para la determinación de una ontología política. Además, que la vida implique una necesaria lucha, no significa necesariamente que la vida y, por extensión, la existencia humana este radicada en la guerra. ¿No hay acaso una diferencia entre la lucha y la guerra?

Tomando en cuenta la ontología del estar en común que encontramos en el pensamiento de Jean-Luc Nancy, así como el tentativo llevado a cabo por Levinas de pensar “más allá de la esencia” y entonces más allá de la guerra que sería inherente a la perseverancia en el ser, este dossier se propone reflexionar sobre el lugar de la guerra en el espacio vital, la existencia humana y la política. ¿Es la guerra lo a que está destinada toda existencia? ¿Es la guerra la primera y la última palabra del estar en común? ¿Es posible pensar un “más allá de la guerra” sin renunciar a toda existencia política?

COORDINACIÓN DEL DOSSIER: Aïcha Messina y Carlos Casanova
(aicha.messina@udp.cl / carloscasanovap@yahoo.com.ar)

ENTREGA DE ARTÍCULOS: 2 de marzo de 2014

IDIOMAS: Se recibirán propuestas en español, inglés y francés

PUBLICACIÓN: Junio 2014

ENVÍO DE ARTÍCULOS A: revistapleyade@caip.cl

CONVOCATORIA REVISTA PLÉYADE Nº 14
SEGUNDO SEMESTRE 2014

“COSMOPOLÍTICAS”

Una de las nociones que más relevancia ha adquirido recientemente en la reflexión politológica es la noción de cosmopolítica. Esto se debe, en gran parte, al trabajo de autores como Isabel Stengers y Bruno Latour por ir más allá de la noción clásica de política. Lejos de ser una actividad circunscrita al consenso y negociación de intereses entre humanos, la propuesta cosmopolítica de estos autores redefine la política como el arte de componer compromisos, uniones, y relaciones entre personas y entidades que pueden pertenecer a reinos ontológicos distintos. Desde neutrinos a huracanes. Desde virus a ideas. Desde árboles a ancestros.

El cosmopolitismo de estos autores se aleja así de la clásica preocupación por la consecución de un consenso global, de una paz perpetua basada en ideales universales. Su noción de “cosmos” hace referencia por contra a las tensiones y articulaciones que emergen al relacionarse mundos múltiples y divergentes. Nos habla, por tanto, de riesgos y virtualidades. De potencias y agenciamientos. De soluciones innovadoras para afrontar retos prácticos, concretos y a la vez complejos, que caracterizan un mundo cada vez más poblado y densamente articulado. Más que una esfera última de convergencia, la cosmopolítica de estos autores designa un espacio de duda e indeterminación, un espacio que requiere discusión más que consenso, controversias antes que acuerdos.

En línea con estas propuestas, el presente dossier está abierto a trabajos que aborden desde una perspectiva hispanoamericana los retos y posibilidades de esta redefinición de la política en clave cosmopolítica. En especial, invitamos a autores que hayan o estén explorando esta noción desde ámbitos disciplinares muy dispares: antropología, geografía crítica, estudios de género, ecología política, sociología, psicología social, filosofía política y otros campos afines. Dado el énfasis empírico de la propia noción, hacemos un llamado también a trabajos que incluyan estudios de caso que permitan dar cuenta de los retos y posibilidades que introduce esta noción, ya sea desde un punto de vista ético y metodológico o desde un punto de vista político u ontológico.

COORDINACIÓN DEL DOSSIER: **Ignacio Farías (farias@wzb.eu)**

Israel Rodríguez-Giralt (irodriguezgir@uoc.edu)

David Rojas (dmr242@cornell.edu)

ENTREGA DE ARTÍCULOS: 29 de agosto 2014

IDIOMAS: Se recibirán propuestas en español e inglés.

PUBLICACIÓN: Diciembre 2014

ENVÍO DE ARTÍCULOS A: revistapleyade@caip.cl

ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Nº 131, Invierno 2013

Claudio Sapelli Movilidad intrageneracional del ingreso en Chile

F. Claro, R. D. Paredes, M. Bennett y T. Wilson Incentivos para estudiar pedagogía: El caso de la Beca Vocación de Profesor

Loreto Lira Impacto del Sistema de Alta Dirección Pública en la gestión hospitalaria

Jesús Mosterín Naturaleza humana, biología y convención

Roberto Torretti Sobre la conferencia de Jesús Mosterín “Naturaleza humana, biología y convención”

Santiago Gamboa Italia: Anatomía de una crisis

Roberto Torretti Nicolás Gómez Dávila, pensador reaccionario

Juan I. Eyzaguirre Acerca de la desigualdad

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 9.000 • Bianual \$ 13.500 • Estudiantes \$ 5.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

www.cepchile.cl

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 2328-2400. Fax (56-2) 2328-2440.



