



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

GIORGIO AGAMBEN
FRACTALISMO HISTÓRICO Y UMBRALES ANIMALES

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
VICENS ALBA OSANTE

TUTOR
DR. IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA



CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, PRIMAVERA 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

2	Introducción
1.- Giorgio Agamben. El nuevo filósofo de la ciudad eterna	
8	1.1.- <i>Vidas imaginarias</i>
13	1.2.- Más acá de la muerte
24	1.3.- Inmanencia: un gesto...
2.- Fractalismo histórico y la nueva historia de siempre	
36	2.1.- Sin origen ni destino
55	2.2.- Sobre el método
67	2.3.- Fractalismo histórico
3.- Umbrales animales	
74	3.1.- Maquinita antropológica diferencial-integro-fraccionaria
92	3.2.- <i>Las vidas de los animales</i>
103	3.3.- Forma-de-vida
112	Consideraciones finales
118	Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Que el único contenido sea lo que los artistas llaman forma.

F. Nietzsche

Con las manos por delante y titubeante, casi como un ciego, así comencé a escribir el presente ejercicio que ahora pongo a su consideración. Aquí intentaré presentar, en tres líneas paralelas, la obra de la vida de un autor, su idea de la historia en relación con el tiempo y el lenguaje así como el paradigma concreto de su emergencia: la frontera entre naturaleza y cultura en la figura del umbral animal. Además, como su aportación original, la tesis plantea para ese vital pensamiento un campo de figuraciones –una geometría, de tipo fractal- que permitiría, entre otras cosas, imaginar las ideas de tiempo y de historia que el pensamiento de Giorgio Agamben deja en herencia para la filosofía que está viniendo.

Tres rectas paralelas -vida-obra, lenguaje-historia, naturaleza-cultura- que se desarrollan linealmente a lo largo de tres capítulos y tres apartados correspondientes. No obstante, como en una geometría no euclidiana -como los son las geometrías fractales- estas líneas se cruzarán y entrecruzarán, cortándose y recortándose entre sí para configurar un complejo paisaje de pensamiento vivo. En este paisaje del pensar, luego de años de estudio como paseos sorprendentes por sus parajes, reconozco que sólo ahora percibo con mayor claridad los contornos y los cauces, la riqueza de la flora y de la fauna, pero sobre todo las potencias que se esconden entre sus forestas, por ejemplo los conceptos de gesto, infancia, inoperosidad, uso y forma-de-vida. Así las cosas, si bien se trata de un trabajo de especialización, éste también puede leerse, al menos en cierto sentido, como un ejercicio preparatorio para acceder al pensamiento agambeniano. Hago la aclaración no sólo y no tanto para, como un ciego, poner

las manos adelante esperando un traspies, sino sobre todo por dos razones importantes que ahora pondré a su consideración.

La primera razón tiene que ver con los límites de un ejercicio cuyo proyecto original se reveló demasiado ambicioso para las formas de una tesis de maestría, sobre todo por lo que respecta a la aportación original de imaginar las ideas de tiempo y de historia -más aún, de imaginar todo el esfuerzo de Agamben por pensar en una benjaminiana dialéctica en suspensión- desde las figuras que emergen de geometrías fractales. Quienes han frecuentado un buen número de sus textos no pueden evitar percibir lo que podría llamarse una forma de recursividad, un tornar y retornar sobre las ideas y los autores, a veces el mismo párrafo de Aristóteles una y otra vez. A esta recursividad (para usar un término de uso común en la informática) podemos también llamarla iteración. La raíz indoeuropea *itara*, como ha mostrado Jacques Derrida significa a un tiempo diferencia y repetición; pensada desde allí, *iter* es entonces ya siempre también *alter*. Nótese que fue la exorbitante capacidad iterativa de la computación moderna una condición necesaria para poder formalizar, calcular y visualizar lo que Mandelbrot, en los años setentas, denominará un fractal. Desde mi perspectiva, si fuese posible formalizar y visualizar las entradas y variaciones en el voluminoso trabajo filosófico agambeniano, la resultante tendría una inconfundible consistencia fractal. Esta hipótesis, sin embargo, más allá de tenerla en mente durante la lectura, está lejos de poder ser demostrada en esta sede, en la que buena parte de la tinta ha sido dedicada a trazar un paisaje particular -y no obstante paradigmático- de una forma del pensar. Como se mostrará en el segundo capítulo, en el apartado dedicado al método, el paradigma se opone a la dicotomía lógica general/particular. Si bien abriendo a un campo más amplio de inteligibilidad, el paradigma permanece en el contacto de lo particular con lo particular. Así también sucede en prácticamente todas las figuras fractales, en las que la relación entre la parte y la parte -siendo esta otra parte de un

orden de magnitud o escala radicalmente otro- no es de tipo lógico sino analógico, en consecuencia, su generalización o totalización, aunque resulta patente, se encuentra también siempre interrumpida, fracturada, inconclusa¹.

Para Giorgio Agamben –y esta es una toma de posición por demás importante- uno de los modos para pensar qué es la filosofía, además de como fuerzas informadas, es como una experiencia de lenguaje, más aún como una experiencia ‘del’ lenguaje como tal en los límites del lenguaje. Es en este sentido en el que la filosofía encuentra un umbral de indiscernibilidad con la poesía, si bien es cierto que la poesía tensa la forma del lenguaje hacia el sonido puro mientras que la filosofía lo hace hacia el sentido puro². Desde esta perspectiva también la lógica y la matemática están en contacto con la poesía, no obstante allí la tensión -por demás extrema- en la que se somete el lenguaje tiende hacia la forma pura. Sólo así puede entenderse la fascinación de sus cultores (quizá los artistas más refinados entre los pensadores), por componer desde sus reglas la más *elegante* demostración.

La segunda razón es fundamental tanto desde un punto de vista teórico como práctico, es tanto filosófica cuanto vital y tiene que ver con mi propia vida, con la vida de este autor que dice “yo” y con los modos en los que esta vida ha sido puesta en juego en la presente investigación. El concepto de “vida” es uno de los problemas fundamentales, quizá el centro focal de la filosofía de Giorgio Agamben y, por eso mismo, también su punto ciego. No es casual si el primer capítulo de este ejercicio está dedicado a la cuestión de la vida-obra del

¹ Con agudeza sonriente un amigo me hace notar que la *iteración* -que él llama *itineración*- puede componerse con otro paradigma, el de la *maniera* y la *parodia* del artista barroco que copia, imita, re-produce los clásicos del “Maestro”. Como en los fractales, así también en la *maniera* y la *parodia* están en juego el concepto de “forma natural” [tratado en el tercer capítulo], desde luego también el de “origen” [que nos ocupa en el segundo capítulo] y en consecuencia el de “originalidad”, también relacionado con la idea de “autor” a la que se dedica en cambio la primera sección. “Raggiungere questa zona impersonale di indifferenza, in cui ogni nome proprio, ogni diritto d'autor e ogni pretesa di originalità vengono meno, mi riempie di gioia” dicen que dice Giorgio Agamben.

² Cfr. Giorgio Agamben, “*Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola*”, entrevista con Antonio Gnoli, en La Repubblica, 15 de mayo 2016; *Un'idea di Giorgio Agamben*, entrevista con Adriano Sofri, en Reporter, 9 y 10 de noviembre 1985, pp. 32-33.

autor, al problema sobre el modo en el que una vida es puesta en juego en la obra-de-una-vida. Sé muy bien que desde el punto de vista de la tradición científico-filosófica occidental, el rigor objetivo y la razón pura se buscan en la separación del sujeto estudiante y sus condiciones con respecto al objeto de estudio (una separación que para cierta tradición pretende ser lo más radical y aséptica posible, fenomenología y materialismo dialéctico incluidos). Sabemos que existen otras formas de conocer y que la misma ciencia y su razón han puesto en cuestión estos postulados, pero desde aquella ya vieja y dura perspectiva –en la que no dejamos de depositar harta confianza- mi pequeña confesión sería suficiente para desacreditar toda pretensión de objetividad y, en el mismo paradigma, anular toda aspiración hacia la verdad. No puedo ahora mismo adelantar lo que es menester recorrer. Yo mismo no me percaté del grado de compenetración entre mi objeto de estudio y mi sujeto estudiante -entre mi estudio y mi estupor- hasta bien avanzada la investigación. Si bien puedo asegurarte que no encontrarás aquí ningún detalle ridículo sobre mi vida privada (ésta se ha al mismo tiempo jugado y retraído), al lector más escéptico solicito paciencia respecto a este suspenso, confianza -en tanto se trata de una cuestión fundamental para el pensamiento agambeniano- y atención, por ejemplo, al uso que hacemos, que hice o que se ha hecho, por ejemplo, de la persona del verbo y sus pronombres. No es un asunto menor el hecho de que hoy la academia repunte la primera persona singular como la forma correcta en la que, salvo excepciones, deben ser compuestos sus textos, mientras que el plural de modestia, de autoría y el mayestático o real (usual en la antigua Roma y generalizado a partir del siglo XII), son hoy considerados, por decir lo menos, pomposamente anacrónicos.

Un elemento más que deseo se tenga en consideración al confrontarse con esta tesis tiene que ver con la tardía y no siempre cuidadosa recepción de la obra de Giorgio Agamben en nuestro país, en el que sólo ahora comienza a tener alguna resonancia. Este hecho

comportó la dificultad de encontrar aquí un debate rico y vivaz (salvo en grupos extra-universitarios de jóvenes estudiantes de filosofía) en torno al pensamiento agambeniano, más allá sus tesis más famosas e infames: que la política occidental fue desde sus inicios una forma de biopolítica y que el campo de concentración es el paradigma biopolítico del occidente moderno o, en palabras más benjaminianas, que el “estado de excepción” en el que vivimos se ha vuelto la regla. Tesis que no pueden comprenderse y matizarse a cabalidad sin un conocimiento más detallado de la obra del pensador romano pero cuya recepción no sólo es un problema de comprensión. Prácticamente la totalidad de las monografías sobre el autor que he utilizado para la realización de este ejercicio provienen del ámbito sajón, tanto del Reino Unido como de los Estados Unidos, dónde Agamben fue profesor en la Universidad de Nueva York hasta que dejó el país luego de rechazar someterse a las medidas de control biométrico impuestas a los extranjeros luego del 11 de septiembre (medidas que en México fueron implementadas desde hace años por el SAT sin que nadie moviera una pestaña). En Italia tampoco hay mucha tela de dónde cortar. La autoridad del lenguaje que dice que no se es profeta en la propia tierra quizás explica, al menos en parte, la resistencia italiana para elaborar el pensamiento de su paisano. En España, cuando inicié la investigación existía sólo un título, curiosamente centrado sobre el aspecto mesiánico en el pensamiento de Giorgio Agamben. Por lo que respecta a América Latina, ha sido en Argentina donde se percibía una recepción más entusiasta y sin embargo ésta no superaba unos cuantos artículos académicos. La situación ha sido más compleja en Francia y Alemania y no me atrevo a reducirla aquí a un par de líneas. No obstante, es oportuno mencionar a dos autores, colectivos anónimos internacionales aunque predominantemente franceses: el extinto *TIQQUN* y su posterior configuración bajo el nombre de *comité invisible*. En ambos casos las resonancias (quizá colaboraciones) con Giorgio Agamben son evidentes, tanto que *TIQQUN* es citado en el último libro de la serie *Homo sacer*.

La relevancia para el pensamiento y la política -no sólo europea sino también americana en sentido extenso- que los textos de estos colectivos han tenido y podrían tener está por escribirse.

Por último es importante señalar que Giorgio Agamben es un autor viviente, con una vasta obra y que no ha cesado de pensar y escribir. Durante la elaboración de este ejercicio aparecieron nuevos textos -en particular *L'uso dei corpi* que cierra la serie *Homo sacer*- en los que se profundizaron, transformaron, refinaron y aclararon varios entre los principales motivos agambenianos. Esto evidentemente comportó también algunas transformaciones respecto al proyecto de tesis original.

Dicho todo lo anterior podemos comenzar nuestra excursión. Sólo una aclaración antes de comenzar: siempre que fue posible se consultaron los textos en lengua original y en esos casos así están reportados en las referencias bibliográficas. Todas las traducciones desde los textos en italiano e inglés son responsabilidad de quien escribe.

CAPÍTULO I
GIORGIO AGAMBEN
EL NUEVO FILÓSOFO DE LA CIUDAD ETERNA

*Che importa chi parla,
qualcuno ha detto,
che importa chi parla.*
Samuel Beckett

1.1.- *Vidas imaginarias*

Si ha de iniciarse un discurso sobre el filósofo romano Giorgio Agamben, un discurso que además ha de comenzar por “su vida” -o con esas ruinas que suelen llamarse bio/grafías-, este inicio hoy, no podrá evitar presentarse de un modo algo extraño. Extraño en tanto tendría que alejarse de la *doxa* en al menos un doble sentido: por una parte, alejarse de los lugares en dónde cualquier vida viene a ser *solamente* pensada; por la otra, distanciarse también de aquellos para los que cualquier vida no se piensa en lo absoluto. Así pues, tomando entonces en consideración las reflexiones de Roland Barthes y Michel Foucault y con ellas el rumor “quizás exagerado, sobre la ‘muerte del autor’”¹; pensar “la vida” y pensar “la obra” se ha vuelto sin duda un asunto complejo y problemático. Como es sabido, las estrategias corrientes de análisis tienden a resolverse en reificaciones, en psicologismos y en correspondencias que, con las presuposiciones que necesariamente informan su composición, parecen oscurecer más que aclarar el pensamiento del esquivo autor. Por otra parte, describir una biografía intelectual esforzándose por mantener a toda costa la distancia, la autonomía de “la obra” respecto a “la vida”, tampoco está a la altura de la complejidad que hoy debe ser exigida a la actividad del pensar. El ejemplo paradigmático de esta última posición se encuentra en la famosa afirmación de Martin Heidegger, quién desdeñando, no sin alguna razón, a aquellos que pretenden reconstruir, explicar o justificar la obra escrita partiendo de la experiencia vivida, sentenció de

¹ Cfr. David Kishik, *The power of life. Agamben and the coming politics*, p. 3; en referencia a Roland Barthes, *La muerte del Autor*, y a la conferencia de Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*.

manera lapidaria que “Aristóteles nació, trabajó y murió”². Si bien la individualidad del sujeto autor es, en palabras de Benjamin, “segunda respecto a su vida tal como una flor lo es a su perfume, o una estrella a su luz”³, esto no significa “permitir que la mecha de su vida se consuma completamente en la lenta flama” de su obra⁴.

¿Cómo relacionarse entonces, desde un trabajar filosofante, con aquello que se dice sobre la vida-obra⁵ de un autor? Más precisamente, en el caso de Giorgio Agamben, ¿cómo relacionarse filosóficamente con su fecha y lugar de nacimiento (Roma, 22 de abril 1942)? ¿Cómo relacionarse con “su vida” que por fortuna aún nos acompaña, si es verdad que en 2001 prestó su departamento veneciano para la redacción de la revista *TIQQUN*; si es verdad que colabora con el “infame” *comité invisible*?⁶ ¿Qué decir de su amistad con Elsa Morante e Ingeborg Bachman, de su cercanía a Pier Paolo Pasolini, de su participación como actor en *Il vangelo secondo Matteo*, de sus estudios de Derecho o de la fábula de su 1968? A lo largo del presente capítulo se intentará una aproximación a la imagen que Giorgio Agamben ha realizado de una “vida filosofante”, a su inmanente y vital relación con el lenguaje, a su noción de autor como gesto, así como a la transfiguración que hace de las biografías para convertirlas, mejor, en los lugares de las formas-de-vida; especie de cartografías que configuran un *ethos* al que podría llamársele, warburianamente, una ética de los “buenos vecinos”. Se iniciará pues, no sin alguna arbitrariedad, por la fábula arriba mencionada; por el año de 1968.

² Hanna Arendt, *Martin Heidegger at Eighty*, New York Review of Books, Octubre 21, 1971, 50-54; cit. por David Kishik, *op. cit.*, p. 5.

³ Walter Benjamin, *Dostoevsky's The Idiot*, p. 80, cit. por Kishik, *op. cit.*, p. 3.

⁴ Walter Benjamin, *The Storyteller*, p. 162, cit. por Kishik, *ibid.*, p. 4.

⁵ Lo que los sajones llaman a *lifework*.

⁶ Los “rumores” no pertenecen al ámbito de la investigación académica (a menos que éstos no se conviertan en hechos demostrados por la filología o por el análisis de material histórico), no obstante, dado que Agamben es en más de un sentido un autor viviente, dada también la naturaleza colectiva y anónima de aquellos trabajos, además del tratamiento que se hace de la narración histórica en el presente ejercicio, se ha considerado mencionarlos, precisamente en tanto rumores-vivientes. De un rumor no puede decirse que sea “cierto”, pero ciertamente puede decirse que está “vivo”.

En aquél año “extraordinario” para la vida de Agamben -de acuerdo con la narración que David Kishik hace de ella-, el filósofo romano no sólo visitó Grecia, cuna de la filosofía occidental, sino que también estuvo presente en los momentos climáticos del mayo parisino, viajando después a Nueva York para participar en un seminario internacional dirigido por el profesor Henry Kissinger. Parece que en aquél evento al profesor Kissinger rara vez se le veía, no obstante, un día, finalmente se hizo presente para impartir una breve conferencia. Una vez concluido el discurso, el joven Agamben levantó la mano y dijo al viejo conferencista: “Francamente, usted no entiende nada de política”.⁷ ¿Qué quiso decir “exactamente” el joven Agamben con aquella sentencia?, además, después de lo expuesto anteriormente ¿qué relevancia tendrían para una investigación estas historias, independientemente del sabor anecdótico, de la puesta en contexto o del análisis psicológico? En última instancia, lo que está en juego es una cuestión fundamental para la idea de razón y de pensar que ha caracterizado a eso que llamamos Filosofía Occidental: la identidad del “autor”, con toda la serie de problemas con ella relacionados. En el sentido específico de la identidad-diferencia entre un “autor” y su “obra”, el problema puede plantearse en los términos de la pregunta por el “sujeto filosófico”, por esa voz fugaz que aquí y ahora dice: “Yo”, “Yo pienso”.

Al respecto, de entre las narraciones que se hacen sobre la historia de Giorgio Agamben, resulta de particular relevancia la singular serie de seminarios (iniciados en 1966 y concluidos, precisamente, en 1968), en los que el entonces joven estudiante de derecho terminó por descubrirse como filósofo. Los seminarios tuvieron lugar en la aldea provenzal de *Le Thor*, al sur de Francia, por invitación del poeta quién también fuera un líder combatiente

⁷ Cfr. David Kishik, *op. cit.*, p. 1.

partisano, René Char⁸. Ironías de la filosofía, en ellos participaron sólo cinco invitados bajo la ilustre conducción de aquél pensador que tajantemente desdeñó los detalles de “la vida” del filósofo, el también *ideador* del concepto del “ser-para-la-muerte”, Martin Heidegger.⁹ En el texto *Idea de la musa*, firmado por Giorgio Agamben, se recuerda en los términos siguientes una jornada en particular:

En *Le Thor*, Heidegger conducía su seminario en un jardín que recibía la sombra de los altos árboles. Algunas veces, sin embargo, dejábamos la aldea, caminando en dirección a *Tbouzon* o *Rebanquet*; el seminario tenía entonces lugar frente a una pequeña cabaña escondida en medio de un campo de olivos. Un día, cuando el encuentro estaba por concluir y los estudiantes se agolpaban en torno a Heidegger, acusándolo de preguntas, él simplemente comentó: “Ustedes pueden ver mi límite; yo no”.¹⁰

Si unas líneas más arriba se ha escrito que fueron esos encuentros con Heidegger (que concluyeron en el “extraordinario” 1968), el lugar en el que Agamben –revocándose como jurista- encontró su vocación filosófica, el lugar en el que fuera plantada una fértil semilla de pensamiento¹¹; para estas afirmaciones no han sido aún aclarados los argumentos. Para comenzar, David Kishik apunta sobre el fragmento de memoria apenas citado que la ceguera de Heidegger (y quizás también la ceguera de Kissinger) ha guiado (o embrujado) a Agamben desde entonces. Puede decirse, más allá de la ironía, que el enunciado “Ustedes pueden ver mi límite; yo no”, está implicado necesariamente en consideraciones que, con su peso, incumben sobre la filosofía.

En principio -dado que el *advento* de la modernidad fue volviendo cada vez más problemática la relación con el sentido y el saber-, el enunciado puede pensarse en su relación con el saber *del* filósofo, con la hipótesis de que “existe cierto concepto, proposición, tesis o

⁸ Los encuentros se dedicaron al estudio de Heráclito y Hegel; sus protocolos pueden consultarse en la edición de las obras completas de Heidegger, aunque no hay en ellos mayores explicaciones sobre su génesis. Ver Leland De la Durantaye, *Giorgio Agamben. A critical introduction*, Intro., notas 1 y 2.

⁹ Cfr. David Kishik, *op. cit.*, pp. 1-2; Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp. 1-2; Alex Murray, pp. 11-12.

¹⁰ Giorgio Agamben, *Idea de la prosa*, p. 41; citado por David Kishik, *ibidem*.

¹¹ Afirmación compartida por Kishik, de la Durantaye y Murray, además confirmada en diversas instancias por Giorgio Agamben, entre ellas en entrevista con Roberto Andreotti y Federico de Melis, en *Alias, Il Manifesto*, 2006, año 9, no. 35, pp. 1-5.

argumento que el filósofo no puede comprender”.¹² Ése saber, que no obstante debería encontrarse “al centro” de la reflexión del pensador, precisamente por éste motivo le resulta invisible, o por lo menos, obscuro¹³. Estando así las cosas, el solitario pensador que quisiera obviar su inevitable ceguera podría hacerlo a través de estrategias análogas a las que se miran en el ojo que intenta escapar a la laguna de su punto ciego. Por ejemplo, la del movimiento constante que a un tiempo compensa con la memoria la laguna del visible (además de asegurarle al ojo de no perder el punto de su foco). Una especie de pasearse o deambular de la mirada, un paradójico moverse de posición para intentar aclarar la posición más propia. Una segunda estrategia, emparentada con la primera apenas esbozada, puede ser descrita con la figura de un radical trasplante ocular, un dislocamiento del ojo. En otras palabras, consiste en contraponer una perspectiva a otra, una mirada otra, un pensador a otro, a sabiendas de que ese otro padece también de un punto ciego en su pensar. Por medio de este choque o quiasma prospectivo resultaría posible, al menos en teoría, una mirada “sin obstrucciones” de aquellos límites que habían quedado por-ser-pensados. Como se intentará mostrar más adelante, la mirada de Agamben da signos de frecuentar ambas estrategias, como si, en efecto, la ignorancia de Heidegger hubiese dejado en él una huella que no deja de ser una y otra vez re-trazada. No obstante, aquella declaración y su interpretación, así como las virtuales consecuencias que tendría en la vida y el pensamiento agambeniano, en tanto apuntan hacia consideraciones fundamentales para la Filosofía, obligan a ser analizadas con mayor cuidado y atención y desde una perspectiva más esencial, es decir, más tradicionalmente filosófica.

¹² David Kishik, *op. cit.*, p. 2.

¹³ Véase: Giorgio Agamben, *El Yo, el ojo, la voz*, en *La potencia del pensamiento*. [También Derrida trabajó intensamente la cuestión desde la perspectiva del trazo del dibujante en *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, sin disociar la vista de la cuestión del saber y del escepticismo. A grandes líneas, para el argelino toda percepción es también memoria y una ceguera inmanente está inscrita en todo trazo. En el caso del autorretrato, éste resulta ya siempre en un autorretrato de ciego (o moribundo), cuya reflexión manifiesta, paradójicamente, el ocultarse de la condición misma de visibilidad].

Siempre con Kishik, la cuestión sugerida por aquél pasaje (la del “Ojo” que dice “Yo” cuando ese “Yo” en verdad le resulta invisible), consiste, en términos wittgenstenianos, en el límite representado por el “yo filosófico”, por esa fuente de sentido del mundo que si necesaria y suficiente, tendría también aparentemente que colocarse fuera del mundo (y emanar cierto aire de trascendencia), *so pena*, en términos “clásicos”, de volverse contingente si resta dentro de él¹⁴. Este “sujeto filosófico”, punto focal y laguna del pensador, horizonte y umbral de su pensar, es para el neoyorkino que sigue las huellas de Agamben el “sí mismo” o “*self*”. No obstante, se trata de un “sí mismo” muy especial “que no tiene nada que ver con alguna consideración individual, personal, psicológica o fisiológica”. Más bien, el “yo filosófico” wittgensteniano es presentado como un descendiente del *sujeto trascendental* kantiano y como un antepasado de aquél *sujeto larval* o *plano de inmanencia* que Agamben -siguiendo a su vez las huellas de Gilles Deleuze-, han llamado: una vida¹⁵.

Para comprender mejor lo que está en juego aquí, será necesario comenzar a profundizar en algunos de los muchos ensayos que llevan la firma de Giorgio Agamben, en particular *La inmanencia absoluta* (1996), *El autor como gesto* (2005) y *Experimentum linguae* (2001). En estos escritos se aborda de una manera particularmente singular y relevante una constelación de conceptos que incluyen los de “inmanencia”, “vida”, “autor” y “gesto”, en su estrecha interacción con la cuestión del lenguaje. Además, en ellos se declaran explícitamente los puntos focales así como los horizontes del trabajo del pensador romano.

1.2.- Más acá de la muerte

La inmanencia absoluta inicia con la presentación de una coincidencia digna de nota. Los dos textos con los que Agamben se ha de confrontar, uno de Michel Foucault y otro de Gilles

¹⁴ Cfr David Kishik, *op. cit.*, p. 2; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.41-7.

¹⁵ Cfr. David Kishik, *op. cit.*, pp. 2-3

Deleuze, fueron los últimos que publicaron antes de morir y, en ambos casos, el objeto de su escritura fue el concepto de “vida”¹⁶. Para el filósofo del *Homo sacer* esta “coincidencia testamentaria” va más allá de la secreta solidaridad que existía entre los dos amigos. En cambio, la hipótesis de la que parte su investigación nos pide que esta coincidencia sea tomada como una declaración del legado que los dos pensadores dejan para la filosofía que viene. De acuerdo con Agamben, para hacer de esa herencia la propia, *la filosofía que viene debe tomar su punto de partida en el concepto de vida* hacia el cual apuntan, con su último gesto, ambos filósofos¹⁷.

Por lo que respecta a los señalamientos que Agamben hace al texto de Foucault¹⁸, éstos son tan significativos como sucintos, como si el italiano respondiese anticipadamente y con aguda contundencia a algunos de entre sus más encarnizados críticos, algunos “foucaultianos”¹⁹. Se comienza por mostrar la final y “curiosa inversión de perspectiva” que Foucault realiza, precisamente, respecto a su noción de “vida”:

Es como si Foucault, que había comenzado en el *Nacimiento de la clínica* por inspirarse en el nuevo vitalismo de Xavier Bichat y su definición de vida como “conjunto de las funciones que resisten a la muerte”, terminara por ver ahí un medio caracterizado por el error. “Al límite –escribe– la vida [...] es lo que es capaz de error [...]. La vida con el hombre llega a ser un viviente que no se encuentra nunca completamente en su lugar, un viviente que está condenado a ‘errar’ y a ‘equivocarse’”. Se puede ver este desplazamiento como un testimonio ulterior de la crisis que atraviesa Foucault, según Deleuze, después de *La voluntad de saber*²⁰.

Como gesto último, crítico en el sentido literal de ser momento en el que se decide sobre la vida y la muerte, el desplazamiento de la idea de “vida” en el pensamiento de Foucault parece confirmar esa otra crisis a la que hiciera referencia su amigo Deleuze. Aunque Agamben jamás se permitiría afirmarlo, resulta difícil no llevarse la impresión de un fuerte retractarse por parte de Foucault que tendría implicaciones decisivas en el dominio específico de sus

¹⁶ Cfr. Giorgio Agamben, *La inmanencia absoluta*, en *La potencia del pensamiento*, p. 481.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸ Michel Foucault, *La vie: la expérience et la science*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero-marzo 1985, reeditado en *Dits et Écrits*, pp. 763-777

¹⁹ Cfr. Thomas Lemke, “A zone of indistinction”. *A critic of Giorgio Agamben’s concept of biopolitics*, y *Biopolitics: An advanced introduction*.

²⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 482; Michel Foucault, *op. cit.*, p. 774.

investigaciones. Después de haber dedicado “una vida” a esclarecer las relaciones que atraviesan el binomio saber-poder, después de haber dedicado miles de páginas a la exposición de las *epistemes*, los *órdenes del discurso*, las prácticas, las arquitecturas y en general a los dispositivos que articulan esas relaciones entre saber y poder, entre verdad y procesos de subjetivación, Foucault se habría percatado (quizás en tanto atravesado por una experiencia que lo obliga a hacerlo²¹) de que su concepto de “vida” como conjunto de funciones que resisten a la muerte se encuentra necesariamente empantanado en la *episteme* biopolítica que él mismo tuvo a bien hacer inteligible. Lo cual desde luego no significa la invalidez de sus investigaciones, sin embargo sí justifica, al menos parcialmente, el “pesimismo” que las caracteriza, así como la consecuente contracción estratégica hacia la esfera clásica del *cuidado de sí*.

“¿No será que toda la teoría del sujeto debe ser reformulada, ya que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, se arraiga en los ‘errores’ de la vida?”²² se pregunta Foucault, dando así la oportunidad para que Agamben insista en “que no se trata de un simple reajuste epistemológico, sino de una nueva dislocación de la teoría del conocimiento que se opera en un terreno absolutamente inexplorado”²³. Dicho terreno constituiría así un “tercer eje, distinto tanto del saber como del poder”, que como se ha sugerido, “coincide con la apertura de la cantera biopolítica”²⁴. Este tercer eje, “la vida” con su errar otra vez y errando mejor (parafraseando a Beckett), es considerado aquí por Foucault y por Agamben, como *un aspecto* del nuevo concepto de “vida” que se piensa necesario, incluso indispensable para la filosofía que, en tanto viene, de alguna manera ya está aquí.

²¹ Es esta la hipótesis de Agamben: una “experiencia trascendental”. Cfr. *Ibidem*.

²² Michel Foucault, *op. cit.*, p. 776, cit. por Agamben, *Ibid.*, p. 483.

²³ Giorgio Agamben, *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

Para comprender mejor una de las razones que explican la reconsideración de Foucault en los tiempos del despliegue total de la biopolítica, cabe recordar que la *episteme* propiamente moderna capitalista en la que aquella encuentra su plena justificación, ancló en el cogito y en su conciencia al sujeto que requería para realizar sus operaciones²⁵, tanto de mantenimiento a toda costa como de sacrificio sin ningún costo de esa *nuda vita* sobre la que Agamben, es sabido, insiste tanto. Incidiendo desde luego de manera fuerte sobre el problema de la identidad del autor, la “vida” en tanto errar haría entonces un guiño hacia consideraciones más allá o más acá del *cogito* y del sujeto (sobre todo trascendental). Estas consideraciones, como se mostrará en seguida, encontraron en el pensamiento de la inmanencia de Gilles Deleuze a una de sus más consistentes, complejas e insistentes articulaciones (sonoramente anticipadas en su momento por el propio Foucault)²⁶, también asumidas y desarrolladas por la filosofía de Giorgio Agamben.

Inmanencia: una vida... será, pues, el título del último ensayo firmado por Gilles Deleuze con el que Agamben prosigue en la tarea de concepción de una inmanencia absoluta para la filosofía por venir. Desde su perspectiva, el breve texto “tiene el *ductus* [trazo] *fluidido de un apunte sumario*”²⁷, que ya desde la cuidadosa elección de las palabras y la puntuación del título “es algo así como un diagrama que condensa en sí mismo el último pensamiento de Gilles Deleuze”²⁸. Síntesis intensa de una trayectoria larguísima, compleja y veloz; sus puntos esquemáticos son recuperados por Agamben con rapidez y claridad. En principio “el carácter radical de la inmanencia deleuziana, es decir, su ‘no reenviar a un objeto’ y su ‘no pertenecer a un sujeto’”. Así, la inmanencia absoluta para permanecer como tal, no va referida ni a un sujeto, punto sintético de la experiencia, ni a un objeto garante de su realidad; ésta es inmanente sólo a sí

²⁵ Quizá tampoco es coincidencia que “capital” provenga del latín *capo*, cabeza, donde residen los que mandan, punto de síntesis y centro de acumulación.

²⁶ El famoso siglo deleuziano del *Teatrum Philosophicum*.

²⁷ *Ibid.*, p. 484.

²⁸ *Ibid.*, p. 489.

misma “y, sin embargo, en movimiento”²⁹. En el también llamado *campo trascendental* -que encontrará su figura acabada en el concepto de *plano de inmanencia*- lo que se trasciende es, precisa y paradójicamente, la trascendencia misma. Éste, no sólo no va referido a ninguna forma de la conciencia subjetiva ni a sus objetos correlatos; tampoco se le puede referir ni a lo Otro, ni al cuerpo, ni a la Carne, ni a ninguna “a” que, inevitablemente, volverá a introducir “el trabajo de hormiga de lo trascendente en la inmanencia como tal”³⁰. Trabajo del trascendente que ni Kant, ni Hegel, ni Husserl, ni Sartre, ni Lévinas, ni Merleau-Ponty pueden del todo evitar, quizá por que sin importar la forma en la que se lo quiera declinar, éste busca responder al problema, por demás complejo, de la génesis del sentido³¹.

De acuerdo con Agamben, que sigue a Deleuze en su *rictus*, “la génesis de la noción de campo trascendental se encuentra en *Lógica del sentido* (1969), en referencia al ensayo de Sartre de 1937: *La trascendencia del Ego*”³², aunque las semillas se podrían encontrar ya desde su primera obra, *Empirismo y subjetividad* (1953), con particulares destellos en *Spinoza y el problema de la expresión* (1968). No obstante, la cuestión de una inmanencia radical atraviesa la totalidad de la producción deleuziana, condensándose de manera singular en su último texto escrito a cuatro manos con Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (1991). En particular, en la referencia “decisiva” al texto sartriano que Deleuze hace en *La lógica del sentido* (luego recuperada por Agamben), el campo trascendental va pensado como un “impersonal que no tiene la forma de una conciencia sintética o de una identidad subjetiva”³³. Para Deleuze, sin embargo, Sartre no logra liberar completamente al plano de la incumbencia tautológica de la conciencia, cuando de lo que se trataría es de “alcanzar una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o

²⁹ *Ibidem*. El sentido de la afirmación será aclarado más adelante.

³⁰ Gilles Deleuze, *Inmanencia: una vida...*, en *Philosophie*, n° 47, 1995, p. 48; cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 496.

³¹ Cfr. Katia Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze*, pp. 26-27.

³² Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 490.

³³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 132, cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 490.

más acá) de toda idea de conciencia”³⁴. Así pues, el umbral en el que se colocaría el plano de inmanencia deleuziano -estrechamente relacionado con su concepto de *singularidad*- debe ser pensado en la medida en que éste implica un “pasaje sin retorno [...] más allá de la tradición sineidética o conciencial de la filosofía moderna”³⁵. Continúa Agamben:

El *cogito*, desde Descartes a Husserl, había hecho posible tratar lo trascendental como un campo de conciencia. Pero si en Kant éste se presenta como una conciencia pura sin ninguna experiencia, con Deleuze, al contrario, lo trascendental se aparta decididamente de toda idea de conciencia para presentarse como una experiencia sin conciencia ni sujeto: un empirismo trascendental, como dice él con una fórmula intencionalmente paradójica.³⁶

Este empirismo radical colisiona directamente con la fenomenología en sentido amplio, es decir, la que por una parte incluye las filosofías de la conciencia siguiendo una genealogía que une al sujeto trascendental kantiano con la fenomenología husserliana, mientras que por la otra, a las fenomenologías del espíritu en acuerdo con la herencia hegeliana de la dialéctica histórica³⁷. Si en principio Deleuze les reconoce a las “fenomenologías” el haber encontrado un problema crucial, su crítica se apunala en el hecho de que considera que éstas no supieron o no quisieron plantearlo en la forma que resultaría más productiva. El problema deleuziano sería entonces el de restituir al empirismo esa lógica del sentido de la que la filosofía trascendental se pretendía detentora, oponiendo a la interrogación fenomenológica sobre la *constitución trascendental* del sentido, una interrogación sobre su *producción inmanente*³⁸. En suma, si hay algo que Deleuze le reprocha a Kant (y luego a Husserl), es no haber podido o querido llevar la reflexión crítica hasta sus extremas consecuencias³⁹, fundamentalmente en tanto concibieron “lo trascendental a imagen y semejanza de aquello que se pretende fundar”⁴⁰, recalando lo trascendental sobre lo empírico, es decir, derivando las *condiciones generales para la*

³⁴ Giorgio Agamben, *ibídem*.

³⁵ *Ibídem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 491.

³⁷ Cfr. Katia Rossi, *op. cit.*, p. 30.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 40.

³⁹ Cfr. Emilio Garroni, *Senso e Paradosso*, p. 157, y Paolo Godani, *Deleuze*, p. 66.

⁴⁰ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 143, cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 491.

experiencia del ejercicio ordinario de las facultades en la experiencia en general. De acuerdo con Agamben, este gesto más acá de la conciencia, proseguiría curiosamente el de un filósofo poco querido por Deleuze, precisamente Martin Heidegger, en particular el Heidegger “patafísico del genial artículo sobre Jarry”⁴¹. Para el italiano, el *Dasein* con su *In-der-Welt-sein* [ser-en-el-mundo] y *alétheia*, ciertamente no podrían entenderse desde el paradigma de la relación entre el sujeto-conciencia y su mundo, ni tampoco como un objeto intencional. Para Agamben, esos conceptos escaparían de la genealogía husserliana de la que provienen, desplazándose hacia la línea que va de Nietzsche a Deleuze y constituyendo así las primeras figuras “del nuevo plano trascendental postconciencial y postsubjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja en herencia a ‘su siglo’”⁴².

Hasta este punto, después del error de Foucault respecto a su concepto de vida, Agamben se ha detenido en el primer componente del esquema representado por el título del texto de Deleuze, es decir, la inmanencia. Para los alcances de este capítulo y antes de pasar al segundo componente, “una vida”, restaría solo señalar un aspecto dejado en suspenso y sin embargo de vital importancia para el italiano respecto a su concepción de la inmanencia deleuziana. Es en la monografía que Deleuze dedica a Spinoza, en particular en los capítulos III y XI, el lugar en el que Agamben encuentra ese aspecto de primer orden para la absolutización del principio de inmanencia: la univocidad del ser unida a la idea spinoziana de causa inmanente. A diferencia de la tesis escolástica de la *analogía entis* (“según la cual el ser no se dice del mismo modo de Dios y de las criaturas finitas”⁴³), si el ser se dice unívocamente del mismo modo de Dios que de todas las cosas, éste “se libera del riesgo de inercia y de inmovilidad que la absolutización de la univocidad, volviéndolo igual a sí mismo en todo

⁴¹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 492.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 493

punto, le hacía pesar”⁴⁴. Para Agamben, siguiendo a un Deleuze que a su vez persigue a Spinoza, “la causa inmanente produce permaneciendo en sí misma, exactamente como la causa emanativa de los neoplatónicos; pero, a diferencia de ésta, los efectos que produce no salen de ella”⁴⁵. Sería gracias a esta formulación de Deleuze, que incluye un agudo desplazamiento etimológico del término inmanencia (de *manere* [permanecer, detenerse] a *manare* [fluir, brotar]), que le es restituida a la inmanencia la movilidad y la vida⁴⁶.

Un paradigma más de la causa inmanente se encuentra en el *pasearse* de Spinoza: “una acción en la que no sólo es imposible distinguir el agente del paciente [...], sino también cuyo medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación”⁴⁷. Por eso también en *L'uso dei corpi* (libro que finaliza la serie del *Homo sacer*), Agamben expone con inusual claridad la importancia que la diátesis media, más acá del activo y del pasivo, tiene para su pensar del lenguaje, la vida, la política y la historia. Desde la Grecia antigua hasta Benveniste, el *mesotes*, la voz media en la que *il effectue en s'affectant*, como “zona de indeterminación entre el sujeto y el objeto”, apunta con su singular topología hacia:

una transformación radical tanto de la ontología como del concepto de ‘sujeto’. No un sujeto que utiliza un objeto, sino un sujeto que se constituye solamente a través de usar, de ser en relación con otro. Ético y político es el sujeto que se constituye en ese uso, el sujeto que testimonia la afección que recibe mientras está relacionado con otro que no es él mismo, con otro cuerpo.⁴⁸

Es en virtud de esta dinámica importancia vital que la autoafección del ser -la causa inmanente en la que el agente es a un tiempo su propio paciente- *retornará en diversas instancias a lo largo del*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 494 Como la intuición que tuvo el erudito prófugo Damascio (529 a.C.) para pensar el principio, para comprender lo incomprensible o decir lo indecible, que Agamben refiere en el umbral de su *Idea de la Prosa* [1985]. Ésta intuición consistía en el “paradero de un lugar [...], un área absolutamente lisa y plana, en la que resultaría imposible distinguir un punto de otro”, como una tablilla de escritura en blanco en la que “aquello que no podía cesar de escribirse era la imagen de aquello que nunca cesaba de escribirse”; Cfr. Agamben, *Idea de la prosa*, pp. 13-15.

⁴⁵ Giorgio Agamben, *La inmanencia absoluta*, p. 494.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 514

⁴⁸ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 55.

pensamiento agambeniano, siendo además esencial para comprender lo que quiere decir, sin decirlo, el concepto de “gesto”.

Así las cosas, el uso *de y en* esta inmanencia absoluta, medio que fluye y se derrama vertiginosamente en sí mismo como vórtice y “vértigo filosófico”⁴⁹, se configura a un tiempo como “la exigencia irrenunciable del pensamiento” y también como su “tarea más difícil”⁵⁰. La inmanencia absoluta se encuentra amenazada en todo momento por las ilusiones de trascendencia, por espejismos que la inmanencia misma genera desde su interior y frente a los cuales el filósofo se encuentra siempre a un paso de extraviarse. En tanto en ella y su infinito movimiento el adentro y el afuera, el sujeto y el objeto, la conciencia y el inconsciente, la inmanencia y la trascendencia se confunden incesantemente, “Deleuze choca aquí con algo así como un punto límite [...] en el cual el plano de inmanencia se presenta a la vez como lo que debe ser pensado y como lo que no puede ser pensado”⁵¹. La inmanencia absoluta, como aquel límite heideggeriano que sabe de no saber su propia ignorancia, “adquiere, en esta perspectiva, una urgencia particular”. Urgencia que en Deleuze (como en el error de Foucault), con su último gesto, remitirá a pensar la inmanencia como “una vida...”⁵².

Sin embargo, para afrontar lucidamente la emergencia de una vida inmanente no bastarán los ejemplos utilizados por Deleuze: ni la chispa vital del moribundo Riderhood de Dickens en *Our mutual friend*; ni los niños pequeños con sus singularidades que no puede decirse aún que sean propiamente individuales. De acuerdo con Agamben, la difícil tentativa de aclarar la inmanencia a través de “una vida...” conduce a una zona “aún más incierta, en la que el niño y el moribundo nos presentan la cifra enigmática de la vida biológica como tal”⁵³.

⁴⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 164, cit. por Agamben, *La inmanencia absoluta*, p. 494.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 497.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 498.

⁵³ *Ibid.*, p. 504.

Desplazar la immanencia a la esfera de la vida es adentrarse en un terreno peligroso, Agamben, Deleuze y Foucault están conscientes de ello. Los tres saben que “el pensamiento que toma como objeto la vida comparte este objeto con el poder y debe enfrentarse a sus estrategias”⁵⁴. Por eso mismo y cada uno a su manera, instan e insisten en la necesidad y urgencia de pensar en una vida lo que aún ha quedado por-pensar. Agamben acepta aquél legado del que da testimonio en *Inmanencia Absoluta*, asumiendo el concepto inmanente “vida” como el tema de ésta su filosofía que viene. Así, para concluir con su ensayo, señala que la lectura conjunta y comparada de los dos últimos textos de Deleuze y de Foucault, lejos de ser una simplificación, comporta más bien (como en el caso de las estrategias de la mirada antes mencionadas), “un correctivo y un obstáculo” para cada uno de los textos, “y que sólo a través de esta última complicación ellos podrán alcanzar lo que buscaban”⁵⁵: en el caso del texto de Foucault, “la otra manera de aproximarse a la noción de vida”, mientras que en el de Deleuze, una immanencia que no produzca ya más trascendencia y una “vida” cuyo sentido no resida exclusivamente en su comparación con la muerte.

Las perspectivas que se abren a partir de aquellas herencias confrontadas son claras para Giorgio Agamben. En principio, en tanto buena parte de la filosofía moderna es para el italiano una filosofía de la vida, es requerido un trazado genealógico que distinga una línea de immanencia de una línea de trascendencia. En la primera línea, la de la immanencia, se colocarían Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze, mientras que en la segunda Kant, Husserl, Lévinas y Derrida; quedando Heidegger, curiosamente, a caballo entre ambas. Por último, pero no por ello de menor relevancia, el texto nos consigna a la necesidad de una tarea precisa:

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 507-508; “Contra este poder todavía nuevo en el siglo XIX las fuerzas que resisten se apoyaron sobre aquello mismo que él investía, es decir, sobre la vida y sobre el hombre en tanto que es viviente [...] la vida como objeto político ha sido de alguna manera tomada en serio y dirigida contra el sistema que se proponía controlarla”, Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 190-191; “La vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder asume como objeto la vida. También en este caso las dos operaciones pertenecen a un mismo horizonte”, Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 95.

⁵⁵ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 520.

empeñarse en una búsqueda genealógica sobre el término “vida”, con respecto a la cual ya podemos adelantar que mostrará que no se trata de una noción médico-científica, sino de un concepto filosófico-político-teológico y que, por lo tanto, muchas categorías de nuestra tradición filosófica deberán ser repensadas en consecuencia. En esta nueva dimensión, ya no tendría mucho sentido distinguir no sólo entre vida orgánica y vida animal, sino también entre vida biológica y vida contemplativa, entre vida desnuda y vida de la mente. A la vida como contemplación sin conocimiento corresponderá puntualmente un pensamiento que se ha deshecho de toda cognitividad y de toda intencionalidad⁵⁶.

Agamben ha expresado aquí con claridad una de las tareas irrenunciables para su filosofar: la insistencia genealógica en torno al concepto de “vida”, conjuntamente a las articulaciones epistemológicas y ontológicas, así como las consecuencias jurídicas, políticas y éticas que encuentran en esas concepciones su fundamentación. De ahí su tenaz retornar a la distinción aristotélica entre *bios* y *zoē*, su recuerdo constante de la *vida desnuda*, su insistencia en las *formas-de-vida* de una política que está viniendo. Desde estas perspectivas, la filosofía de Giorgio Agamben podría caracterizarse como perteneciente a una deriva de cierto vitalismo inmanentista. Sin embargo, aunque esta etiqueta podría orientar a muchos, también puede resultar harto equívoca.

Para un esquematismo ortodoxo, todo vitalismo considera “la vida” como una realidad objetiva y que trasciende al sujeto cognoscente, sin embargo, para Agamben (cuyo concepto de vida quedaría aún por precisar)⁵⁷, no sólo está cancelada la posibilidad de cualquier trascendencia, además, como se intentará mostrar más adelante, si “la vida” tiene alguna verdad, ésta será eminentemente lingüística. Por otra parte, más allá de las diferencias idiosincráticas, todo vitalismo tomaría una posición clara respecto a una serie de dicotomías clásicas, por ejemplo, prefiriendo el dinamismo y el devenir respecto al ser estático, la organicidad respecto a los mecanicismos, la intuición y el conocimiento empírico respecto al

⁵⁶ *Ibid.*, p. 522.

⁵⁷ “Para aquel que emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de ‘vida’ en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones consiste en percatarse de que éste nunca es definido como tal. [...] Todo sucede, entonces, como si, en nuestra cultura, la vida fuese *aquello que no puede ser definido y que, precisamente por este motivo, debe ser incesantemente articulado y dividido.*”, en Giorgio Agamben, *L’aperto*, p. 21.

concepto y a la inferencia lógica, para algunos incluso la irracionalidad respecto a la racionalidad. Resultaría insensato argumentar que el movimiento de Agamben no tiende a detenerse en una de las dos orillas de esas dicotomías, la “vitalista”. Empero, como señala oportunamente Kishik, son más bien el *campo tensional*, la *zona de indistinción*, el *punto de indiferencia* y desde luego el *umbral*, los lugares más recurrentes en los escritos del filósofo romano. Dichos parajes de inmanencia absoluta consistirían, todos, salvo algunas divergencias, en un único gesto: el de derrumbar dos conceptos antitéticos hundiéndolos uno contra otro (abismándolos y abismándonos), para localizar luego, entre ellos, una especie de remolino que termina por socavar lo que por principio se presentaba como un dualismo original⁵⁸. Para Kishik, sería entonces este movimiento, esgrimido en cada disyuntiva y cada vez con mayor frecuencia a lo largo de su producción, aquello que podría caracterizar (mejor que cualquier etiqueta de vitalismo más o menos fechado e ingenuo), la firma o *signatura* del filósofo Giorgio Agamben⁵⁹.

1.3.- Inmanencia: un gesto...

Hasta aquí, en el contexto del problema de la presentación de Giorgio Agamben y de su vida en tanto autor, ha sido propuesto un tránsito. Éste se inició con el recuerdo de un día en un seminario y la ignorancia de un maestro, atravesó el problema del sentido y la exigencia de su producción inmanente, llegando entonces (no sin algún paréntesis), a la problemática articulación de la inmanencia con “una vida”, para la cual no obstante todas las definiciones, seguiría faltando el concepto. Durante este trayecto (en el que la disputa por una herencia ha sido inevitable), apareció no sólo “la vida” como el nudo central en la investigación agambeniana, sino también “el gesto” que parece caracterizar su pensamiento. Gesto al que se le podría llamar (quizá sin demasiada fortuna) *un gestarse umbral* o *un gesto umbralizantese*.

⁵⁸ Cfr. David Kishik, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁹ *Ibidem*.

Quedarían entonces por dilucidar algunas preguntas importantes. Primero que nada ¿qué quiere decir “un gesto”? y ¿qué relación tiene la noción de gesto con el problema de la identidad del autor?; además, ¿cómo se relaciona “un gesto” con la exigencia de inmanencia absoluta y con la producción de su sentido? y más aún ¿qué papel juega ahí el lenguaje?; pero sobre todo quedaría por responder la pregunta que contiene todas las anteriores, es decir ¿qué relación existe entre un autor, un gesto, una vida y un lenguaje?

En los párrafos siguientes se intentará dar respuesta, si bien con alguna necesaria brevedad, a todas estas interrogantes. Para hacerlo, se interpelarán los tres ensayos que Giorgio Agamben ha dedicado de manera específica al problema. Éstos son *Kommerell, o del gesto* (1991), el apartado del libro *Medios sin fin* (1996) con el título *Notas sobre el gesto*, así como el ya mencionado *El autor como gesto* (2005). Texto, éste último, que sin ser propiamente una instancia más acabada de la problematización, por su forma específica lo conecta de manera inmediata con el argumento del presente capítulo, es decir, con la pregunta sobre la identidad del autor. De hecho, en cada uno de los tres ensayos dedicados al gesto, el filósofo se aproxima a éste en una especie de *perspectivización diferencial-integro-fraccionaria*, o en palabras simples, desde una perspectiva que resulta a un tiempo ser similar, diferente y en movimiento -un fractal-. Así, en un estudio de los textos que se desplaza de uno a otro⁶⁰, es posible percibir una tensión análoga a la que Agamben (siguiendo a Warburg) atribuye a toda imagen en tanto ésta “está animada por una polaridad antagónica: por una parte, es la reificación y la anulación de un gesto [...]; por la otra, conserva intacta su *dynamis*”⁶¹; precisamente como en los ejemplos sobre el análisis técnico-científico de la gestualidad realizados por de la Tourette, Muybridge o Charcot y referidos en *Notas sobre el gesto*. En ese ensayo, como si se tratara de la continuación de un

⁶⁰ Como si se consideraran “más como fotogramas de una película que como realidades autónomas (al menos en el mismo sentido en que Benjamin estableció una vez el paragón entre la imagen dialéctica y esos cuadernillos, precursores del cinematógrafo, que producen la ilusión de movimiento cuando se ojean muy rápidamente”, Giorgio Agamben, *Notas sobre el gesto*, en *Medios sin fin*, p. 51

⁶¹ *Ibid.*, p. 52.

mismo movimiento, se parte de una tesis que aparece en el primer texto y continúa en el segundo, para desaparecer luego, transformándose en *El autor como gesto*.

La tesis apenas mencionada lleva la firma de Kommerell y “habla del hombre moderno como de un hombre que ha perdido sus gestos”⁶². Frente a tal pérdida y exactamente en los mismos términos tanto en el primer ensayo como en el que le sigue, Agamben plantea una dramática situación para el hombre en la modernidad:

Una época que ha perdido sus gestos está, por eso mismo, obsesionada con ellos; para los hombres, a quienes les ha sido sustraída toda naturaleza, el gesto se convierte en un destino. Y cuanto más perdían los gestos su desenvolvura bajo la acción de potencias desconocidas, tanto más indescifrable se volvía la vida⁶³.

Un estado privado del gesto y de la experiencia (estrechamente relacionado con la totalización de la condición biopolítica) en el que “la humanidad –cuya propia existencia corpórea había devenido sagrada en la misma medida en la que se había hecho impenetrable–” al tiempo que pierde la sólida posesión de sus símbolos y cae “víctima de la interioridad y se entrega a la psicología”, también se descubre en su estar “lista para la masacre”⁶⁴.

Entre los muchos síntomas de esta tensión polar entre la supresión de los gestos y su transfiguración en hado que genera un “impetuoso intento de recuperar *in extremis* los gestos perdidos”, Agamben encuentra en Nietzsche y en Aby Warburg a dos figuras paradigmáticas. Por lo que respecta al primero, su pensamiento del eterno retorno solo es inteligible “en última instancia, como teatro”; como un gesto “en el cual potencia y acto, naturaleza y costumbre, contingencia y necesidad se han vuelto indistinguibles”; como una dramatización y una danza de la inmanencia, en la que el Zaratustra “es el ballet de una humanidad que ha perdido sus

⁶² Giorgio Agamben, *Kommerell o del gesto*, en *La potencia del pensamiento*, p. 318. [Resulta significativo que la tesis de Kommerell emergiera en el mismo año, 1933, en el que apareció la tesis benjaminiana sobre de la destrucción de la experiencia con la que Agamben abre su *Infancia e historia* de 1976. Una coincidencia cronológica que, aunada a otros indicios, sugiere un fuerte paralelismo entre las dos tesis].

⁶³ Tanto en *ibidem*, como en *Medios sin fin*, p. 50.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 319 y p. 50.

gestos”⁶⁵. En el caso de las investigaciones de Warburg, Agamben las define en sus dos primeros textos como teniendo “en su centro el gesto como cristal de memoria histórica”⁶⁶. No obstante, en *Medios sin fin* da un pequeño paso más, añadiendo que “lo que hace Warburg es transformar la imagen (que todavía proporciona a Jung el modelo de la esfera metahistórica de los arquetipos) en un elemento decididamente histórico y dinámico”⁶⁷. En particular su famoso *Atlas Mnemosyne*, más que tratarse de un simple “repertorio inmóvil de imágenes”, se configura en cambio como “una representación en movimiento de los gestos de la humanidad occidental, desde la Grecia clásica al fascismo”⁶⁸. Ya habrá oportunidad de volver a este aspecto histórico del gesto en los siguientes capítulos.

Ahora bien, por más sugerentes que puedan resultar las nociones de gesto como teatro, como danza, como cristal de memoria histórica; por más que parezcan colocarse efectivamente en el *Theatrum Philosophicum* que Foucault y Deleuze heredaron para nuestro siglo; por más que recuerden con sus paragonos a las *imágenes dialécticas* benjaminianas; estas definiciones del gesto permanecen, en un sentido “estrictamente” filosófico, aún demasiado vagas y oscuras. ¿Qué es pues, más esencialmente, un gesto? Lo primero que habría que decir es que “el gesto no es un elemento absolutamente no-lingüístico, sino algo que está, respecto al lenguaje, en la relación más íntima”⁶⁹. Retomando la idea de Kommerell de que la palabra es el “gesto originario” Agamben señala que si esto es verdad, entonces lo que estaría en juego en el gesto no tiene que ver tampoco con un supuesto contenido pre-lingüístico, sino que más bien representa “la otra cara del lenguaje, el mutismo innato en el propio ser hablante del hombre, su morar, *sin*

⁶⁵ *Idem loca*.

⁶⁶ *Idem loca*.

⁶⁷ Giorgio Agamben, *Medios sin fin*, p. 51.

⁶⁸ *Ibidem*. Para profundizar la interpretación agambeniana del trabajo de Aby Warburg ver: Giorgio Agamben, *Warburg y la ciencia sin nombre*, en *La potencia del pensamiento*, pp. 157-187.

⁶⁹ Giorgio Agamben, Kommerell, p. 308. De manera análoga, la *nuda vida* está en la relación más íntima y extraña con la forma-de-vida.

palabras, en la lengua”⁷⁰. Frente a este *Iano Bifronte*, sin embargo, cabe preguntarse si es verdad que la palabra es el gesto originario, si no es ya la categoría de “origen”, en sí misma, harto problemática. ¿Resulta imposible pensar el gesto independientemente del lenguaje, fuera del lenguaje? Frente a esta pregunta, un abismo de vacío parece abrirse delante. Lo único que puede decirse en este punto, además de extender una invitación a no adelantar un solo paso en silenciosas conjeturas, es que la idea de “gesto” (como la idea de escena si se la estudia con atención), parece tener la consistencia de un *Grenzbegriff*, de un concepto límite. Es menester entonces seguir el deslizamiento sobre esta frontera efectuado por Agamben, que en su movimiento identificará ahora el gesto con el *gag*, aproximándolo así, escandalosamente si se quiere, a la filosofía.

Así pues, de este lado del lenguaje, el pensador sigue preguntando ¿qué quiere decir un gesto?, a lo que responde “que no tiene específicamente nada para expresar y nada que decir, más allá de lo que está dicho en el lenguaje”; el gesto debe entonces “expresar el ser del lenguaje mismo”⁷¹. Es en este sentido que el gesto es un *gag*, un pedazo de estopa en la garganta, una imposibilidad de decir que sólo en un segundo momento, con un *lazzo* de Arlequín, con el salto de un paso de danza, habita esa posibilidad de no hablar. Este paso es crucial, sobre todo si, con el Agamben de un texto de vital importancia para comprender la tarea de su filosofar, se coincide en que “*el rango propio de cada pensamiento se mide según el modo en el que éste articula el problema de los límites del lenguaje*”⁷². El Heidegger de la conferencia sobre *Esencia del lenguaje*, sabe muy bien que cuando un nombre falta no significa el faltar de la cosa, sino más bien el “hacer una experiencia con el lenguaje” (*mit der Sprache eine Erfahrung machen*). Sin embargo, el paso del nazi silencioso es “el paso hacia atrás en el camino del pensamiento”;

⁷⁰ *Ibid.*, p. 309.

⁷¹ *Ibid.*, p. 310.

⁷² Giorgio Agamben, *Experimentum linguae*, en *Infancia e historia*, p. 214. [Cursivas añadidas]

su mirada de cangrejo deviene sin dificultad en una sigética, primer momento de la reversa que conduce hacia una venenosa estetización del silencio y hacia aquella famosa banalidad de lo inefable (y de lo inimaginable) con la que los nazis contaban para el mantenimiento de su ominoso secreto final. Por fortuna, en Agamben, para el veneno de Heidegger ha existido el antídoto de Walter Benjamin⁷³, quién en una carta a Buber escribió sobre la “purísima eliminación de lo indecible del lenguaje”⁷⁴. Al respecto, escribe Agamben:

Lo inefable, lo inenarrable son categorías que pertenecen únicamente al lenguaje humano: lejos de marcar un límite del lenguaje, expresan su invencible poder de presuposición, por el cual lo indecible es precisamente aquello que el lenguaje debe presuponer para poder significar. [...] La singularidad, que el lenguaje debe significar, no es un inefable, sino lo máximamente decible, la *cosa* del lenguaje⁷⁵.

En esta cesura de lo indecible, que recuerda la famosa distinción entre el “primer” y el “segundo” Wittgenstein, se muestra perspicuamente el nudo gordiano (uno de los tropos favoritos de Agamben) que a un tiempo amarra y distingue el lenguaje, la inmanencia, el gesto, la vida y la experiencia. Si el faltar de la palabra en la lengua es la experiencia misma del ser del lenguaje, y si esta experiencia va pensada como el punto de indistinción entre lo decible y lo indecible que abre a la producción inmanente de sentido; el gesto, como la infancia⁷⁶, es el concepto vivo en el que se expone esta experiencia paradójica.

La experiencia de la cual se trata, siguiendo las indicaciones del programa benjaminiano para la filosofía futura, es algo que sólo podría ser definido en términos de una “experiencia trascendental” –lo cual sería para Kant decididamente insostenible⁷⁷.

Aquí en los límites del lenguaje, ahí donde toda gnosis se muestra también en su ignorancia y todo estudio en su estupor⁷⁸, ha llegado finalmente el momento de presentar la figura del *Autor*

⁷³ “Toda gran obra contiene un elemento de obscuridad y veneno –para la cual no siempre ofrece su antídoto. Benjamin fue el antídoto que me permitió sobrevivir a Heidegger”, Giorgio Agamben, *Agamben, le chercheur d’homme*, en *Libération*, Paris, Abril 1, 1999, ii-iii.

⁷⁴ Cit. por Agamben, *Experimentum linguae*, p. 215.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ La infancia es otro de los intentos agambenianos en la tematización de la relación entre los límites del lenguaje y la experiencia, en particular en su relación con la historia. Habrá oportunidad de acercarse a él en los siguientes capítulos.

⁷⁷ *Ibidem*.

como gesto (tan ausente cuanto anunciada), en el tentativo de iluminar desde otro ángulo la consistencia de esta experiencia trascendental y priva de conciencia.

Lo primero que Agamben enfatiza sobre la famosa conferencia de Foucault *¿Qué es un autor?*, es su irónica ambivalencia. La “indiferencia con respecto al autor como lema o principio fundamental de la ética de la escritura contemporánea”⁷⁹, para ser comprendida, es necesario pensarla en su complejidad. No basta simplemente pensar que la escritura no es propiamente la expresión de un sujeto, o peor aún, identificar a “la escritura con la muerte”; suponer la total desaparición y “muerte del autor”⁸⁰. Para comprender qué quiere decir Foucault cuando escribe que “la marca del autor está sólo en la singularidad de su ausencia”⁸¹, Agamben hace notar, interpretando la cita de Becket que inaugura la conferencia, que a pesar de todo

hay ahí *alguien* que, aun permaneciendo en sí mismo anónimo y sin rostro, ha proferido el enunciado, alguien sin el cual la tesis que niega la importancia de aquel que habla no habría podido ser formulada. El mismo gesto, que niega toda relevancia a la identidad del autor, afirma sin embargo su irreductible necesidad⁸².

Lo que apremiaba a Foucault, sin embargo, no era esa irreductible necesidad singular del individuo real que permanece rigurosamente fuera de campo, sino más bien lo propio del ámbito del discurso y de la enunciación, es decir la función-autor. Es únicamente sobre este aspecto, la función-autor, en tanto situada “en los límites de los textos” y determinante para la definición de su estatuto y del régimen de su circulación en determinado contexto social, que Foucault concentró sus análisis. Mientras que el nombre propio “procede del interno del discurso y hacia el individuo real que lo ha producido”⁸³, el nombre de autor o función-autor (que no precede la obra), es el principio a través del cual, entre otras cosas, se obstaculiza la libre circulación de los textos y su libre manipulación. Más radicalmente -como el arresto y

⁷⁸ Cfr. Giorgio Agamben, *Idea del estudio*, en *Idea la prosa*, p. 53.

⁷⁹ Giorgio Agamben, *L'autore come gesto*, en *Profanazioni*, p. 67

⁸⁰ Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, p. 40

⁸¹ Michel Foucault, *ibidem*; cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 67.

⁸² Giorgio Agamben, *ibid.*, p. 68.

⁸³ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 46; cit. por Agamben, *ibidem*.

enjuiciamiento de Julien Coupat en tanto presunto líder y autor de los textos del *comité invisible* demostró recientemente-, la persecución de los supuestos escritores de *La insurrección que viene* muestra cómo la función-autor, en la sociedad contemporánea, ha adquirido un carácter esencialmente policial⁸⁴.

Agamben hace notar que en esta distinción entre el individuo escritor de carne y hueso y el sujeto-autor, división que Foucault acentuará con el tiempo, se encuentra un gesto que marca profundamente la estrategia foucaultiana:

Por una parte él insiste en diversas ocasiones sobre el hecho de no haber nunca dejado de trabajar sobre el sujeto, mientras que por la otra, en el contexto de sus investigaciones, el sujeto como individuo viviente está presente cada vez sólo a través de los procesos objetivos de subjetivación que lo constituyen y los dispositivos que lo insertan y capturan en los mecanismos del poder⁸⁵.

Este aparente olvido del individuo de carne y hueso, así como la mirada estetizante de la subjetividad, fueron para Agamben una decisión estratégica en Foucault. Lejos estaba el filósofo francés de pretender que los individuos concretos no existiesen, sin embargo, lo que le interesaba (dicho en sus “propias” palabras), era “*hacer aparecer los procesos que definen una experiencia en la que el sujeto y el objeto se forman y transforman el uno a través del otro y en función del otro*”⁸⁶. Desde esta perspectiva, la estrategia foucaultiana asemeja a una contraefectuación a la manera de Gilles Deleuze, es decir, a una duplicación exacerbada del dispositivo de captura que mira, por una parte, hacia su inteligibilidad, denunciándola, mientras que por la otra hace un guiño hacia su eventual perforación. Por eso Foucault puede responder a Lucien Goldmann (que en el debate posterior a su conferencia lo acusaba de cancelar al sujeto individual) diciéndole irónicamente que “definir como se ejerce la función-autor no equivale a decir que el autor no existe. [...] Retengamos pues nuestras lágrimas”⁸⁷.

⁸⁴ Cfr. Julien Coupat, entrevista con Isabelle Mandraud y Caroline Monnot, en *Le Monde*, mayo 25, 2009.

⁸⁵ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁶ Michel Foucault, *Dictionnaire des philosophes*; cit. por Agamben, *ibidem*. [cursivo añadido]

⁸⁷ Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, p. 67; cit. por Agamben, *ibid.*, p. 71.

Sin embargo, la forma precisa de existencia de aquel sujeto resta, para Agamben, aún pensada demasiado cerca de la muerte, es decir, pensada sólo en función de su negatividad. Era eso también lo que reprochaba al concepto de “vida” deleuziano-foucaultiano, así como parte del sentido de esa tan criticada pretensión de “corregir o por lo menos completar”⁸⁸ las investigaciones de Michel Foucault. ¿De qué manera una ausencia puede ser singular? ¿y qué significa para un individuo, ocupar el lugar de un muerto, dejar las propias huellas en un lugar vacío? Agamben pregunta a *¿Qué es un autor?*.

La respuesta la encuentra en “todo su esplendor” en otro texto de Foucault: *La vida de los hombres infames*. Escrito extraño, particularmente emocionado y patético, éste fue originalmente pensado como prólogo para una rara “antología de vidas”, de “vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas”⁸⁹, recopilados por el estudioso francés durante sus largas estancias en la *Bibliothèque Nationale*. Aquél “herbolario” no publicado, emerge de las profundidades de archivos de encierro y policiales, órdenes reales y *lettres de cachet* para personajes oscuros y ordinarios; sujetos que no estaban destinados a ningún tipo de gloria, que no estaban dotados de “ninguna de las grandezas instituidas y valoradas” y cuyas vidas más bien estaban “destinadas a no dejar rastro”⁹⁰. Ateos, sodomitas, usureros mezquinos, vagabundas e ingobernables, sus vidas fueron en cambio arrancadas al olvido en tanto iluminadas, durante al menos un instante, por un haz de luz cuyo lumen, al mismo tiempo y con el mismo gesto, las condena a la infamia: “zarpazo” del fulgurante poder. Pero si bien es cierto que esas vidas infames aparecen solamente en su encuentro con el discurso del poder, en los “avisos” breves que “las fijan como autoras de actos y discursos perversos”, hay algo en esa “instantánea fulguración que excede la subjetivación que las condena al oprobio”, “un trazo de

⁸⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. p. 18.

⁸⁹ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 79.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 81.

luz negra y deslumbrante que habla de otra vida y de otra historia”⁹¹. No puede decirse que en aquellos “lacónicos enunciados” y “drásticas abreviaciones” esas vidas hayan sido comunicadas y dadas a conocer. Más bien todo lo contrario, “el gesto con el que fueron fijadas parece sustraerlas a toda posible presentación, como si aparecieran en el lenguaje solo a condición de permanecer absolutamente sin expresión”⁹².

Es en este punto de su confrontación con el texto de Foucault que Agamben formula, una vez más, otra definición de gesto. De acuerdo con su análisis, *La vida de los hombres infames* es la clave para descifrar el sentido de *¿Qué es un autor?*. Específicamente, *la vida infame* constituye de alguna manera *el paradigma* de la *presencia-ausencia* del autor en la obra:

Si llamamos gesto a aquello que resta sin expresión en todo acto de expresión, podremos decir entonces que, exactamente como el infame, el autor está presente en el texto sólo en un gesto, que hace posible la expresión en la misma medida en que instala en ella un vacío central⁹³.

Ahora bien, para no confundir el gesto con un retrato, con una biografía, con una presentación o representación que cancele la obscenidad de lo simplemente presente (su ser constitutivamente presente y ausente a la vez), lo que resulta *esencial recordar*, es que esas frases y esas palabras fueron instrumento o vehículo de “trampas, armas, gritos, gestos, actitudes, engaños, intrigas”; es decir, que en ellas

se “han jugado” vidas reales [que] esas palabras decidieron sobre su libertad, su desgracia, con frecuencia sobre su muerte y en todo caso su destino. Estos discursos han atravesado realmente determinadas vidas, ya que existencias humanas se jugaron y se perdieron en ellos⁹⁴.

El sentido preciso de lo que significa “poner en juego” una vida es fundamental y las comillas con las que Foucault lo encierra subrayan su carácter ambiguo. Para Agamben lo esencial es que “el agente, aquél que ha puesto en juego la vida, permanece deliberadamente en la sombra”, que no es posible determinar de manera *clara y distinta* al sujeto de la puesta: ¿fueron

⁹¹ Cfr. Giorgio Agamben, *L'autore come gesto*, pp. 72-73.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁴ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 81; cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 74. [Cursivo añadido]

los mismos infames con sus transgresiones? ¿O más bien los familiares y los vecinos que denunciaron, los oficiales y funcionarios anónimos que ejecutaron, el rey que condenó? Aunque parezca más probable que fueran estos últimos, “la vida infame no parece pertenecer integralmente ni a unos ni a los otros”⁹⁵. Resulta aquí de nuevo evidente que el “jugarse de una vida” acaece necesariamente en la inmanencia. Una vida se juega en la inmanencia cuando sujeto y objeto, agente y paciente, concreto y abstracto, presente y ausente, consciente e inconsciente (así como todas las oposiciones binarias) se alcanzan en un espacio de indistinción. Un autor como un gesto “marca el punto en el que una vida ha sido jugada en la obra. Jugada, no expresada; jugada, no consumada”⁹⁶; sin embargo, una vida se juega en la inmanencia de la obra sólo cuando se pone y es puesta en juego en esos gestos “irrevocablemente y sin reservas”, cuando se arriesga en ellos toda una felicidad o desventura. Paradojas de jugársela toda.

En ese lugar liminal en el que la función-autor se indistingue del autor de carne y hueso y “la obra” no puede ser pensada sino como la obra-de-una-vida, también se da lugar una experiencia que atraviesa y se realiza en el texto mismo mientras sucede en el propio lector. Por eso Agamben puede escribir que

El lugar –o, más bien, el darse lugar- del poema no es, por lo tanto, ni en el texto ni en el autor (o en el lector): es en el gesto en el cual autor y lector se ponen en juego en el texto, al mismo tiempo que infinitamente se retraen⁹⁷.

Lo cual, sin embargo, no significa que todos los gatos son pardos. El gesto vivo que atraviesa toda esta experiencia, como se ha indicado, no es más que la otra cara del lenguaje. Agamben, quién básicamente comparte con Foucault su pasión por los dispositivos, entiende perfectamente que:

⁹⁵ Giorgio Agamben, *ibid.*, p. 75.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 79. [Se tradujo “l’aver luogo” por “el darse lugar”]

El sujeto –como el autor, como la vida de los hombres infames- no es una cosa que pueda ser alcanzada directamente como una realidad sustancial presente en un lugar; al contrario, aquél es lo que queda del encuentro y del cuerpo a cuerpo con los dispositivos en los que ha sido puesto – y se ha puesto – en juego⁹⁸.

El rumbo hacia el cual se orienta parte del trabajo de Giorgio Agamben de acuerdo con su *Experimentum linguae*, se condensa en las preguntas: ¿qué significa “hay lenguaje”, qué significa “yo hablo?”⁹⁹. Y continuando el experimento wittgensteniano en el que “*immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita*”¹⁰⁰, responde para concluir su ensayo que la expresión justa para la existencia del lenguaje es la vida humana en cuanto *ethos*. Esta vida, “sólo se hace en el discurso”¹⁰¹, diversamente a la referencialidad extrínseca pretendida por un biógrafo. “Ella es solamente jugada, nunca poseída, jamás representada o dicha – por eso ella es el lugar posible, pero vacío, de una ética, de una forma-de-vida”¹⁰².

Si “la historia de los hombres quizá no es otra cosa que el incesante cuerpo a cuerpo con los dispositivos que ellos mismos han producido”¹⁰³, el primero de todos ellos es sin duda el lenguaje. Para el pensador de la ciudad eterna¹⁰⁴, “la violencia sin precedentes del poder humano tiene su última raíz en la estructura del lenguaje”¹⁰⁵. Así las cosas, la cuestión histórica que se abrirá a continuación, completa el trabajo foucaultiano sólo en el sentido del acento que Agamben pone en la estructura de larga duración del dispositivo por excelencia que configuramos al tiempo que nos configura: el lenguaje humano.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁹ Giorgio Agamben, *Experimentum linguae*, pp. 216-217.

¹⁰⁰ Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 19.

¹⁰¹ Giorgio Agamben, *The end of the poem: Studies in Poetics*, p. 81.

¹⁰² Giorgio Agamben, *L'autore come gesto*, p. 75.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁴ “Roma, ciudad tan impregnada de historia que nos olvidamos que es histórica. De hecho, a menudo se repite ese lugar común de la Ciudad Eterna, como si Roma fuese una ciudad atemporal, ahistórica, cuando por el contrario se encuentra impregnada y hecha de historia en mayor medida que cualquier otra ciudad”, en Giorgio Agamben, entrevista con Roberto Andreotti y Federico de Melis, en *Alias, Il Manifesto*, 2006, año 9, no. 35, pp. 1-5.

¹⁰⁵ Giorgio Agamben, *Experimentum linguae*, p. 219.

CAPÍTULO II FRACTALISMO HISTÓRICO Y LA NUEVA HISTORIA DE SIEMPRE

Ella [la historia] deviene en el objeto de una construcción, cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquella determinada época, aquella determinada vida, aquella determinada obra. El materialista histórico extrae la época del ámbito de la continuidad histórica reificada, y así extrae también la vida de la época, y así a la obra de la “obra de una vida”. Pero el fruto de esta construcción es que en la obra se mantiene y a un tiempo se traspone [o traduce] la “obra de una vida”, y en la “obra de una vida” la época y en la época el curso de la historia.

Walter Benjamin¹

2.1.- Sin origen ni destino

Como la vida y a la historia de una vida, también la Historia se encuentra en un *impasse*. Lo que se dice de ella parece a un tiempo captura y omisión mientras “todo lo sólido se desvanece en el aire”. No se sabe a ciencia cierta cuándo es que comenzó esto que ha sido llamado Modernidad, como tampoco parece saberse si es verdad que al fin ha terminado. Más radicalmente, no se sabe si es no sólo la Edad Moderna, sino la historia misma la que ha llegado a cumplimiento. Lo una vez aprendido, otra vez ya no funciona.

Giorgio Agamben se dedicó en sus primeros dos libros, *L'uomo senza contenuto* (1970) y *Stanze* (1977) a tareas antes que nada destructoras: la *destrucción de la estética* y la *destrucción de la tradición* respectivamente; en su tercer libro, *Infanzia e storia* (1978), constatará en cambio una situación en la que *la experiencia* ha sido destruida². Para quien conoce la obra de Walter Benjamin, una tesis sobre la pobreza de la experiencia en la Modernidad no puede no resultar familiar; Agamben, no obstante, nos invita a llevar esta situación hasta sus límites. *De manera análoga y paralela a la pérdida de los gestos*, la destrucción de la experiencia es un fenómeno cultural, característico de nuestra época mediatizada, que Agamben investiga históricamente mostrando

¹ En *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*, Obras II, 2, p. 70.

² Cfr. Leland De la Durantaye, *Giorgio Agamben. A critical introduction*, p. 82.

los paradigmas que lo vieron emerger³. Sin embargo, a diferencia de la estética y la tradición (a cuya destrucción nos invita a participar), para el gesto perdido y para la experiencia destruida el italiano augurará un reencuentro y una reconstrucción. Como escribirá años después en el ensayo *Situación*, incluido en *Mezzogi senza fine* (1996) y que nos refiere directamente a nuestro capítulo anterior:

Gesto es el nombre de esta encrucijada de la vida y del arte, del acto y de la potencia, de lo general y lo particular, del texto y de la ejecución. Es un fragmento de vida sustraído al contexto de la biografía individual y un fragmento de arte sustraído a la neutralidad de la estética: praxis pura. Ni valor de uso ni valor de cambio, ni experiencia biográfica ni acontecimiento personal, el gesto es el reverso de la mercancía, que deja que se precipiten en la situación los “cristales de esta sustancia social común”⁴.

El gesto es pues el umbral de la inmanencia y la puerta para esa experiencia trascendental de la que antes se ha hablado. Ahora bien, en 1978, la reflexión sobre el gesto aún no había sido formulada por Agamben, sólo la elaboración y radicalización de la tesis benjaminiana sobre la pobreza de la experiencia en el contexto de un trabajo sobre el “origen de la historia”. *Infanzia e storia* es el lugar en el que Agamben comienza a explorar maneras para *transformar su filosofía del lenguaje en una filosofía de la historia*, a través de un método (entonces filológico, luego arqueológico-genealógico-paradigmático) que busca a un tiempo desactivar o volver inoperativas, tanto las narrativas históricas como los fundamentos filosóficos⁵.

¿Qué significan entonces para Giorgio Agamben la destrucción de la experiencia, la infancia y el origen de la historia? En principio, que “un planteamiento riguroso del problema de la experiencia debe toparse fatalmente con el problema del lenguaje”⁶. Un planteamiento riguroso que, de acuerdo con el análisis filológico que Agamben realiza en la primera parte de *Infancia e historia*, ha sido programáticamente obviado o desestimado por la tradición dominante

³ Cfr. *Ibid.*, p. 90.

⁴ Giorgio Agamben, *Medios sin fin*, p. 68.

⁵ Cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p.81 y Alex Murray, *Giorgio Agamben*, p. 22.

⁶ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 59.

de un pensamiento moderno que, de Pascal a Husserl, ha privilegiado la certeza científica y las fenomenologías de la conciencia por encima de la autoridad del lenguaje.

“En cierto sentido”, escribe Agamben, “la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna”, la cual, “contrariamente a lo que se ha repetido con frecuencia, nace de una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida”⁷. Degradación en desconfianza hacia la sola experiencia y las percepciones sensoriales que alcanza con la duda radical de Descartes una de sus formas más claras. El nuevo sujeto moderno y su experiencia individual emergen entonces como un problema epistemológico fundamental, problema de *coincidencia* en un mismo sujeto entre el conocimiento cierto y la experiencia incierta (ahora desplazada) que sólo el experimento, con sus números e instrumentos, puede certificar científicamente (tan diferente de los *Ensayos* de Montaigne, en los que la experiencia es incompatible con la certeza)⁸.

Frente a la extrañeza que puede provocarnos la idea de una experiencia separada del conocimiento, Agamben nos recuerda que, “hasta el nacimiento de la ciencia moderna, experiencia y ciencia tenían cada una su lugar propio. Y no sólo esto, también era diferente el sujeto del cual dependían. Sujeto de la experiencia era el *sentido común* presente en cada individuo”⁹, mientras que el “sujeto” de la ciencia era el “divino” e “impasible” intelecto agente, separado de la experiencia. “La gran revolución de la ciencia moderna”, insiste Agamben, “no consistió tanto en una defensa de la experiencia contra la autoridad [...], sino más bien en referir conocimiento y experiencia a un sujeto único, que sólo es la coincidencia de ambos órdenes en un punto arquimédico abstracto: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia.”¹⁰

⁷ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

Un breve y falso paréntesis. Antes de pasar en revista los siguientes momentos paradigmáticos en el proceso de destrucción de la experiencia (Kant y Hegel), cabe señalar una distinción-oposición fundamental que “pertenece irreductiblemente a nuestra cultura” y que para Giorgio Agamben emerge precisamente con la integración del nuevo sujeto moderno: la oposición entre racionalismo e irracionalismo¹¹. Para nuestro autor, *una reconstrucción del estatuto común de la experiencia*, junto con una expulsión del concienzudo sujeto del saber de la interioridad del hombre “podría llevar a una superación definitiva de la oposición racionalismo/irracionalismo”¹². El “cómo” de esta superación pasará necesariamente por otra lógica y otra ontología, y no llegará sin algún suspenso.

El siguiente momento en el proceso de construcción de una concepción moderna de la subjetividad y de la experiencia subjetiva (y destructivo de la experiencia común) de acuerdo con Agamben, corresponde a Kant. “La *Crítica de la razón pura* es el último lugar donde el problema de la experiencia, dentro de la metafísica occidental, resulta accesible en su forma pura, es decir, sin que se oculten sus contradicciones”¹³, “distinguiendo ‘con sumo cuidado’ el *yo pienso*, sujeto trascendental que de ninguna manera puede ser sustancializado o psicologizado, de la conciencia psicológica o *yo empírico*.”¹⁴ Para Agamben, aún si Kant no puede evitar pensar al sujeto trascendental como unidad sintética *de la conciencia* (vacía de experiencia), también refuta explícitamente la composición de la dualidad ‘*yo pienso-yo empírico*’ “mediante la exclusión de la intuición intelectual por una parte, y por la otra mediante la crítica del ‘paralogismo psicológico’”¹⁵. El sujeto trascendental no puede ser más que una representación simple y por sí misma completamente vacía de contenido, un “Yo” que no es concepto, sino una simple conciencia que acompaña todos los conceptos. Para Agamben, “en su pureza originaria, el

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 21.

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

sujeto cartesiano [y el sujeto trascendental kantiano] no son más que el sujeto del verbo, un ente puramente lingüístico-funcional [...] cuya realidad y cuya duración coinciden con el instante de su enunciación”¹⁶. En suma, como puntualmente señala Alex Murray, la ‘destrucción de la experiencia’ es, entre otras cosas, la resultante (histórica) de no reconocer que la esencia de la ‘experiencia’ no es la conciencia, sino el lenguaje¹⁷.

Si bien la crítica kantiana supo mantener distintos conocimiento y experiencia, del pensamiento postkantiano, en particular de Hegel, no puede decirse lo mismo. La contradicción epistemológica del sujeto individual y de la experiencia sensorial, que Descartes introdujo en la especulación metafísica Occidental y que la lucidez de Kant mostró con el mayor contraste y relieve, con la llegada de Hegel y su dialéctica comenzarán a retroceder hacia la sombras¹⁸. Es contra la unificación dialéctica del sujeto trascendental y de la conciencia empírica en un único sujeto absoluto, contra la negatividad hegeliana, contra la “negación del momento” en favor de un continuamente pospuesto horizonte futuro de “conocimiento absoluto”, que la crítica agambeniana se confronta y el lugar en donde inicia de manera definitiva la “destrucción de la experiencia”. *Es pues la dialéctica de Hegel el blanco principal de la crítica de Giorgio Agamben*. Dicha crítica comienza recordándonos que el título original de la *Fenomenología del espíritu* era el de *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, y que ya en el título mismo es posible captar qué concepto de experiencia surgía de esa unidad de ciencia y experiencia¹⁹, de autoconciencia y conciencia empírica. La experiencia “deja de ser simplemente un modo o un instrumento o un límite de la conciencia y se vuelve la esencia misma del nuevo sujeto absoluto: es su estructura de proceso dialéctico, de movimiento”²⁰. Así, la experiencia es “camino hacia la ciencia” que “ya es ciencia por sí misma”, “rasgo fundamental de la

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ Cfr. Alex Murray, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ Cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 89

¹⁹ Cfr. Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 40

²⁰ *Ibidem*.

conciencia”, y, por lo tanto, también “su esencial negatividad, su ser siempre ya lo que todavía no es”²¹. La identificación, aún más radical que en el yo cartesiano, de la experiencia, la esencia del conocimiento, la conciencia y la estructura dialéctica, significa también “que nunca puede poseerse como totalidad, sino que sólo está entera en el proceso global de su devenir, en su ‘calvario’”²². Agamben hace notar que así, la experiencia es “definitivamente algo que sólo se puede hacer y nunca tener”²³. Desde la perspectiva del filósofo romano, esta concepción del carácter negativo e inapropiable de la experiencia, esta expropiación de la experiencia (que no puede simplemente reapropiarse nostálgicamente suspendiendo el conocimiento), es el índice del dominio de la dialéctica en nuestra época²⁴. Dominio dialéctico cuya crítica, para Agamben, “es una de las tareas más urgentes” y cuyas implicaciones incumben sobre el presente ejercicio; no sólo y no tanto en la epistemología y las teorías de la subjetividad, sino también y sobre todo en los conceptos de *tiempo e historia* que se abordarán en un momento. Antes, sin embargo, cabe aclarar brevemente el sentido del concepto agambeniano de *infancia*.

Como se ha señalado, *Infanzia e storia* es, entre otras cosas, un intento de transformar una filosofía del lenguaje en una filosofía de la historia. ‘Destrucción de la experiencia’ significa también ‘destrucción de la autoridad del lenguaje’, y si bien Agamben, a lo largo de su estudio sobre aquél proceso de destrucción les reconoce a Kant y a Husserl el rigor en sus análisis sobre la relación entre experiencia y conocimiento, el “haber orientado el problema del conocimiento sobre el modelo de la matemática” les impidió “advertir la situación original de la subjetividad trascendental en el lenguaje y trazar por ende con claridad los límites que

²¹ *Ibid.*, p. 42.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 43

separan lo trascendental de lo lingüístico”²⁵. No obstante, Husserl efectuó “el máximo acercamiento a la idea de una experiencia pura, es decir, anterior tanto a la subjetividad como a una supuesta realidad psicológica”²⁶ con su concepto de experiencia *muda* y con la afirmación, en las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interior del tiempo*, de que “no tenemos nombres” para nuestra experiencia más fundamental, es decir, para nuestra experiencia del tiempo. Y es precisamente en este punto en el que el concepto de *infancia* entra en escena.

Giorgio Agamben llega a este concepto vía *la experiencia*²⁷, preguntando: “¿existe una experiencia muda, existe una *in-fancia* de la experiencia? y si existe, ¿cuál es su relación con el lenguaje?”²⁸. El término infancia (que, como ya es evidente, está emparentado con el *gag* y el *gesto*) designa entonces una incapacidad de hablar, un mutismo que no debe entenderse como la infancia en sentido ordinario, como un estado al que es posible retroceder o regresar, sino, más bien, como la ‘experiencia’ del lenguaje como tal. “De hecho, esa idea de un lugar anterior al lenguaje debe ser descartada, pues se apoyaría en la idea de un ‘evento’ anterior al lenguaje, cuando es solamente porque hay lenguaje que puede darse un evento, y en consecuencia, la historia”²⁹. Ahora bien, *infancia*, lejos de ser un ‘origen’ (del lenguaje, del evento y de la historia), un “paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar”, es más bien un intento para nombrar el momento de la bifurcación, el punto de expropiación de lo propio y de apropiación de lo impropio, ese límite del lenguaje o aquél *experimentum linguae* que para Agamben determina el rango del pensamiento de un autor. Es por eso que antes, más atrás o más allá de ese concepto límite, simplemente no hay nada a lo cual regresar: ni “sustancia psíquica” pre-subjetiva ni *el mito* de un sujeto pre-lingüístico. “Infancia y lenguaje parecen así remitirse mutuamente en un círculo donde la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje, el origen de

²⁵ *Ibid.*, p. 59.

²⁶ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁷ Cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 90.

²⁸ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 48.

²⁹ Alex Murray, *op. cit.*, p. 24.

la infancia”³⁰. Como en la pregunta sobre el huevo y la gallina, es la experiencia muda *del y en* el lenguaje la que ve emerger al hombre y a su historia y que por lo tanto debe:

renunciar a un concepto de origen acuñado en base a un modelo que las mismas ciencias naturales ya han abandonado, y que lo piensa como una localización en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. Tal concepto de origen es inutilizable en las ciencias humanas en tanto que éstas no versan sobre un “objeto” que presuponga ya lo humano, sino que por el contrario éste es constitutivo de lo humano. El origen de un ‘ente’ semejante no puede ser *historizado*, porque en sí mismo es *historizante*, funda por sí mismo la posibilidad de que exista algo llamado “historia”³¹.

“*Lo inefable es en realidad la infancia*”, la experiencia de no haber sido desde siempre hablante, de haber sido y ser todavía *in-fante*, punto del acontecimiento del lenguaje que busca formularse en habla ahí donde a un tiempo falta la palabra es, pues, el “relámpago de la infancia”³², en el que ya resuena subterráneamente la onto-historia del *Beiträge* y la filosofía del *Ereignis* del último Heidegger y también, paradójicamente, las *Tesis sobre el concepto de historia* del último Walter Benjamin.

Se trata de tomar conciencia de que el origen del lenguaje debe situarse necesariamente en un punto de fractura de la oposición continua entre lo diacrónico y lo sincrónico, lo histórico y lo estructural, donde sea posible captar, como un *Urfaktum* o un *archiacontecimiento*, la unidad diferencia entre invención y don, humano y no humano, habla e infancia³³.

Para aclarar este punto, Agamben ofrece el ejemplo de la raíz indoeuropea restaurada mediante la comparación filológica. Aquella raíz, no es simplemente un origen que va colocado en un tiempo pasado; si es posible acceder a ella es porque “representa una instancia presente y activa en las lenguas históricas”³⁴. Así, la infancia es “algo que todavía no ha dejado de acaecer”: es el límite trascendental del lenguaje que el filósofo romano articula como la dimensión de una *historia trascendental*.

³⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 66.

³¹ *Ibid.*, pp. 67-68. Ver también: Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, p. 111. Agamben, acompañado del Foucault del ensayo *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, aborda desde una perspectiva genealógico-arqueológica la “conjura” de la “bestia negra del origen”.

³² Cfr. Alex Murray, *op. cit.*, p. 25.

³³ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 68.

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

La dimensión *histórica trascendental*, como límite y estructura a priori de todo conocimiento histórico, emerge pues en el impasse, en el umbral o hiato que se abre *en el hombre* entre lengua y discurso, o en los términos que Agamben toma prestados de Benveniste, entre lo semiótico y lo semántico.

En esa diferencia, en esa discontinuidad encuentra su fundamento la historicidad del ser humano. Sólo porque hay una infancia del hombre, sólo porque el lenguaje no se identifica con lo humano y hay una diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico. Ya que la pura lengua es en sí ahistórica, es naturaleza, considerada de modo absoluto, y no necesita de ninguna historia. Imaginemos a un hombre que naciera ya provisto de lenguaje, un hombre que desde siempre fuese hablante. Para tal hombre sin infancia, el lenguaje no sería algo preexistente de lo que debe apropiarse, y para él no habría fractura entre lengua y habla, ni devenir histórico de la lengua. Pero por eso mismo, un hombre así estaría inmediatamente unido a su naturaleza, sería desde siempre naturaleza y no encontraría en ninguna parte una discontinuidad y una diferencia donde pudiera producirse algún tipo de historia. Como el animal, del que Marx dice que “es inmediatamente uno con su actividad vital”, se confundiría con ésta y nunca podría oponerla a sí mismo como objeto³⁵.

Ya habrá oportunidad más adelante de abundar sobre la cuestión animal, no obstante, lo que es aquí fundamental reconocer es que el hombre *no es el animal que sabe hablar*, que su relación con el lenguaje es a un tiempo extraña y familiar, que “contrariamente a lo que afirmaba una antigua tradición, el hombre no es el ‘animal que posee el lenguaje’, sino más bien el animal que está privado del lenguaje y que por ello debe recibirlo del exterior”³⁶ por más *potencialmente* hablante que sea, por más naturalmente dispuesto que se encuentre para su aprendizaje. Sólo la naturaleza y todos los animales son “siempre y absolutamente lengua”, dimensión semiótica pura que no sabe de interrupciones y fracturas³⁷. Es pues, la infancia, *la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla*, la apertura a la emergencia de la historia. Así, experimentar significa cada vez, otra vez como por primera vez, “volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia”; un salir y caer, resalir y recaer en el lenguaje y el habla. “*Por eso*”,

³⁵ *Ibíd.*, p. 73.

³⁶ *Ibíd.*, p. 82. La importancia de estas ideas para el proyecto filosófico de “superación” de la metafísica (que comparten Marx, Nietzsche, Heidegger y Derrida) es subrayada por Agamben, quién en un artículo sobre *Infancia e historia* de 1979 escribe que “sólo si el hombre no es el ζοον λογον εχων, no es el animal que posee el logos, el animal que sabe hablar, sino el *animal infante*, es entonces posible entrar en una región en la cual, quizá por primera vez, una *destitución* de la metafísica se vuelve posible”; en Giorgio Agamben, *La parola e il sapere*, pp. 164-165, cit. por Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 91. [trad. mod.]

³⁷ Sobre esta segunda afirmación se guardara reserva y será problematizada en el tercer capítulo.

para Giorgio Agamben, “*la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, epokhé*”³⁸.

Como ya se ha señalado unas páginas más arriba, es para Agamben la concepción dialéctica de la historia, así como la determinada experiencia del tiempo a ella asociada, uno de los principales obstáculos que mantienen impotentes a las que podrían ser *potencialidades* verdaderamente históricas. El tercer capítulo de *Infancia e historia* se dedica, precisamente, a indagar en estas cuestiones, en particular en esa crítica de la “representación vulgar del tiempo como un *continuum* puntual y homogéneo” que, no obstante el modelo histórico revolucionario acuñado por Marx, sigue anclado a una experiencia tradicional del tiempo que no está a la altura de su concepción revolucionaria de la historia.

Cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer. Del mismo modo, cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia. Por lo tanto, la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente “cambiar el mundo”, sino también y sobre todo “cambiar el tiempo”³⁹.

Si toda historia lleva implícito un tiempo, todo tiempo lleva también implícita una imagen de sí mismo. Es quizá posible pensar un tiempo sin figura, sin embargo no es posible imaginarlo. Tiempo circular, tiempo cíclico o en espiral, tiempo lineal heterogéneo y tiempo lineal homogéneo serían, pues, ejemplos clásicos, objetivados en imágenes de lo invisible que encuentran en las geometrías líneas abstractas que los explican, que hacen inteligibles sus contactos con el espacio, con “las causas”, así como con los procesos de subjetivación (en sentido amplio) que les son afines. En este sentido, en *Infancia e historia* Agamben nos ofrece una breve cuanto lúcida revisión de las concepciones dominantes del tiempo en la cultura Occidental que no será posible recapitular en esta sede; baste decir que prácticamente todas

³⁸ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 74.

³⁹ *Ibid.*, p. 131.

ellas, a pesar de sus diferentes figuras, desde la Grecia antigua y hasta el día de hoy, han consistentemente mantenido una idea e imagen del tiempo como *pasaje cuantificable*, considerándolo como un *continuum* compuesto de *instantes* sucesivos de experiencia en fuga⁴⁰. Ahora bien, dada la “urgente necesidad” de una crítica de la dialéctica invocada por Agamben, y dada la influencia que la dialéctica hegeliana ha ejercido en particular sobre la tradición marxista, será sobre estas ideas que se concentrará la atención, así como en las potenciales rupturas de dicha dialéctica que el filósofo invita a tomar en consideración, en particular, la *Dialektik im Stillstand* en el materialismo histórico del entrañable Walter Bendix Schönflies Benjamin.

De acuerdo con Agamben, “Hegel piensa el tiempo siguiendo el modelo aristotélico del instante puntual”, más precisamente, como un *ahora* que es un punto que “no es más que el pasaje de su ser a la nada y de la nada en su ser”. En relación con aquel impulso de dar representaciones espaciales a la experiencia temporal, Hegel concibe el tiempo en la forma de una “negación y superación dialéctica del espacio”, ya de por sí entendido, el punto, como “simple negatividad indiferente”, como “inmovilidad paralizada”. El tiempo entendido como devenir dialéctico se configura entonces como una “negación de la negación”⁴¹, una “potencia de lo negativo” contra la que Agamben lucha (y a cuyo análisis y desactivación se dedicará en *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* [1982]) en tanto no hace más que llevar hasta las últimas consecuencias la idea anulada del tiempo, su carácter esencialmente destructivo que, además, en tanto formalmente identificado con el espíritu humano, se asocia con “la potencia negadora” de la cultura Occidental, con su “desarrollo” y su “progreso”.

En la sección de *Infancia e historia* dedicada a Lévi-Strauss, Agamben muestra como la representación del tiempo y del devenir histórico como sucesión de instantes y

⁴⁰ Cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp. 94-95.

⁴¹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 142.

acontecimientos implica pensar el tiempo y la historia como una absoluta diacronía. Este puro movimiento obliga, “para salvar la coherencia del sistema, a suponer una sincronía oculta que actúa en cada instante puntual (sea que se la represente como ley causal o como teleología), cuyo sentido sin embargo se revela sólo dialécticamente en el proceso global”⁴². Esto es exactamente lo que sucede con la dialéctica hegeliana. Sólo ella “permite contener y recoger en una unidad (*dia-légesthai*) el *continuum* de los instantes negativos e inasibles”⁴³, empero, “el instante puntual como intersección de sincronía y diacronía (el presente absoluto) es un simple mito”⁴⁴ que sirve a garantizar la continuidad y la consistencia de una concepción metafísica dúplice del tiempo. En modo análogo a lo expuesto con respecto a la intersección de experiencia y conocimiento en un único sujeto, necesariamente partido en un Don Quijote y un Sancho (donde el primero sólo puede hacer experiencia sin tenerla nunca, mientras que el segundo sólo puede tener experiencia sin hacerla nunca⁴⁵), así también sucede para el tiempo y la historia. La totalidad, el Absoluto, sólo es verdadero como “resultado” del “calvario” del proceso global que avanza progresivamente sobre una curva asintótica y que nunca puede captarse en un momento que no sea el de su consumación. En línea con las ciencias que influyeron aquellos modelos de pensamiento (que pueden describir con certeza la mecánica de las bolas de billar pero para los cuales queda completamente vedado el ámbito de la microfísica de las series divergentes), los tiempos, las experiencias y las historias de los hombres singulares, incluso de “los grandes hombres”, se ven reducidos a instrumentos en la marcha progresiva del Espíritu universal, ahí donde “el sujeto real de la historia es el Estado”⁴⁶.

⁴² *Ibid.*, p. 109.

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 144.

En este contexto, antes de escuchar a los “mensajeros” que Agamben llama en causa para pensar una forma del tiempo adecuado al concepto de historia desarrollado por Marx⁴⁷, resulta oportuno referirse a *Notas sobre la política*, un ensayo incluido en *Mezzogi senza fine* (1996). Ahí, la dimensión de la apuesta agambeniana resulta plenamente manifiesta en tanto el pensamiento que viene es invitado “a tomar en serio el tema hegeliano-kojeviano (y marxiano) del fin de la historia”⁴⁸ en una forma radical. De lo que se trata no es solamente de pensar el fin de la historia moderna sin el fin del Estado, como según Agamben lo piensan los teóricos poskojevianos o posmodernos del Estado universal homogéneo. Por otra parte, tampoco convencen los “progresistas de varia lección” que ven el fin del Estado sin un correlativo fin de la historia. Permaneciendo dentro del mismo esquema dialéctico, progresivo y teleológico que ha visto emerger esas posiciones, ambas “caen por debajo de su tarea, porque pensar la extinción del Estado sin el cumplimiento del *telos* histórico es tan imposible como pensar un cumplimiento de la historia en el que permaneciese la forma vacía de la soberanía estatal”⁴⁹. Pero más allá de las objeciones formales, la evidencia fáctica muestra también la impotencia de ambas teorías, dada la “supervivencia tenaz de la forma estatal en una transición infinita [...] y la resistencia cada vez más viva de instancias históricas (de tipo nacional, religioso o étnico)”⁵⁰. Más grave aún es el hecho de que ambas posiciones puedan “convivir perfectamente” en un mundo en el que las instancias estatales tradicionales de tipo histórico se multiplican, mientras organismos técnico-jurídicos con vocación post-histórica las supervisan y, de alguna manera, las mantienen funcionando⁵¹.

⁴⁷ En el que la esencia del hombre como ser histórico es la *praxis* (*Gattung*) que “es también inmediatamente ‘el primer acto histórico’ [...] entendido como la conversión de la esencia humana en naturaleza para el hombre y la conversión de la naturaleza en hombre” y que es “inconciliable con la concepción aristotélica y hegeliana del tiempo como sucesión continua e infinita de instantes puntuales”; *ibid.*, p. 145.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Medios sin fin*, p. 94.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

Frente a esta dramática situación, Agamben llama a “pensar *a la vez* el final del Estado y el final de la historia, y de enfrentarlos entre sí” en modo de “dejar libre el terreno a una vida humana y a una política no estatales y no jurídicas, que todavía siguen estando completamente por pensar”⁵². Es en este sentido, confrontándose con esta tarea, que deben ser considerados los argumentos en relación con la experiencia de la temporalidad y de la historia. Si Agamben llama a tomar en serio el tema del fin de la historia quiere decir, más precisamente, acabar de una buena vez con la historiografía que se sustenta en una concepción del tiempo lineal, homogéneo y vacío, con su origen y su destino, con su progreso continuo y sus revoluciones sucesivas, con su paraíso y su juicio final, con su teleología y su escatología.

Mientras nos movamos con el horizonte de esa experiencia anonadada del tiempo, no será posible acceder a la historia auténtica, porque la verdad le competará siempre al proceso en su conjunto y el hombre nunca podrá apropiarse concretamente, prácticamente, de su propia historia⁵³.

Como ya había sido señalado por Walter Benjamin en su ensayo *La vida de los estudiantes* (1915), los elementos para una nueva concepción del tiempo “no han de encontrarse en las tendencias progresistas informes, sino que se encuentran profundamente entrañados en cada presente como las más precarias, desacreditadas y ridiculizadas creaciones y pensamientos”⁵⁴; del mismo modo para Agamben esos elementos “yacen dispersos en los pliegues y en las sombras de la tradición cultural de Occidente”⁵⁵.

Uno de estos elementos, de estas “estafetas portadoras de un mensaje” *particularmente relevante para este ejercicio*, Agamben lo localiza en la concepción que la Gnosis tiene del tiempo y que se contrapone radicalmente a las experiencias dominantes fundadas en instante y *continuum*. “Al círculo de la experiencia griega y a la línea recta del cristianismo [la Gnosis] les contrapone

⁵² *Ibid.*, pp. 94-95.

⁵³ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, pp. 145-146.

⁵⁴ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2.75, cit. por Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁵ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 147.

una concepción cuyo modelo espacial puede ser representado por una línea interrumpida”⁵⁶, una línea fracturada o, como veremos más adelante, *un fractal*. Su relación con el tiempo cósmico y sus leyes es también de interrupción y en él no se espera la resurrección que ocurrirá en el futuro, sino que es precisamente en ese momento de ruptura en el que el hombre se apodera, con un repentino acto de conciencia, de su condición de resucitado⁵⁷. Por eso el tiempo de la Gnosis es un tiempo “incoherente y no homogéneo”.

Algo parecido sucede con otro de los ejemplos compartidos por Agamben: la idea del tiempo para la Stoa de la Antigüedad en su ocaso. Para los estoicos, el tiempo homogéneo, infinito y cuantificado que divide el presente en instantes sin extensión es una irrealidad cuyos efectos perniciosos son, a la sazón, la espera y la postergación infinitas que impiden saborear la existencia como algo único, completo, acabado⁵⁸. Por eso no es de sorprenderse que la crítica central que Agamben hace a la deconstrucción de Derrida sea, precisamente, la de el diferimiento infinito del momento de la desactivación de la metafísica⁵⁹. De lo que se trata para los estoicos es de comprender el tiempo no como algo ajeno, objetivo y sustraído de su control, sino como una experiencia liberadora que surge de la acción y de la decisión que cultiva el *kairós*, la ocasión en la que el hombre se apropia de su vida por entero y plenamente.

Martin Heidegger y Walter Benjamin, con sus respectivas críticas a la historiografía del tiempo continuo y cuantificado del progreso, así como con sus particulares propuestas de otra forma de concebir el tiempo (el *Ereignis* y el *Jetztzeit*), son los dos siguientes mensajeros, cuya influencia en la filosofía de Giorgio Agamben, como ya se ha señalado, resulta más que decisiva. Dos pensadores radicalmente divergentes en muchos y muy importantes sentidos,

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 148

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 149.

⁵⁹ Cfr. Alex Murray, *op. cit.*, p. 29-32. Esta crítica también es pertinente para la hermenéutica de Gadamer, para la cual sugiere, siguiendo a Benjamin, que “como el perro del ejemplo de Gadamer” el intérprete muerda obstinadamente “la mano del instante histórico, para que deje de indicar más allá de sí mismo en una remisión infinita”, Cfr. Giorgio Agamben, *Lengua e historia*, en *La potencia del pensamiento*, pp. 34-59.

que, no obstante, Agamben hace coincidir en esta cuestión fundamental para la vida, la historia, la política, y que interpreta como “uno de los signos de que la concepción del tiempo que dominó por casi dos mil años la cultura occidental está llegando a su ocaso”⁶⁰.

Si bien las ideas onto-históricas de Martin Heidegger son consideradas dentro de estas investigaciones como parte de la deriva crítica respecto a la historiografía del tiempo cronológico, sin lugar a dudas es en Walter Benjamin donde con la mayor fuerza, determinación y nitidez, se expresan la crítica de la dialéctica histórica y de la ideología del progreso en el tiempo lineal, homogéneo y vacío que Agamben hace propias. Ya desde la apertura de aquel texto juvenil de 1915, Benjamin escribe: “Hay una concepción de la historia que pone su fe en la extensión infinita del tiempo y que, por lo tanto, sólo distingue la velocidad, o la falta de ella, con la que las personas y las épocas avanzan sobre la vía del progreso”⁶¹. Esta crítica del sentido único y del único destino, que de alguna manera acompaña todo el *momentum* de la obra-de-una-vida como un solo momento, detenido, de un tren de pensamiento, será llevada a sus expresiones más contundentes y brillantes en las *Tesis sobre el concepto de historia*. Mientras el poeta Ludwig Pfau piensa que es completamente innecesario, en los Tiempos Modernos, devenir en un ángel pues el ferrocarril es mucho más valioso de lo que podría serlo el más hermoso par de alas, Benjamin escribe en los paralipómenos a sus *Tesis*:

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren⁶².

En la introducción que Bolívar Echeverría escribe para aquellas últimas y tan frecuentemente incomprendidas ideas de Benjamin, se afirma que el propósito de esas reflexiones es “introducir una corrección mesiánica [judía] al utopismo [occidental] propio del socialismo

⁶⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 150. Desafortunadamente, no es posible profundizar aquí sobre este abrazo imposible entre Heidegger y Benjamin. Al respecto véase pp. 152-153; Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp. 98-99 y Giorgio Agamben, *Medios sin fin*, pp. 94-95.

⁶¹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 2.75, citado por Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 100.

⁶² Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Ms-BA 1100.

revolucionario”. En una lectura por demás pertinente y original, Echeverría caracteriza la emergencia utópica como eminentemente sedentaria, como “un cambio de *apariciencia* por parte de las sustancias”; mientras que a la irrupción mesiánica, en cambio, correspondería el carácter nómada de un “cambio de *residencia* por parte de las formas”. Desde su punto de vista, el “punto teórico central” de las *Tesis* “está dado por el intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo”. Aunque aquí el acento está puesto en la dimensión espacial, ambos horizontes, utópico y mesiánico, si tomados independientemente, indefectiblemente están implicados en aquella concepción lineal, vacía y homogénea del tiempo [*homogene un leere Zeit*]. Sólo un pensamiento que pueda suspenderse entre una transformación *in situ* de un desplazamiento, o en los términos temporales que antes se han manejado, una distancia diferencial entre la sincronía (estática) y la diacronía (dinámica), podría entonces abrir las puertas del acontecimiento histórico.

Para Agamben, como para Benjamin y Kafka⁶³, la inserción de esta intuición nómada mesiánica en el corazón de la utopía sedentaria implica que “el acontecimiento fundamental siempre está sucediendo y la meta no está lejana en el futuro, sino que ya está presente”. Es desde este lugar utópico desde donde se ha de leer la epígrafe de Karl Kraus a la XIV tesis que recita “El origen es la meta”, es decir, no como un retorno circular sobre sí mismo, sino como comprensión comprendente de “un presente que no es pasaje, sino que se mantiene inmóvil sobre el umbral del tiempo” y que “sustituye el presente anonadado de la tradición metafísica”⁶⁴. Ese tren y pensamiento detenido, ese freno mesiánico que interrumpe el *continuum* del tiempo de la historiografía de instantes vacíos y cuantificados, esa dialéctica en

⁶³ “La expulsión del Paraíso es, en gran medida, eterna: así, la expulsión del Paraíso es definitiva, y la vida en el mundo inevitable, pero la eternidad del proceso hace posible, sin embargo, no solo que hubiéramos podido quedarnos permanentemente en el Paraíso, sino que de hecho estamos siempre allí, lo sepamos o no”, Franz Kafka, *Aforismos*, p. 38.

⁶⁴ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 150.

suspensión (*Stillstellung*), ese evento excepcional, esa experiencia apropiante de lo impropio y expropiante de lo propio, esa mónada que es reflejo del cosmos y que Benjamin llama *Jetzt-Zeit*, tiempo-del-ahora, “que como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad⁶⁵, coincide exactamente con esa figura que representa la susodicha Gran Historia dentro del universo”⁶⁶: menos de la quinta parte del último segundo de la última hora.

La adherencia de Giorgio Agamben a una genealogía de pensamiento que, además de Marx, Heidegger y Benjamin, también es atravesada por Nietzsche, Foucault y Deleuze, es plenamente consistente con el proyecto filosófico que busca la desactivación de los dispositivos metafísicos. En consecuencia, la suspensión de la dialéctica es literalmente un *stop en el movimiento*, el gesto revolucionario un freno, no una simple pausa. Esto significa, entre otras cosas, liberar potencias integralmente *destituyentes*, es decir, que no pretenden alguna nueva institución o constitución sucesiva de la cual el arresto del tiempo vacío y homogéneo sería la causa, reactivando así el dispositivo metafísico, la idea de progreso y desarrollo de las cuales pretendía deshacerse.

Es por esto que no queremos nuevas obras de arte o de pensamiento; no deseamos otra época de la cultura y de la sociedad: lo que queremos es salvar a la época y a la sociedad de su deambular en la tradición, queremos aferrar el *bien* – impostergable y no epocal – que está contenido en ella. El emprendimiento de esta tarea constituiría la única ética, la única política que está a la altura del momento⁶⁷.

La concepción utópica benjaminiana del tiempo mesiánico y su experiencia (una experiencia empírico trascendental del plano de inmanencia), son también para Giorgio Agamben el

⁶⁵ Como atinadamente señala Löwy, la famosa IX tesis del ángel de la historia arrastrado por la tempestad del progreso que sopla desde el paraíso, es también “un ejemplo fulgurante del inmenso compendio de la historia de la humanidad, un *crystal* de la totalidad de los acontecimientos catastróficos que constituyen el hilo conductor de esa historia. Pero en esta imagen, la única prefiguración de la redención es negativa”, consecuentemente con la idea benjaminiana de “fundar el concepto de progreso sobre la idea de la catástrofe”; Michel Löwy. *Aviso de incendio*, pp. 104, 160. [cursivas añadidas]

⁶⁶ Walter Benjamin, *op. cit.*, XIX.

⁶⁷ Giorgio Agamben, *Idea de la prosa*, p. 91. [trad. mod.]

umbral de ingreso al “verdadero estado de excepción” que Benjamin augura en la VIII tesis⁶⁸. Las consecuencias ético-políticas de habitar en tal estado sin duda provocan vértigo y desconcierto a muchos, que simplemente lo confunden con aquello que la tradición de los oprimidos nos ha enseñado (es decir que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla), o bien que se niegan a aceptar dicha lección y, empáticos con los vencedores y apegados a la ideología del progreso, aún se sorprenden de que en el siglo XXI las cosas que vivimos sean *aún* posibles. El verdadero estado de excepción implica, primero, un reconocimiento de la oscuridad del presente (una *Nichtung* en la *Lichtung*). Además, en tanto queda suspendida no sólo la dialéctica, sino también todo fundamento filosófico metafísico, queda también anulada la falsa seguridad de cualquier ética o política de los vencedores. Resta sólo esa experiencia de la infancia, del límite del lenguaje que, aunque sin garantías, abre al reconocimiento de que “nada de lo que es de todos es mío”⁶⁹, es decir, de todo aquello que es *lo común*. Es pues un estado de vértigo filosófico-ético-político que exige la mayor alerta, la más aguda atención y escucha de la situación, además de una constante toma de posición y capacidad de respuesta (responsabilidad) sobre cada silencio, cada gesto y cada decisión. Como escribe David Kishik: “*If for the frivolous life in postmodernity nothing really matters, for the form-of-life in the coming community everything always matters*”⁷⁰. La vida-de-una-obra, el pensamiento-de-una-vida que hace propia esta tarea, por extraño que parezca, puede efectivamente estar suspendida entre (más que agobiado por) los destellos del “desde dónde” y el “hacia dónde”⁷¹, puede no sucumbir a los “fines” que obsesionan tanto al mito como a la historia⁷², puede desembarazarse por una vez tanto del origen, como del destino.

⁶⁸ Agamben dedicara el segundo libro de la serie *Homo sacer* enteramente a la VIII tesis: *Stato di eccezione* (2003).

⁶⁹ Así se expresa Julian: un paradójico rebelde pasoliniano en “La Pocilga” de Pier Paolo Pasolini.

⁷⁰ “*Si para la frívola vida en la posmodernidad nada importa en realidad, para la forma-de-vida en la comunidad que viene todo importa siempre*”, David Kishik, *op. cit.*, p. 115.

⁷¹ Cfr. David Kishik, *op. cit.*, p. 53.

⁷² Cfr. Alex Murray, *op. cit.*, p. 27.

2.2.- Sobre el método

Como sucedió y sigue sucediendo con el pensamiento de Walter Benjamin, en particular respecto a sus *Tesis*, también en el caso de Giorgio Agamben se “han abierto las compuertas para los más entusiastas malos entendidos”⁷³. Una de las razones sea, quizá, precisamente la radicalidad con la cual el italiano ha leído, traducido y recibido la herencia filosófica de Benjamin; otras razones tal vez sean la dureza de una *episteme* que deja poco espacio a otras formas de pensar, también la simple incompreensión, desde luego la radicalidad y los límites de la filosofía agambeniana y por último, quizá incluso la mala fe que hoy abunda en la “industria académica”. Todas estas razones y otras que se escapan han significado un buen número de críticas dirigidas al pensamiento de Agamben, en particular a su libro más famoso (a menudo el único leído por los críticos): *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1998), en el que además de afirmar que el campo de concentración es el paradigma biopolítico de la modernidad Occidental, se permitió declarar que la tesis biopolítica de Michel Foucault debe “ser corregida o, cuando menos, completada”⁷⁴ y que la “biopolítica es tan antigua al menos como la excepción soberana”⁷⁵. Así las cosas, una de las críticas más repetidas y desatinadas (provenientes sobre todo de supuestos “foucaultianos”) versan sobre un exceso de “dramaticidad” y una supuesta ausencia o falta de historicidad en el pensamiento agambeniano⁷⁶, así como la de hacer un uso por decir lo menos impropio del “método

⁷³ “*Sie würden dem entusiastischen Mißverständnis Tor und Tür öffnen*”; Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 1.1226, 1223.

⁷⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Poder soberano y vida desnuda*, p. 18.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁶ Ver: Judith Revel, *The Materiality of the Immaterial. Against the return of idealisms and new vitalisms* y “*L’Italian Theory e le sue differenze*” en *Differenze italiane*; Thomas Lemke, *A Zone of Indistinction – A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics*.

paradigmático”⁷⁷. Como se mostrará en seguida, profundizando en las cuestiones de método (siempre últimas o penúltimas⁷⁸), el grueso de estas críticas debe ser desestimado.

Cualquiera que esté familiarizado con la obra de Michel Foucault⁷⁹ y haya leído la famosa introducción a la *Arqueología del saber*, sabe sobre el interés y el acento que pone en la búsqueda-construcción de discontinuidades, interrupciones y rupturas en el ámbito de la investigación histórica⁸⁰. Lo que a veces parece olvidarse, cancelando los matices y absolutizando el imperativo de discontinuidad, es que de lo que se trata para Foucault es de detener, en emergencia, la idea de la razón única y de la racionalización progresiva y lineal de una teleología de la historia.

Como lo concibe Michel Foucault, el trabajo histórico se desliza, del análisis a partir de una sola serie, a una multiplicidad de series que se sobreponen, entrecruzan, suceden y encabalgan. Con ello, se da también una proliferación y diversificación de los acontecimientos: *los hay breves, de mediana duración y largos. Si se presenta un retorno de las series largas no es para volver a una visión única del progreso histórico y una división en las grandes edades del mundo, sino como reordenamiento concertado a partir de las nuevas posibilidades abiertas por estas nuevas escalas*⁸¹. En la práctica de la nuevas historias, de la arqueología, la ruptura se transforma en herramienta, *operación deliberada del historiador, corte voluntarista, hipótesis sistemática y decisión respecto a los*

⁷⁷ Ver: Antonio Negri, “*Il mostro político: Nuda vita e potenza.*” en *Il Desiderio del mostro: Dal circo al laboratorio alla politica*; William E. Connolly, “*The Complexities of Sovereignty.*” en *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*; Ernesto Laclau, “*Bare Life or Social Indeterminacy?*” en *ibidem*; Andrew Norris, “*The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben’s Homo Sacer*” en *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*.

⁷⁸ Cfr. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, p. 9. Aquí también Agamben sigue a Benjamin que “sostiene que la doctrina sólo puede exponerse legítimamente bajo la forma de la interpretación”.

⁷⁹ Giorgio Agamben da muestras de conocerla en profundidad, no sólo en la famosa o infame introducción al *Homo sacer I*, en donde explica detalladamente las razones para analizar críticamente los dispositivos lingüístico-técnico-jurídicos que Foucault decidió no considerar en sus investigaciones, sino también en su libro específicamente metodológico, *Signatura rerum*, dedicado casi por entero a Foucault, o en *¿Qué es un dispositivo?*, entre otras instancias. No deja de sorprender que todas esas consideraciones sean completamente ignoradas por la mayoría de sus críticos.

⁸⁰ Ver también: Alejandro Cheirif Wolosky, “*Continuidad y discontinuidad en la escritura de la historia*” en *Cátedra Edmundo O’Gorman. Teoría de la historia*, Vol. I.

⁸¹ Cfr. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 11-12. [La influencia de Braudel es evidente]

posibles niveles de análisis, los métodos y la periodicidad que convienen. *Es hipótesis, pero es también resultado*, en tanto de lo que se trata es de descubrir “los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, el instante de dislocación de una causalidad circular”⁸². Es el concepto que el trabajo del historiador no deja de especificar.

Si bien todas estas consideraciones implican para Foucault el abandono del tema y la posibilidad de una *historia global*, al mismo tiempo se esbozan los lineamientos, muy distintos, de lo que se podría llamar una *historia general*.

El problema que se plantea entonces –y que define la tarea de una historia general- es el de determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series; qué sistema vertical son capaces de formar; cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominantes; qué efecto pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias; en qué conjuntos distintos pueden figurar simultáneamente ciertos elementos; en una palabra, no sólo qué series sino qué “series de series”, o en otros términos, que “cuadros” es posible constituir⁸³.

Cuando se plantean problemas de periodización histórica, ya sea en el caso de la decisión sobre el inicio o el final de la modernidad, o de la biopolítica, o de las relaciones entre éstas, es menester tener en atenta consideración todas estas observaciones. Como muestra (y antes de volver a las críticas a Giorgio Agamben), se consideren las observaciones hechas por Foucault precisamente en las primeras páginas del primer encuentro de su curso dedicado al biopoder: *Seguridad, territorio, población*. Allí, Foucault hace una precisión que si bien quizá parezca pueril, como él mismo considera, no deja por ello de ser fundamental (sobre todo a la luz de las controversias señaladas). En apariencia, las tres series definidas por Foucault, código jurídico legal, sistema disciplinario y dispositivos de seguridad, tienden a organizarse en la cabeza como un “esquema histórico descarnado”⁸⁴. En consecuencia, se asocia a cada uno de estos dispositivos, de manera biunívoca y paralela, una serie temporal lineal: las grandes particiones

⁸² *Ibid.*, p. 14.

⁸³ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁴ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 21.

de la Historia. El código jurídico, con su binomio prohibido y permitido, correspondería al funcionamiento penal antiguo vigente desde la Edad Media y hasta los siglos XVII-XVIII. El sistema disciplinario, se introduciría con la modernidad a partir del siglo XVIII, mientras que los dispositivos de seguridad, con sus cálculos y predicciones estadísticas, sus evaluaciones de costos vs. riesgos y sus procesos de normalización, caracterizarían el mundo contemporáneo. Nada es más ajeno a las ideas de Foucault que este tipo de partición. De hecho, se esforzará, como gesto *primo*, en mostrar la coexistencia, la interdependencia y fuerte correlación de estos tres dispositivos⁸⁵. “*No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad*”⁸⁶. Lo que nos presenta son más bien poliedros complejos que se complejizan aún más y en los que “*va a cambiar sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos*”⁸⁷. En este sentido, distingue dos niveles de análisis: por un lado el de la historia de técnicas concretas (por ejemplo la técnica celular, la reclusión en una celda, que atraviesa probablemente casi la totalidad del tiempo cronológico, si bien con modulaciones diversas); y, por otro lado, el de la historia de las tecnologías. Éstas últimas, son las historias de las correlaciones entre las series y los sistemas de dominantes. Sólo a este nivel de complejidad es posible formular un periodo de tiempo “homogéneo”, siempre que se mantenga en consideración que sus componentes provienen de una heterogeneidad espacio-temporal singular. Es sólo en este sentido que podemos hablar, consistentemente, de la cuestión de la seguridad como de un problema contemporáneo, en tanto las tecnologías de seguridad dominantes reactivan, multiplican, vuelven invisibles, potencian, difuminan o transforman las técnicas jurídico legales y las técnicas disciplinarias de las que Foucault se ocupó en años anteriores⁸⁸. Aquí no se trata de

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-25

⁸⁶ *Ibid.*, p. 21. [cursivas añadidas]

⁸⁷ *Ibidem.* [cursivas añadidas]

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 24-25.

“oponer el devenir a la estructura”⁸⁹, tampoco “se trata de colocar todo en un cierto plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad para producir efectos”⁹⁰. Si una figura, una “serie de series”, un “cuadro” emerge de la interacción arqueológico-genealógica en n dimensiones, éste se parecerá más al multicitado “polígono” o, mejor, al “poliedro de inteligibilidad”, cuyo número de caras no está definido de antemano y no puede nunca ser considerado como finito en pleno derecho⁹¹; ergo, un fractal.

Teniendo en mente todo lo anterior y luego del detallado *excursus* en la experiencia, el tiempo y la historia del apartado anterior, es posible regresar a la cuestiones críticas en relación con la filosofía de Giorgio Agamben. Antes que nada hay que mencionar que el filósofo italiano reconoce sin lugar a dudas que el ingreso de la vida biológica, la *nuda* vida como tal, en la esfera de la *polis* constituye el “acontecimiento fundacional”, el “acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico”⁹². Si de verdad es de lo más relevante, como parecer serlo para Lemke o Revel, determinar la fecha de inicio de la “era biopolítica”, Agamben no los contradice al respecto. Lo que parece suscitar su mayor y más virulenta animadversión es la afirmación de que la política, desde la Antigua Grecia y con la distinción aristotélica entre *bíos* y *zōé*, era ya *una forma de la biopolítica*. No obstante, con la precisiones de Foucault apenas señaladas, dicha afirmación no tendría porque generar mayor escándalo y, en el peor de los escenarios, podría considerársele como una constatación pueril. Sin embargo, lo que está aquí en juego es mucho más importante, de hecho es de vital importancia, y tanto Lemke como Revel parecen

⁸⁹ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 18-19.

⁹⁰ M. Fontana a Michel Foucault, *Verdad y Poder*, en *Microfísica del poder*, p. 179.

⁹¹ Cfr. Michel Foucault, *Reseña de La lógica del sentido*, y *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*.

⁹² Giorgio Agamben, *Homo sacer. Poder soberano y vida desnuda*, p. 13.

ignorarlos, apuntando el dedo sobre un problema de periodización que, como se ha señalado, es antes que nada una decisión estratégica y voluntarista.

Como debería de resultar a estas alturas perspicuo, las series en cuestión en esta controversia son diferentes, las series-de-series son diferentes, los tiempos son diferentes, las concepciones de la historia son diferentes en el caso de Agamben y de sus críticos. Foucault, en efecto, decidió ocuparse asiduamente (aunque en absoluto exclusivamente), de los dispositivos concretos, materiales y extrínsecos, las prácticas, los espacios y arquitecturas, las *estructuras* para usar impropriamente un término marxiano. Agamben también reconoce y da valor a estos análisis, no obstante, su trabajo se ocupa primordialmente de otras series, series de larga duración, series en lo que todavía hoy muchos llaman *superestructuras* pero que en realidad no son otra cosa que dispositivos, igual de concretos y de inmanentes que aquellos supuestamente privilegiados por Foucault.

Entonces, para otorgar una generalidad más grande a la clase de por sí vasta de los dispositivos de Foucault, llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, *el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo*, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar⁹³.

En efecto, el lenguaje pudiera ser el dispositivo más antiguo o, por lo menos, así como *parece* imposible pensar la historia sin la emergencia del lenguaje humano, tampoco parecería posible pensar la aparición de ningún otro dispositivo sin alguna figuración, si se quiere “primitiva” de aquél. El lenguaje humano es, pues, un dispositivo tan concreto y material, tan inmanente y tan histórico como la reclusión celular. Si su potencia subjetivante ha venido a menos, siendo anulada por la tradición filosófico-científica y avasallada por la hiper-proliferación de otros dispositivos en el *Gestell* (en el dispositivo técnico global), eso no significa que el lenguaje no

⁹³ Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*, pp. 257-258. [cursivas añadidas]

este implicado en ellos. En todo caso, son las características de esa implicación las que podemos analizar y discutir⁹⁴, pero no definitivamente anulando su relevancia y acusando de idealistas-vitalistas y ahistóricos a aquellos que, como Agamben, insisten en su importancia. Y no sólo porque esa irrelevancia es falsa, sino también por que, asumiendo dicha posición (suponiendo por ejemplo que el *nomos* o la soberanía son sólo cuestiones de Derecho y de Estado, y no primordialmente práctico-lingüísticas), abrimos el flanco para aquella primera y elemental crítica que se dirigió al materialismo marxista: la de las condiciones de posibilidad para la emergencia de nuestra propia filosofía.

De hecho, el trabajo de Giorgio Agamben explícitamente busca ponerse en relación con el de Foucault, en modo que puedan construirse series-de-series, o cuadros, o “polígonos de inteligibilidad”. Ahora bien, las series desarrolladas por Agamben, por ejemplo la que va de la distinción aristotélica entre *bíos* y *zōē*, pasando por la de *dynamis* y *enérgeia* y que atraviesa el ejemplo romano del *homo sacer* y la estructura de la excepción soberana y el *bando* para culminar con el *musulmán* en el campo de concentración, no necesariamente va pensada como una serie de larga duración en sentido estricto, es decir desde el paradigma del tiempo cronológico, vacío y homogéneo. Es oportuno insistir aquí en el concepto de materialismo histórico de Benjamin, que atrapa una “imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro”⁹⁵, no es en absoluto incompatible con las ideas de Foucault. Esta serie es pues una “constelación en la que ha entrado su propia época con una muy determinada

⁹⁴ Agamben, respecto a la identidad en la *praxis* de estructura-superestructura en el materialismo histórico benjaminiano, que rechaza la mediación dialéctica hegeliana que Adorno querría imponerle acusando a Benjamin de “materialismo vulgar”, escribe que “el temor a la vulgaridad trasluce la vulgaridad del temor [...] Si Marx no se preocupa por precisar el modo en que debe entenderse la relación entre estructura y superestructura y en ocasiones no teme pasar por “vulgar”, es porque una interpretación de esa relación en sentido causal no es siquiera pensable en términos marxianos, lo que vuelve superflua la interpretación dialéctica que debería corregirla”; Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, pp. 157-186. Ver también Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp. 104-110 y David Kishik, *op. cit.*, pp. 56-60.

⁹⁵ Walter Benjamin, *op. cit.*, VI. Para profundizar sobre la actualidad en el tiempo no lineal ni homogéneo del “ahora de la cognoscibilidad” [*Jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit*] y Agamben véase: Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 113-115.

época anterior”⁹⁶, que no obstante aquí, en vez de ser un “presente incrustado de astillas de tiempo mesiánico”, más bien, como en la alegoría del ángel, muestra su reverso crítico, catastrófico y oscuro. A este respecto, si al profesor Lemke (que considera que “Agamben privilegia la dramatización exagerada sobre la sobria evaluación”) los campos de concentración nazis, los *gulak* y los *polgroms* soviéticos; los centros de detención para inmigrantes en Europa o Estados Unidos; la sobrepoblación mundial de las cárceles; los exterminios étnicos, religiosos y políticos en Bosnia, Indonesia, Turquía, Chechenia, el Tíbet, Palestina, Camboya, Etiopía, Ucrania, Siria, Estados Unidos, Congo, Ruanda, Irak, Sudan, Bangladesh, Afganistán o Somalia y por toda América Latina; la crisis mundial de inmigrantes y refugiados políticos y económicos; la guerra global al terrorismo y a las drogas; Ayotzinapa y todas las desapariciones forzadas y el tráfico de personas; la crisis política y social generalizada; el recurso cada vez más frecuente al estado de excepción constitucional al tiempo que en la “normalidad” a todos los ciudadanos se nos investiga y aplican dispositivos de seguridad anteriormente destinados a los criminales reincidentes; la sobrepoblación y explotación animal en los criaderos intensivos y la introducción de OGM perniciosos en los ecosistemas; la crisis económica permanente, la crisis ecológica planetaria y el calentamiento global; si todo esto no le parece una situación biopolítica tan peligrosa y dramática, no hay mucho que podamos hacer para cambiar su percepción.

A propósito de las críticas al método paradigmático (estrechamente relacionado con la arqueología y la genealogía), éstas no se tematizarán aquí directamente⁹⁷. Mejor, se buscará mostrar más precisamente qué significa un método genealógico-arqueológico-paradigmático en la filosofía de Giorgio Agamben, quien en una entrevista de marzo 2004 declaró buscar

⁹⁶ *Ibid.*, A.

⁹⁷ En línea con la forma en la que Agamben suele “responder” a sus detractores, con la potencia-de-no, *prefiriendo no* participar en lo que parece ser integralmente parte de la “sociedad del espectáculo”, en este caso académico-intelectual.

“aplicar el mismo método genealógico y paradigmático que Foucault empleaba”⁹⁸. En un texto breve y densísimo, *¿Qué es la Ilustración?* (1984), Foucault por su parte caracteriza su labor de investigación filosófica e histórico crítica como un análisis “arqueológico en su método y genealógico en su finalidad”⁹⁹.

Si la arqueología filosófica -que de acuerdo con Agamben encuentra su primera figura con Kant en las *Hojas sueltas* para el escrito de 1791 *Progresos de la metafísica*¹⁰⁰- consiste esencialmente en un paradójico movimiento hacia un *arché* que nunca puede ser arcaica, que pretende revelar la estructura del presente remontándose hacia el pasado en busca de una discontinuidad que, como se ha visto, es en realidad presuposición, es decir un *a priori* que ya siempre es *a posteriori*, un trascendental que ya siempre es empírico; la genealogía por su parte “conjura”¹⁰¹ definitivamente a “la bestia negra del origen”¹⁰². Lo que entonces emerge de estas ruinas (pues en efecto al método podría llamársele benjaminianamente una “ruinología”¹⁰³), la procedencia que, sin ser origen ni *arché*, queda en pié, es precisamente el paradigma.

La importancia filosófica del paradigma y del método paradigmático es decisiva. Foucault, a pesar de utilizarlo magistralmente (siendo el panóptico su máxima expresión), prácticamente nunca se refiere a él en sus investigaciones¹⁰⁴. Agamben, por su parte, ya desde *La comunidad que viene* (1990) comienza a tematizarlo haciendo referencia a campos como la lingüística, la teoría de conjuntos y la ontología, en modo de articular la idea de paradigma¹⁰⁵; pero será en *Signatura rerum* (2008) donde abordará exhaustivamente la cuestión.

⁹⁸ Gianluca Sacco, “Entrevista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia economica”, p. 3.

⁹⁹ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 91.

¹⁰⁰ Cfr. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, p. 109.

¹⁰¹ Del francés *conjurere*, que en esa lengua une en sí dos significados opuestos: “evocar” y “expeler”, cfr., Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰² Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 140.

¹⁰³ Cfr. Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁵ Cfr. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, pp. 13-14, 23, 69.

“El paradigma es simplemente un ejemplo”¹⁰⁶. Para Foucault, el uso del paradigma significó abandonar el análisis y el uso de las categorías universales, así como los modelos jurídicos e institucionales y todo sistema formal. Diversamente que en Kuhn, que veía en los paradigmas sólo “criterios de verdad científica” y en consecuencia *planos de referencia* epistemológica, para Foucault, lo que está en juego en ellos tiene que ver con regímenes discursivos, con los efectos de poder que circulan entre los enunciados y por ende es un fenómeno genuinamente político, explica, pues, una política de la enunciación¹⁰⁷. Ahora bien, considerando nuevamente las paradojas intrínsecas a la arqueología filosófica y su noción de discontinuidad (el hecho de que es presuposición y resultado, el hecho de que marca una discontinuidad y construye una continuidad), el paradigma se constituirá como el sujeto de corte más adecuado para la práctica arqueológico-genealógica:

Más parecido a la alegoría que a la metáfora [que trasporta un significado], el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir¹⁰⁸.

Respecto a la vacuidad de un corte meramente cronológico y a la trascendencia de los cortes metonímicos (el siglo XVIII, la Francia meridional)¹⁰⁹, así como respecto a la lógica universal de la ley y el sistema, la lógica del paradigma es en cambio la del ejemplo: inmanente, específica y singular; analógica. De hecho, a diferencia de la metonimia y la sinécdoque o de la inducción y la deducción, que funcionan como una parte respecto al todo y un todo respecto a las partes, el ejemplo paradigmático funciona como una parte respecto a la parte, es decir, se trata de una “tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular”¹¹⁰. Esta tercer “forma peculiar del conocimiento” como campo de singularidades, en tanto se distingue

¹⁰⁶ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, p. 14.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁹ Véase: Hayden White, *Metahistoria*, pp. 41-51.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 24-25.

y cuestiona la clásica oposición dicotómica entre lo universal y lo particular, en tanto “no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía”, integra un régimen de discurso cuya tecnología principal “no es la lógica, sino la analogía”¹¹¹.

Para Agamben, que sigue a Enzo Melandri en su teoría ya clásica del *análogon*, éste último se opone al principio dicotómico que domina la lógica Occidental en la forma que sigue:

Contra la alternativa drástica ‘o A o B’, que excluye al tercero, la analogía hace valer su *tertium datur*, su obstinado ‘ni A ni B’. La analogía interviene, pues, en las dicotomías lógicas (particular/universal; forma/contenido; legalidad/ejemplaridad, etc.) no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual, del mismo modo que ocurre en un campo electromagnético, éstas pierden su identidad sustancial. [...] Sólo desde el punto de vista de la dicotomía, el análogo (o el paradigma) puede aparecer como un *tertium comparationis*. El tercero analógico se afirma aquí ante todo a través de la desidentificación y la neutralización de los dos primeros, que se vuelven entonces indiscernibles. El tercero es esta indiscernibilidad, y si se busca aferrarlo a través de cesuras bivalentes se llega necesariamente a un indecidible¹¹².

Es por todas estas razones que las singularidades paradigmáticas -cuyas características no por casualidad son análogas a las *dialektisches Bilder* [imágenes dialécticas] benjaminianas y a las *Pathosformeln* [fórmulas del pathos] warburianas¹¹³- son *empíricos transcendentales*. En ellos, aquello que se trasciende es la trascendencia misma y sus oposición dicotómica metafísica. El paradigma permanece siempre anclado en lo particular, incluso en la dimensión o el contexto más amplio que muestra o hace inteligible. “En este sentido, es imposible separar con claridad en un ejemplo su condición paradigmática, su valer para todos, de su ser un caso singular entre otros”¹¹⁴. Esta aparente relación paradójica del paradigma con la generalidad, Agamben la

¹¹¹ *Ibidem*. En México, Mauricio Beuchot y su hermenéutica analógica se acercan a estas ideas; no obstante, al no alejarse de los universales ni problematizar las ideas de origen, arquetipo, esencia, etcétera, recae en aquella lógica de la cual pretende distinguirse. Un ejemplo anti-pedagógico: El maestro, en tanto maestro y no alumno, no puede ser considerado un *análogon* a pleno título, es decir, un alumno ejemplar (a menos que todos los alumnos sean también *verdaderos* maestros). Cfr. Mauricio Beuchot, *ORDO ANALOGIAE. Interpretación y construcción del mundo*, p. 160.

¹¹² Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 26; Cfr. Enzo Melandri, *La línea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*.

¹¹³ Para una exposición hermosa y detallada de las características y relaciones entre estos conceptos véase: Giorgio Agamben, *Ninfe*.

¹¹⁴ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, p. 26.

reconduce a un famosísimo pasaje de la tercera crítica kantiana, aquél que se refiere al juicio estético como un ejemplo para el cual es imposible asignar una regla:

Como necesidad pensada en un juicio estético, esta puede definirse sólo en la forma del ejemplo [exemplarisch], es decir, como la necesidad de consenso de todos respecto de un juicio, que puede ser visto como ejemplo [Beispiel] de una regla general que, como tal, no es posible aducir [angeben]¹¹⁵.

De acuerdo con el filósofo italiano, la aparente aporía se resuelve solamente si se abandona completamente y sin reservas la pareja particular-general como modelo de la inferencia lógica. Esto significa que la regla general a la que se refiere Kant se encuentra sólo en el ejemplo mismo, que *se constituye en su mera exhibición y no preexiste al caso singular* ni resulta de una inducción a partir de la enumeración de los casos particulares.

La relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre éstos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad)¹¹⁶.

Pero quizá la característica más interesante de los paradigmas en relación con el pensamiento de Agamben consiste en su estéreo-isomería con la estructura de la excepción –ampliamente expuestas en *Homo sacer I y II*-. En otras palabras, “el ejemplo es la contracara simétrica de la excepción”¹¹⁷ en tanto el momento de la exposición del ejemplo paradigmático implica necesariamente “la suspensión de la referencia y del uso normal”, al tiempo que es precisamente esa suspensión, ese no–funcionamiento, lo que exhibe y hace inteligible el agregado que así se constituye. Si la excepción se incluye a través de su exclusión, el ejemplo se excluye a través de la exhibición de su inclusión¹¹⁸.

¹¹⁵ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, p. 156.

¹¹⁶ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 31.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

2.3.- Fractalismo histórico

Cuando pensamos en las *imágenes dialécticas* benjaminianas o bien en las *Pathosformeln* warburianas (en particular en las ninfas de su *Atlas Mnemosyne*: imágenes de las imágenes), o si queremos comprender verdaderamente el método arqueológico-genealógico-paradigmático de Foucault y Agamben, es imperativo reconocer que la idea de tiempo y de historia que está en juego en todos estos ejemplos ha destituido el tiempo lineal, vacío y homogéneo en el que estamos acostumbrados, casi obligados a pensar e imaginar. En el *kairós* de los estoicos, la *infancia* de Agamben, el *Jetztzeit* de Benjamin, el *Nachleben*¹¹⁹ de Warburg, en todos estos tiempos plenos y no homogéneos “los acontecimientos no se deslizan entre los dedos del historiador como las cuentas de un rosario”¹²⁰ y sus figuras no buscan tanto entender el pasado, cuanto comprender “la situación presente”, circunscribiendo un grupo más vasto de fenómenos en manera que sea posible hacer inteligible lo que Agamben llama una “estructura histórica”¹²¹. Sólo desde paradigmas temporales análogos a éstos es posible comprender “la modernidad de lo barroco” propuesta por Echeverría, así como la relevancia para el presente y la lengua mexicana que una figura como la *Malintzin* puede tener para nuestra experiencia contemporánea¹²². De hecho, para Agamben, ser contemporáneo significa precisamente habitar en un extraño anacronismo, encontrándose ligeramente fuera de sincronía con la propia época, adhiriendo a ella precisamente desde un desfase y una toma de distancia¹²³, renunciando, en suma, a la exigencia hegeliana de ser hijos de nuestro tiempo.

Fue Friedrich Nietzsche, quizá, el primer pensador moderno en intuir con claridad esta otra consistencia del tiempo, esta rítmica de lo intempestivo; más aún, comprendió también la

¹¹⁹ “*Nachleben*” puede traducirse como “sobrevivencia”, “vida póstuma” o también “cultura”. Véase: George Didi-Huberman, *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas*; Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp. 70-73.

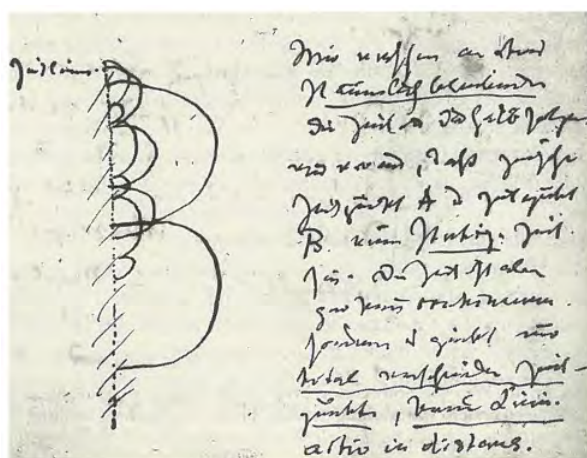
¹²⁰ Walter Benjamin, *op. cit.*, A.

¹²¹ Giorgio Agamben, *I luoghi della vita*, entrevista de radio con Roberto Andreotti y Federico De Melis. Cit. por Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 223.

¹²² Cfr. Bolívar Echeverría, *Malintzin, la lengua*, en *Modernidad de lo barroco*, pp. 19-31.

¹²³ Cfr. Giorgio Agamben, *¿Qué es lo contemporáneo?* en *Desnudez*, pp. 18-19.

necesidad de imaginarlo, de figurar su relación con el espacio en modo de “dar cuenta de los movimientos invisibles, o episódicamente visibles, que fomenta el síntoma entre latencias y crisis, entre *supervivencias* y *sobrevivencias*”¹²⁴. En sus *Fragmentos inéditos*, Nietzsche se pregunta por el estatuto de la acción en su relación con el movimiento y el tiempo, es decir, por la dinámica temporal misma de una “fuerza actuante”. Para él toda acción es *actio in distans*, es decir efectúa un salto, y en su impulso y la necesidad gráfica de figurar la temporalidad en acción, traza sobre la hoja un rápido esquema, su esquema del tiempo:



Friedrich Nietzsche, *Esquema dinámico del tiempo*, primavera de 1873.
 Dibujo a tinta tomado de los *Fragmentos póstumos*, 26 [12] = U I 5b. Weimar,
 Nietzsche Archiv. Foto Nietzsche Archiv. Citado por Didi-Huberman.

A un costado, como transcrito por Huberman, Nietzsche escribe: “Línea temporal’ (*Zeitlinie*): no, como de costumbre, una línea orientada de izquierda (el pasado) a derecha (el futuro), sino una *lluvia de puntos*, una línea quebrada, una línea que *cae*. ‘El tiempo no es un continuo, no hay más que puntos temporales totalmente diferentes, nada de línea. Acción a distancia [*Actio in distans*]”¹²⁵.

Traducir el movimiento a las relaciones temporales y el enunciar las relaciones temporales como fuerzas actuantes impone una figuración que muestra una discontinuidad del

¹²⁴ George Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 122.

¹²⁵ George Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 125 y Friedrich Nietzsche, *1872-1874*, p. 318.

tiempo, o para hablar más deleuzianamente, una *diferencia en la repetición*¹²⁶. Cuando, por ejemplo, Luciano Ferrari Bravo expresa su perplejidad sobre el hecho de que Agamben eligiera el *Lager* nazista como la figura específica y típica de la inclusión exclusiva en la biopolítica moderna, proponiendo, en cambio, la Isla Ellis como un paradigma más adecuado (en tanto selecciona, informa y prepara a las masa de trabajadores en función de la máquina capitalista que los espera en el Nuevo Mundo)¹²⁷, además de mostrar que comprende el sentido y funcionamiento del paradigma agambeniano, también apunta hacia esta diferencia de la repetición, hacia esta novedad de lo antiguo o sobreveniencia de la supervivencias a la que nos referimos. Lo mismo aplica, *aunque en un sentido contrapuesto y con una cronología mucho más amplia*, para Benjamin y Löwy, quienes ven en la rebelión espartaquista de 1919 un “momento del combate mundial que se prolonga desde hace milenios”¹²⁸ que forma en el *Jetztzeit* una constelación, un cristal monádico que se conecta con las luchas zapatistas contemporáneas y en el que se resume la historia entera de la humanidad en cuanto historia de la lucha contra la opresión.

Consecuentemente, así como la concepción del tiempo que de Aristóteles a Taylor ha dominado en occidente no hace justicia a estas otras experiencias del tiempo, tampoco lo hacen sus figuraciones. Éstas han estado ya siempre ancladas en una geometría tan antigua y limitada como el mismo tiempo que representan: la geometría euclidiana. Pero “las nubes no son esferas, las montañas no son conos, las líneas costeras no son círculos, la corteza de los árboles no es lisa ni los relámpagos viajan en línea recta”¹²⁹, tampoco el tiempo es una recta o curva continua ni la historia un plano homogéneo. Además, las distintas dimensiones y las escalas de los fenómenos de la existencia tampoco son *simplemente simples*, las más de las veces, para describirlos espacialmente, es necesario pensar al mismo tiempo una línea y una

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 124.

¹²⁷ Cfr. Luciano Ferrari Bravo, *Giorgio Agamben. Homo Sacer*, en *Futuro anteriore*, 1996, I, p. 169, cit. por Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 222.

¹²⁸ Michel Löwy, *Aviso de incendio*, p. 132 y 160.

¹²⁹ Benoit B. Mandelbrot, *The fractal geometry of nature*, p. 1.

superficie, o bien poder comprender contemporáneamente escalas de órdenes de magnitud radicalmente diversos. Es necesaria entonces una geometría excepcional que comprenda, como Benjamin y Agamben, que la excepción se ha vuelto la regla:

Los matemáticos estarán sorprendidos (espero) y maravillados de que series hasta hoy consideradas excepcionales sean en cierto sentido la regla, que construcciones juzgadas como patológicas emergerían espontáneamente a partir de problemas muy concretos, y que el estudio de la Naturaleza ayudaría a resolver viejos problemas creando, a su vez, tantos problemas nuevos¹³⁰.

Esta es la geometría fractal, que si bien tiene entre sus “mensajeros” al mismo Leibniz, a Jean Perrin y Albert Einstein, fue firmada en 1977 por Benoit B. Mandelbrot.

“*Nomen est numen*”, dice el viejo refrán, y el neologismo fractal, acuñado por Mandelbrot, proviene precisamente del adjetivo latino *fractus*, que corresponde al verbo *frangere*, que significa “romper”, “crear fragmentos irregulares”. Para Mandelbrot, el hecho de que además de fragmentado (como en “fracción” y “refracción”), el término *fractus* remita también al adjetivo “irregular”, como en el término “fragmento”, es fundamental para comprender las características mínimas de estas geometrías¹³¹. Insistiendo sobre la cuestión irregular, que resuena en la tarea benjaminiana de “cepillar la historia a contrapelo”, el mismo Perrin nos recuerda que la observación detallada y amplificada de cualquier objeto, en principio aparentemente regular, continuo y homogéneo, generalmente conduce a la constatación de que en realidad se trata de una estructura altamente irregular¹³². Hasta la emergencia de las geometrías fractales, la matemática se había mantenido a la larga de las irregularidades y toda el álgebra y el cálculo newtoniano-leibniziano se ocupa exclusivamente de figuras continuas y homogéneas, es decir matemáticamente diferenciables, incapaz de pensar e imaginar una forma de “*continua*”, de acción a distancia en estructuras discontinuas y no homogéneas, como parecen serlo casi la totalidad de los objetos de la naturaleza, entre los cuales, quizá, también podríamos incluir al

¹³⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 4.

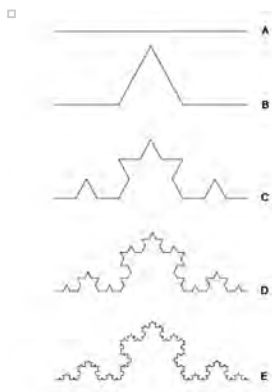
¹³² Cfr. Jean Perrin, *La discontinuité de la matière*, en *Revue du Mois* 1, pp. 323-344; cit. por Benoit M. Mandelbrot, *op. cit.*, pp. 6-9.

lenguaje humano¹³³. Las geometrías fractales están “rotas” de una manera tal que *nuestros conceptos tradicionales de continuidad y discontinuidad no pueden operar sobre ellas*. Un prometente filósofo cuyo nombre podemos no recordar dijo, en algún lugar que encontramos y perdimos, que la filosofía que viene necesita de *una nueva idea de lo continuo y lo discontinuo* para resolver las aporías en las que parece irreparablemente estar prisionera. Quizá, *la traducción* del lenguaje de las geometrías fractales sea otro guiño más que apunta hacia esa idea.

Ahora bien, antes de insistir en las analogías, los problemas y las implicaciones, caractericemos más precisamente la geometría fractal. En principio, a diferencia de la geometría de Euclides (en la que el punto es dimensión cero, la línea 1, el plano 2, la superficie 3, el proceso 4), que necesariamente debe ser dimensionalmente concordantes, las dimensiones en las geometrías fractales no coinciden y se encuentran siempre en un umbral dimensional, es decir, son dimensionalmente discordantes y sus dimensiones son fraccionarias. Además, los fractales presentan esa muy deleuziana *diferencia en la repetición* antes mencionada, en tanto son estructuras o patrones que se repiten (con distintos grados de variación) a diferentes escalas, generando una propiedad analógica conocida como *self-similarity* (esa perspectivización diferencial-integro-fraccionaria que se mencionó en nuestro primer capítulo). Para comprender mejor lo que esto significa, qué mejor manera que a través de un ejemplo sencillo: una “Curva de Koch”.

Una curva de Koch no es precisamente una curva pero tampoco es una línea recta, se encuentra en el umbral entre las dos. El triángulo que se añade en el centro es “la semilla” que a través de un proceso de iteración diferenciada, va añadiéndose a diferentes escalas en cada

¹³³ Esta afirmación se contrapone a lo expuesto en *Infancia e historia*, respecto a la diferencia entre el lenguaje de la naturaleza (continuo) y el lenguaje humano (discontinuo), en la que Agamben, citando a Mallarmé, habla del “lenguaje ingenuo de la naturaleza”. De aceptarla, implicaría un punto de indiscernibilidad entre ambos, una especie de historicidad de la naturaleza y una extraña capacidad de ésta (independiente del hombre), para “ponerse a si misma” como “objeto” y transformarse. Al final del día los únicos ingenuos podríamos ser “los hombres”.



uno de los segmentos subsecuentes. El resultado se parece mucho a una línea costera, cuya longitud tiende al infinito entre más pequeña sea nuestra unidad de medida.

Aún si Mandelbrot se empeña, en manera rigurosamente científica, en demostrar la geometría fractal de la naturaleza con los más variados ejemplos (el movimiento browniano de las moléculas; la

geometría de las turbulencias, los árboles, las nubes, los cristales y los polímeros; el relieve de las líneas costeras y las montañas, la distribución fractal de las galaxias y los clusters, y sí, también ciertas aplicaciones en la lingüística, la economía y las ciencias sociales), la referencia a la geometría fractal para hablar del tiempo y de la historia está lejos de pretender, en esta sede, la dureza de una certeza científica (mucho se ha ya criticado y con bastante mala fe la utilización “impropia” de conceptos científicos en el campo de las humanidades)¹³⁴. La geometría fractal se invoca aquí, precisamente, como un ejemplo paradigmático, es decir, suspendiéndola de su uso normal y de su contexto científico.

No obstante, así como otras geometrías han sido referidas para imaginar nuestra experiencia del tiempo, la importancia y validez de abrir nuestra imaginación a otras formas de figurar y experimentar el tiempo y la historia utilizando, si bien informalmente, un lenguaje formal, no merece ser desacreditada de un plumazo. Las geometrías fractales son sugerentes y variadas, pero ningún ejemplo específico se da aquí como modelo para la temporalidad o la historia; más bien se intentan mostrar las analogías formales con las ideas de algunos pensadores: Nietzsche, Deleuze, Foucault, Echeverría, Warburg, Benjamin, Didi-Huberman y, por supuesto, Giorgio Agamben: Repetición de la diferencia, ruptura continua, acción a distancia y fragmento cómo totalidad fragmentada.

¹³⁴ Se recuerde solamente el “escándalo Sokal”, donde *una trampa* para desacreditar una publicación se extrapoló contra toda una forma de hacer filosofía.

La idea de un tiempo fracturado, irregular -en el que un paradigma funge como semilla que, repitiéndose maquinalmente al mismo tiempo varía-, puede configurarse como una estructura histórica que actúa a la distancia no ajustándose a las particiones del tiempo lineal y poniendo en jaque los conceptos corrientes de continuidad y discontinuidad. Pensemos, por ejemplo, además de a los paradigmas filosóficos de Agamben o Foucault, a la transmisión misma de las lenguas; más aún, al hecho de que (en la mayoría de las figuras que emergen de una geometría fractal), entre la parte, la fracción fracturada a una determinada escala -digamos singular- y la figura que se configura en otra escala de orden de magnitud radicalmente diverso -digamos impropriamente el todo- exista una relación analógica de semejanza. Impropriamente porque aunque sugiere una totalidad, en realidad es también una parte, sólo un fragmento de la totalidad que es similar a la totalidad. Así, el tipo de relación entre los diversos órdenes de magnitud, entre las diversas escalas, no es propiamente metonímico, sólo analógico, no obstante abre a la comprensión de un campo radicalmente diverso de inteligibilidad y pone en jaque la lógica binaria y los conceptos de particular y general.

Además, el hecho de que éstas geometrías *puedan* colocarse en el límite entre la ciencia, la naturaleza y el arte, así como en algunas figuraciones de procedencia religiosa, les añade un ulterior y particular interés, lo que no equivale, en absoluto, a considerarlas como la *forma natural*. Y ya que de formas naturales se habla, demos paso a nuestro tercer capítulo y confrontémonos con la cuestión animal.

CAPÍTULO III UMBRALES ANIMALES

*¿Qué es la poesía? Pues el pensamiento del animal,
si lo hay, depende de la poesía.
Aquí tenéis una tesis y es eso de lo que la filosofía, por esencia,
ha tenido que privarse.
Es la diferencia entre un saber filosófico y un pensamiento poético*

Jacques Derrida

El hombre es el animal aún no fijado

Friedrich Nietzsche

3.1.- Maquineta antropológica diferencial-integro-fraccionaria

Finalmente hablamos del “animal” y finalmente hablamos sobre “el animal”. Parafraseando a Derrida, finalmente hablamos sobre aquellos que aún llaman “el animal”. Finalmente, por que en efecto hemos estado detrás, persiguiendo, al acecho o tras las huellas de aquellos que otros tantos aún llaman “el animal”. Finalmente también en tanto “la cuestión animal” aparece extrañamente ligada, entre otras cosas, al problema de los fines, de los finales, de los juicios y de los juicios finales y, en consecuencia, también está vinculada a la pregunta por los orígenes, por la Historia y por los orígenes y los finales de la Historia. Escribe Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo* [1997]:

Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada “animal” me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a enunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse. Y en esos momentos de desnudez, bajo la mirada del animal, todo puede ocurrirme, soy como un niño dispuesto al apocalipsis, *soy el apocalipsis mismo*, es decir, el último y el primer acontecimiento del fin, la revelación y el veredicto. Estoy si(gui)endo el Apocalipsis, me identifico con él corriendo detrás de él, tras él, tras toda su zoolo-
logía¹.

Por eso no debe sorprendernos si *L'Aperto. L'uomo e l'animale* [2002], el librito que Agamben dedica específicamente al asunto, se abre con una escena de juicio final; para la precisión, con

¹ Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 28.

unas imágenes miniatura pintadas en una biblia judía del siglo XIII. Por un lado, la visión de Ezequiel con los cuatro animales escatológicos y, en la última página, arriba, los tres animales de los orígenes y abajo, para cerrar, el banquete mesiánico de los justos que han sido representados por el artista, justamente, con una cabeza inconfundiblemente animal. Tanto Isaías (II, 6) como la herética profesión mesiánica de Agamben leen, en esa miniatura, un augurio de que “en el último día, las relaciones entre animales y humanos se compondrán en una nueva forma y el hombre mismo se reconciliará con su naturaleza animal”².

Dijimos, pues, “finalmente hablamos sobre el animal” como si sólo ahora, finalmente después de una larga cacería o una larga espera, “el animal” apareciera; como si no hubiese estado ya siempre incrustado (a la vez excluido e incluido) cada vez que se piensa en los límites del lenguaje, cada vez que se pregunta por “lo propio del hombre”, es decir por aquello que ha sido considerado como “primero” en la tradición filosófica. En el pensamiento de Giorgio Agamben, ya en la juvenil reflexión irreparablemente nietzscheana a la que se dedica en *L'uomo senza contenuto* sobre la máquina estética que gira vacía, sobre esa nada que se aniquila a ella misma y su *impasse* poético, ya desde entonces se encuentran al acecho figuraciones de una bestia blanca a la que, finalmente en *L'Aperto*, dará el nombre de máquina antropológica³. El término lo toma prestado del mitólogo turinés Furio Jesi y más adelante profundizaremos en su sentido. Por lo pronto, recordemos sólo que se trata de dispositivos antropogénicos cuyas operaciones práctico-ontológicas -tan humanizantes e historizantes cuan deshumanizantes y aparentemente destinadas al nihilismo- el pensamiento de Agamben busca desactivar y devolver a su *inoperosidad*.

Ya en *Infanzia e storia* pudimos entrever hasta qué punto el asunto es relevante y cómo se le encuentra agazapado entre los pliegues de nuestros más refinados hábitos culturales. De

² Giorgio Agamben, *L'Aperto*, p. 11.

³ Cfr. Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, pp. 118-126 y 168-172.

hecho, en el ensayo *Experimentum linguae* mencionado anteriormente (y en el que se explicitan *a posteriori* algunos de los aspectos y las preguntas guía en la investigación agambeniana⁴), el autor describe el periodo que va de *Infanzia e storia* a *Il linguaggio e la morte* como uno en el que muchos de sus escritos “corroboran el proyecto de una obra que permanece obstinadamente no escrita. El título de esta obra es *La voz humana* o, según otros apuntes, *Ética o sobre la voz*”⁵. Es entonces, precisamente la obra sobre lo más propio del hombre, sobre su propia voz (así como la relación de ésta con la ética y la política) la que Agamben nos pide, en un curioso juego ontológico, que consideremos como “existente” y, al mismo tiempo, como jamás escrita. Por esta consideración transfigurados, “según la bella imagen de Montaigne“, todos los demás trabajos publicados “son el marco grotesco para un retrato inconcluso, [...] la contracara de un escrito imposible”⁶. En este juego que Agamben nos propone sobre la obra ausente es harto indicativo que sea precisamente “la obra” sobre “la voz propia del hombre” la que falta al llamado; una obra para cuyo *érgon* ilegible todos los demás trabajos no son más que *prolegómenos* o *paralipómenos* y prólogo de un texto inexistente⁷.

La idea de una *potencia pura* (*dynamis*) que no esté definida en función de su consumación en la obra-acto (*enérgeia*) -ya sugerida pero dejada impensada por Aristóteles-, es decir, una idea de potencia que ya siempre es también potencia-de-no, es fundamental en el pensamiento agambeniano. La relevancia y recurrencia de esta “impotencia”, o mejor, de este *árgos* o inoperosidad, serán cada vez más perspicuas ya desde *Il linguaggio e la morte* [1982], *Idea della prosa* [1985], *Bartleby. La formula della creazione* [1998] y *La comunità che viene* [1990], desarrollándose extensamente en *La potenza del pensiero* [2005] y, desde luego, en la serie *Homo sacer* [2002-2014].

⁴ Ensayo añadido a *Infanzia e storia* en su edición Einaudi de 2001.

⁵ Giorgio Agamben, *Experimentum linguae*, en *Infancia e historia*, p. 214.

⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 213.

Nótese que en *L'Aperto* —estratégicamente excluido de la serie *sacer*-, encontraremos una de las figuraciones de inoperosidad más claras y radicales: una sensual *ignoscenza* fuera-del-ser.

Como señala Mathew Calarco, en los textos de los 70', 80' y 90' Agamben “piensa a través de los restos de lo propiamente humano para sacar de su centro la subjetividad del hombre” y “elabora una compleja y provocadora descripción del ser humano que busca, como en Heidegger y Levinas, ser genuinamente postmetafísica y posthumanista”⁸. Sin embargo, en tanto su mirada indaga las profundidades del abismo de lo propio del hombre, para Calarco, aquel Agamben seguía obnubilado por un pertinaz antropocentrismo que sólo en *L'Aperto* -en una clásica y supuesta *lebere* filosófica-, lograría finalmente *abandonar*⁹. Esta narración, como intentaremos mostrar, no hace justicia al pensamiento agambeniano. Por lo pronto, suspendámonos en medio de esta tensión entre la búsqueda (tanto acuciante cuanto perniciosa) por la voz propia del hombre por un lado y las exigencias postmetafísicas a las que se encontraría destinado históricamente por el otro, en la que el pensamiento de Giorgio Agamben se debate.

El problema es complejo. ¿Cómo puedo, una vez separado en propio e impropio, determinar lo propio de un estado de no separación? ¿O quizá están bien fundadas las sospechas sobre un insidioso antropocentrismo en el pensamiento agambeniano (cónsone con el de Heidegger), en particular por lo que concierne sus primeros trabajos pero del que, finalmente, nunca lograría sacudirse por completo? ¿Y cómo hacerlo? Para la Filosofía, desde Delfos y singularmente luego del giro kantiano, la pregunta por el “cómo veo aquello que veo” es tan importante como la pregunta sobre el “qué veo”. Así, la cuestión de “lo propio” parece fundamental precisamente para la comprensión de aquello que se ha separado como “lo otro”. Y sin embargo, como se ha dicho en nuestro primer capítulo, el “Yo” del ojo parece

⁸ Mathew Calarco, *Zoographies*, p. 79.

⁹ Cfr. *Ibidem*.

ineludiblemente afecto de un punto ciego, de una presuposición inaccesible o una casilla vacía, de una intrínseca negatividad que, sin embargo, se muestra como necesaria para la constitución misma de la imagen, de la palabra, del significado y del sentido.

Con estos problemas en mente, *El lenguaje y la muerte* [1982] inicia con un ejemplo clásico de una maquinita antropológica y su esencial negatividad: la sentencia heideggeriana que dice “Los mortales son aquellos que pueden tener experiencia de la muerte como muerte. El animal no puede. Pero el animal tampoco puede hablar”¹⁰. Agamben interroga temáticamente esa relación entre lenguaje y muerte como si allí se encontrara “el límite esencial de pensamiento de Heidegger, tal vez precisamente aquel límite a propósito del cual decía él a sus alumnos, en un seminario del verano de 1968 en Le Thor: ‘Ustedes pueden verlo, yo no puedo’”¹¹. Sin embargo, la pregunta por la relación que atraviesa *El lenguaje y la muerte* está lejos de pretender simplemente una interpretación del pensamiento heideggeriano; esta interrogación “se remonta más allá”, a otras instancias paradigmáticas de esa negatividad en el lenguaje y la filosofía (sobre todo Hegel) y sus presuposiciones inefables en la *deixis* localizada del acontecimiento lingüístico: “ahí”, “esto”, “ahora” y “yo”, por ejemplo. Más aún, Agamben intenta siempre “mantenerse libre para el caso de que *ni* la muerte *ni* el lenguaje pertenezcan originariamente a lo que reivindica el hombre”¹².

Que la definición clásica y metafísica de “lo humano” respecto a “lo animal” pase por la privación, en particular por la privación del lenguaje, es tanto un lugar común como una pieza fundamental en las máquinas antropológicas. Todos los filósofos que Jacques Derrida interroga al respecto, “(desde Aristóteles a Lacan, pasando por Descartes, Kant, Heidegger,

¹⁰ Martin Heidegger, *La esencia del lenguaje*, cit. por Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte*, p. 7.

¹¹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 8. Cfr. “Y ésta es una diferencia determinante, según Heidegger, entre el animal y el hombre, dejando en suspenso la cuestión de saber si el hecho de que el animal no hable es o no la razón por la que no muere”, Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 170. [Cursivas añadidas]

¹² *Ibidem*.

Lévinas), todos dicen lo mismo: el animal está privado de lenguaje”¹³. En cambio, como expuesto en el capítulo anterior, Agamben desplaza la frontera de la máquina antropológica e invierte sus signos. Primero, porque el hombre *no es el animal que posee su lenguaje*, tiene que aprenderlo de su medio-mundo cada vez, otra vez: diferencia y repetición. Segundo, porque aquello de lo que “el animal” estaría privado -se recuerde “*la voix sacrée de la terre ingénué*” del grillo de Mallarmé- no es en absoluto de lenguaje; todo lo contrario. Para el pensador romano - como para Marx- “el animal” sería en la “pura lengua ahistórica”, se encontraría inmediatamente unido con su actividad vital (en este caso códigos semiótico-expresivos), instintiva e ingenuamente en *un continuum sin interrupción ni ruptura* como el “agua en el agua”¹⁴. Así las cosas, de lo que ahora estaría privado el animal es de esa potencia que interrumpe, de esa capacidad para poner distancia, en principio, respecto a su lenguaje-código semiótico. En los términos en los que lo pone Derrida, “el animal”, enjaulado en la “reacción”, ha sido privado de “respuesta”¹⁵.

Desde la *Política* de Aristóteles y llegando hasta Mallarmé, esta supuesta absoluta inmediatez, continuidad, pureza y propiedad de las expresiones animales ha sido llamada “voz”. “Sucede como cuando caminamos en el bosque y de repente, inaudita, nos sorprende la variedad de las voces animales. [...] todo animal tiene su sonido, que mana inmediatamente de él” escribe Agamben en un librito raro y brevísimo: *La fin de la pensée* [1982]. El lenguaje del hombre, en cambio, “es y no es nuestra voz”. Si la supuesta “inocencia del lenguaje” describe una experiencia de la lengua independiente de la significación, la pérdida de la inocencia coincide con la cesura entre lo semiótico y lo semántico que el italiano recupera de Benveniste. La voz sería entonces -según nos han dicho- la “bestia en fuga que sentimos alejarse

¹³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴ Georges Bataille, *Theory of Religion*, p. 19; cit. por Calarco, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ Cfr. Jacques Derrida, *op. cit.*

susurrando en las palabras”; aquello que es necesario cortar, dividir, separar, en modo de transformar los sonidos en significantes y significado. “Al final, la doble nota del cucú se burla de nuestro silencio y nos revela, insostenible, nuestro ser, únicos, sin voz en el coro infinito de las voces animales. Entonces intentamos hablar, pensar”¹⁶. Si pensamos –se piense que la palabra “pensar” proviene etimológicamente del verbo latino *pendere* [estar suspendidos]- que aquello que pende en el pensamiento es precisamente el problema de la cesura y ambigüedad de nuestra impropia voz, entonces el pensamiento es la suspensión [*la pendenza*] y la búsqueda, quizá sin fin, de nuestra voz en el lenguaje¹⁷.

Si bien no sin algún romanticismo, Agamben ha transformado la privación animal en plenitud semiótica y, como veremos a detalle, ha derivado la potencia humana de nuestro ser privados de voz y re-vocarnos, todavía *su lenguaje* no parece conceder a ese *Gattun* que aún llamamos “animal” esta capacidad para la revocación donde “escucharse”, es decir, hacer “una experiencia de tú voz como voz” es sólo un ejemplo. No se ha eliminado la privación, sólo se ha desplazado, despojando genéricamente a “el animal” de un lenguaje semántico y negándoles el acceso a “la cosa en cuanto tal”, a “la muerte en cuanto tal”, y sí, también al pensamiento, la Historia y la Política: “(El grillo – está claro – no puede pensar en su chirrido)”¹⁸. En el ensayo *El rostro* [1990], escribiendo desde la máquina un párrafo que invoca a Levinas, implica a Hegel, resuena a Heidegger y recuerda uno de los pasajes de Aristóteles más citados por Agamben¹⁹, se lee:

La exposición es el lugar de la política. Si no hay, probablemente, una política animal, es sólo porque los animales, *que viven permanentemente en lo abierto*, no tratan de apropiarse de su exposición, moran sencillamente en ella sin preocuparse. Por eso no les interesan los espejos, las imágenes en cuanto imágenes. El hombre, por el contrario, al querer reconocerse –es decir apropiarse de su propia apariencia- separa las imágenes de las cosas, les da un nombre. Así

¹⁶ Cfr. Giorgio Agamben, *La fin de la pensée*, p. s/n.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Aristóteles, *Política*, I, 2: sobre la relación habla-política y su ausencia en la voz animal.

transforma lo abierto en un mundo, en el campo de una lucha política sin cuartel. Esta lucha, cuyo objeto es la verdad, se llama Historia²⁰.

Parece que el filósofo no puede evitar asignar al hombre esa rara vocación para la reflexión (esa que transforma el ambiente en mundo), al tiempo que priva de ella a la vastísima multiplicidad que aún hoy llamamos “el animal”. Sin embargo, como debe ya resultar claro, esa vocación es para el italiano también ya siempre re-vocación e *infanzia* y *rostro* son ensayos de figuras para formas afirmativas de esa revocación. Lo que seguramente también quedaría por discutir, aún jugando con la posición de la fronterita de la maquinita antropológica y su capital, es si en efecto ningún animal puede re-vocarse. Y no solamente respecto a sus medios de expresión y comunicación, sino de manera más general respecto a su ambiente, sus desinhibidores, su supuesto y heideggeriano *Benommenheit* (atardamiento o ser-cautivado)²¹; en suma, respecto a la supuesta rigidez de un código en el que todo estaría ya escrito. Capacidad de revocación que se relaciona con la potencialidad misma, con la semántica, con la capacidad para borrar las propias huellas o para fingir que se finge y luchar por la verdad (con el corolario de interesarnos por nuestra imagen en el espejo entre otros tantos *traits*).

En este punto, cabe escuchar una de las exigencias que la deconstrucción de Derrida hace al problema de la frontera humano-animal y su constitución esencialmente negativa:

No se trata *solamente* de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento del fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. –la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al “animal”). Se trata *también* de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto *puro, riguroso, indivisible* en cuanto tal²².

²⁰ Giorgio Agamben, *El rostro*, en *Notas sobre la política*, p. 80. Cfr. M. Calarco, *op. cit.*, pp. 86-87. [Curs. añadidas. Nótese que coloca a los animales en lo abierto, un término rilkeano-heideggeriano no privo de ambigüedad que se convertirá en el título de su “librito” doce años más tarde].

²¹ Agamben traduce el “*Benommenheit*” de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* con “*stordimento*”, mientras que la tradición sajona, Calarco por ejemplo, con “*captivation*”.

²² Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 162.

Ahora bien, ¿es en verdad la capacidad para revocar, para poner distancia de nuestros desinhibidores, exclusiva de la especie humana?; ¿podemos en efecto, en virtud del aprendizaje de nuestras lenguas, pensar la *infancia* como sólo humana y humanizante?; ¿podemos entonces negar definitiva y tajantemente toda forma de revocación, de suspensión, de discontinuidad o distancia a aquellos que aún llamamos animales?; ¿y son *infancia*, *rostro*, *inoperosidad*, conceptos *puros*, *rigurosos*, *indivisibles*?

La respuesta no es simple y Agamben lo intuye ya desde *Infanzia e storia* cuando recuerda el trabajo empírico del etólogo William Thorpe. “Thorpe ya observó que algunos pájaros, precozmente privados de escuchar el canto de individuos de la misma especie, sólo producen un extracto del canto normal y por ende puede decirse que en alguna medida necesitan aprenderlo”²³. Como apunta Calarco, la adquisición de su “código” es parcialmente aprendida y no completamente innata, lo que es verdad también para los lenguajes de otras especies animales²⁴. Más aún –y estas afirmaciones seguramente resultarán escandalosas a vanidosos oídos logocéntricos-, “si buscamos signos de “historicidad” entre seres no-humanos en lugares que no sean el lenguaje [...], está claro que las características y comportamientos que acompañan la historicidad (cultura, política) se encuentran en un amplio espectro de especies animales”²⁵, algunos de los cuales, además, parecen interesarse de verdad por los espejos, por su imagen en cuanto tal²⁶. En los términos de ese campo de investigación que ha sido llamado “estudios-animales” o “estudios humano-animales”, la dicotomía metafísica tradicional (maquineta antropológica humano-animal), ha sido socavada sin descanso desde múltiples

²³ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 81.

²⁴ Cfr. Mathew Calarco, *op. cit.*, p. 85; véase también Adriano R. Lameira, Madeleine E. Hardus, *et-al*, *Vocal fold control beyond the species-specific repertoire in an orang-utan*, en *Nature, Scientific Reports* 6, no. 30315, julio 27, 2016.

²⁵ *Ibid.*, pp. 85-86. Para acercarse a la “vastísima literatura científica sobre el tema”, Calarco nos remite a Frans B. M. De Wall y Peter L. Tyack, eds., *Animal Social Complexity: Intelligence, Culture, and Individualized Societies*. Harvard University Press, Cambridge, 2003; véase también: Cary Wolfe, *Before the Law. Humans and other animals in a biopolitical frame*, pp. 63-72.

²⁶ *Ibid.*, p. 87. Cfr. D. L. Wynne, *Animal Cognition: The Mental Lives of Animals*, Palgrave, New York, 2001; cit. por Calarco.

frentes, uno de ellos las ciencias empíricas, pero también las humanidades y las ciencias sociales. Ya el darwinismo por sí sólo mina la posibilidad de pensar una neta dicotomía humano-animal, para favorecer, más bien, una especie de continuismo gradualista (*gradualist continuum*)²⁷.

No obstante, tanto Derrida como Agamben (sobre las huellas de Heidegger), se confrontan de manera compleja con la idea de un simple “continuismo biológico”:

No me aventuraré ni por un solo instante a impugnar esta tesis ni semejante ruptura ni semejante abismo entre ese “yo-nosotros” y lo que *denominamos* los animales. Imaginar que yo podría, que cualquiera, por lo demás, podría ignorar esta ruptura, incluso este abismo, eso sería, en primer lugar, cegarse ante tantas evidencias contrarias; y en lo que modestamente me concierne a mí, sería olvidar todos los signos que he podido dar, incansablemente, de mi atención a la diferencia, a las diferencias, a las heterogeneidades y a las rupturas abisales antes que a lo homogéneo y a lo continuo. Por lo tanto, no he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que *se* llama el hombre y lo que *él* denomina el animal. No empezaré a hacerlo ahora²⁸.

Lo que estaría en juego -en la máquina-, es más bien “*de escapar a la alternativa de la proyección apropiadora y de la interrupción cortante*”²⁹. Para Derrida no se trata en absoluto de “borrar el límite sino en multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse”³⁰. Las diferencias –fundadas en un concepto de vida que antes que biológico es ontológico-, abismos que atraviesan, por ejemplo, a un sauce y un perro, a una avispa y una orquídea, una mosca y una araña, un orangután y un ser humano, ya no pueden ser reducidas a un mismo tipo de oposición. Pensada de esta manera, la máquina se abre a redes complejas de relaciones e interacciones, “afectos y devenires dentro de los cuales tanto los seres humanos como los animales nos encontramos lanzados”³¹ y que, como advierte LaCapra, “no puede centrarse en la libertad y los intereses humanos sin problematización”³². Siguiendo entonces a Cary Wolfe, “no una línea, entonces, sino muchas.

²⁷ Cfr. Mathew Calarco, *op. cit.*, p. 2-3.

²⁸ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 46.

²⁹ *Ibid.*, p. 34. [cursivas añadidas]

³⁰ *Ibid.*, p. 46.

³¹ Mathew Calarco, *op. cit.*, p. 89-90.

³² Dominick LaCapra, *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*, p. 127; cit. por Cary Wolfe, *op. cit.*, p. 73.

Pero tampoco “sin línea”, y un modo ulterior para ‘delinearizar’ es reconocer que los procesos materiales que dan lugar a modos diferenciados de responder al mundo –algunos orgánicos, otros no-, son radicalmente asincrónicos”³³. Lo que imaginamos se asemeja a esa diferenciación-integro-fraccionaria característica de una geometría fractal.

La imaginación fractal, como aquí va pensada, funciona entre otras cosas como una máquina de visualización y una fórmula del arresto contemporáneamente. Visualización de la incesante repetición de una diferencia; arresto que abre a la potencia de ver en la repetición las diferencias y que llama, precisamente, a la repetición del arresto. Así, de entre todos los ejemplos que podrían darse para hacer visible la apuesta por la “dialéctica en suspensión”, probablemente no exista uno más claro y a la vez más apremiante en tanto informa muchas, si no todas las diferenciaciones sucesivas y constituye un índice para la historicidad, que el que Furio Jesi -sobre el modelo de su “máquina mitológica”- designara como la “máquina antropológica”.

En términos generales, es decir, eminentemente abstractos, la “máquina antropológica” es en realidad una larguísima serie de dispositivos técnicos (simbólicos, lingüísticos, prácticos, concretos, materiales, historiables) que, entre otras cosas, producen, explican, consolidan, disuelven, amplifican, articulan, intervienen, difuminan y por supuesto también suspenden esa “distinción fundamental” entre “lo humano” y “lo inhumano” (y en consecuencia también entre lo “humano” y lo “animal”, entre lo “cultural-histórico” y “lo natural-divino”). Máquina en tanto “dispositivo, aparato complejo que transmite o amplifica una fuerza (humana, animal, natural) y, racionalizando su uso, es capaz de realizar procedimientos y operaciones predeterminadas”³⁴. En los términos de Calarco puede entenderse como los actuales “mecanismos simbólicos y materiales a la obra [operando] en varios discursos científicos y

³³ Carry Wolfe, *op. cit.*, p. 74.

³⁴ Guido Boffi, *Derive e macchinazioni mitologiche. Omaggio a Furio Jesi*, en *Itinera*, N. 9, 2015, p. 109.

filosóficos, que clasifican y distinguen humanos y animales a través de un doble proceso de inclusión y exclusión³⁵.

Hay dos variantes generales o tipos de máquinas antropológicas, antiguas y modernas, sin embargo, tal distinción -propuesta por Agamben- corre el riesgo de interpretarse como una gran revolución histórica, como una definitiva inversión del sentido de la máquinas, un reloj que pervierte su sentido, una verdadera *khere*. No casualmente, sería el darwinismo y las ciencias empíricas el evento mayúsculo. En cualquier caso, las máquinas antropológicas de los antiguos supuestamente todas funcionan “a través de la inclusión de un afuera, el no hombre [es producido] a través de la humanización del animal: la simia-hombre, *l'enfant sauvage* u *Homo ferus*, pero sobre todo el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal en forma humana”³⁶. Por el contrario, las máquinas de los modernos funcionarían todas en sentido inverso: “a través de una exclusión de un adentro, lo inhumano animalizando lo humano [...] excluyendo de sí como no (aún) humano un ya humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalus*, u hombre simia”. Y aquí la frase que escandaliza algunos oídos bien pensantes: “Y es suficiente avanzar algunas décadas nuestro campo de investigación y, en vez de este inocuo resto paleontológico, tendremos el hebreo, es decir, el no-hombre producido en el hombre, o el *néomort* y el ultracomatoso, es decir, el animal aislado en el mismo cuerpo humano”³⁷. No obstante las vueltas de la tuerca, las máquinas funcionan siempre presuponiendo lo humano, sustantivándolo, haciéndolo sustancia y sujetándolo, en modo que sin importar el sentido de la antropogénesis (desde él o los altísimos descendiendo hacia el hombre, desde lo o los bajísimos ascendiendo hacia lo humano), en cualquier caso, se opera, se produce, un tipo de estado de excepción, “una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un

³⁵ Cfr. Mathew Calarco, *op. cit.*, p. 92.

³⁶ Giorgio Agamben, *L'Aperto*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 42.

adentro y el adentro, a su vez, solamente la inclusión de un afuera”³⁸. Claramente, la máquina es también una máquina ontológica. Agamben precisa que las contradicciones que definen las dos variantes de la máquina, antigua y moderna, se encuentran *ambas a la obra en nuestra cultura*, lo que hace más complejo pensar una simple *kehere* o revolución epocal operada en el monopolio de las máquinas modernas.

Ya en el detalle (aunque será imposible agotarlo en esta sede), el concepto de máquina antropológica es mucho más delicado y complejo -de muchas maneras no se ha parado de discurrir en él-, concreto y abstracto a la vez, masculino y femenino, máquina y carne, singular y plural. Como hemos dicho, aparece en varios ensayos del mitólogo Furio Jesi cómo en *Conoscibilità della festa* [1976] (aunque el mismo Jesi declara que “podría, propia y paradójicamente, titularse *Inconoscibilità della festa*”³⁹), prologo de la compilación *La festa* [1977]. El nudo de la cuestión afrontada por Jesi es, en palabras de Agamben, “el problema por excelencia de la antropología: el de la posibilidad –o la imposibilidad- de la fiesta, de su cognoscibilidad o incognoscibilidad”