REVISTA PENSAMIENTO POLÍTICO

INSTITUTO DE HUMANIDADES - UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

NÚMERO 4 | SEPTIEMBRE 2013 | ISSN 0719-0670

www.pensamientopolitico.udp.cl



DOSSIER ESTUDIOS KANTIANOS EN LATINOAMÉRICA

Introducción al dossier
"Estudios kantianos en Latinoamérica"
Nicolás Trujillo Osorio

Kant sobre el contar y los juicios aritméticos elementales
Pedro A. Viñuela Villa

Presença e crítica do "inato" em Kant
Ubirajara Rancán de Azevedo Marques

El papel sistemático de las reglas pseudo-ulpianas en la
Doctrina del Derecho de Kant
Alessandro Pinzani

Libertad y legalidad.
La idea de libertad trascendental en Kant
Eduardo Molina Cantó

Sobre la noción de 'cosa en sí' entendida como concepto
límite para el conocimiento según Ernst Cassirer
Maria José Mejías

On a future transcendental account of probability in
quantum mechanics
Hernán Pringe

RESEÑAS

Carlos Peña, Hugo Omar Selme y Fernando Vallespín,
Estudios sobre Rawls. Madrid: Fundación Coloquio
Jurídico Europeo, 2011

Filosofía (,) moral y política
Una aproximación a la relación entre Kant y Rawls
Por Pablo Aguayo Westwood

Bórquez, Zeto y Rodríguez, Marcelo, comps. 2012.
Louis Althusser. Filiación y (re) comienzo. Santiago de
Chile: Facultad de Artes, Universidad de Chile.

Demarcaciones latinoamericanas
Por Marcelo Starcenbaum

Palabras de presentación. Sobre "Louis Althusser.
Filiación y (re) comienzo"
Por L Felipe Alarcón

La imposible filiación
Por Rodrigo Karmy Bolton

Luis R. Oro Tapia, Max Weber: *la política y los políticos*.
Una lectura desde la periferia. Santiago: Centro de
Análisis e Investigación Política – RIL Editores, 2010

Max Weber como pensador político
Por Nicolás Del Valle O.

ENTREVISTA

Democracia, ciudadanía y justicia para un mundo global
Entrevista a Cristino Lafont
Beatriz Carrillo y Francisco Ojeda

DOSSIER

De un tono revolucionario adoptado en Chile el 2011
Aïcha Messina

El estatuto filosófico del poema: Variaciones sobre el nombre
Sergio Villalobos-Ruminott

Duelo y melancolía en la Postdictadura
Luciano Allende

Universidad y Dictadura. A propósito de la calidad universitaria
Raúl Rodríguez.

A 40 Del 11: Aportes a una intervención del Acontecimiento-Sentido
Rodrigo González

Dictadura y apertura del campo político. Desmovilización transicional y modulaciones de la resistencia
Gonzalo Díaz Letelier

Chile Magistrae Vitae. La pinochetización de las costumbres y la Transición democrática
Nicolás López

ENTREVISTAS

Postsoberanía
Óscar cabezas

Historiografía y Desaparición
Miguel Valderrama

Transición y Violencia
Idelber Avelar

Hegemonía y Actualidad
Ernesto Laclau

POESIA

Andrés Ajens

Guillermo Daghero

Daniela Catrileo

Juan Carreño

Elvira Hernández

TRADUCCION

Figuras de la Violencia. Ensayos sobre narrativa, ética y música popular
IDELBER AVELAR

APENDICE

Ficciones crueles y Disidencia Sexual. Una crítica a la representación. Fragmentada de la sexualidad
Jorge Díaz

La indignidad del Poder... Una genealogía del UBU en Michel Foucault
Edgardo Quezada

La presente edición fue impresa en las dependencias del
Centro de Análisis e Investigación Política, ubicado en
Concha y Toro 19, Santiago de Chile.
Código postal: 8340615
Mail de contacto: contacto@caip.cl

www.caip.cl
revistapleyade@caip.cl

Si quiere suscribirse a *Revista Pléyade*, le solicitamos enviar un mail a
revistapleyade@caip.cl , pidiendo el formulario de suscripción.

Indexación:

Clase (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dialnet (Universidad de La Rioja, España)
Latindex (Universidad Autónoma de México)
e-Revistas (España)

Las peticiones de canjes de revistas de carácter politológico o de
ciencias sociales se aceptan con agrado.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan
necesariamente el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación
Política y son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Todos los artículos de Revista Pléyade están ingresados al registro de
Creative Commons, lo cual permite copiar, distribuir, comunicar y ejecutar
públicamente los trabajos presentados bajo la condición de reconocer y
citar la obra de cada autor.

Para citar esta revista:
Galindo, Alfonso. "Política sin teología política".
Revista Pléyade 8 (2011): 171-183 .

La presente edición recibe aportes del Consejo Nacional de la Cultura
y las Artes, específicamente del Fondo Nacional de Fomento del Libro,
impulsado por el Gobierno de Chile

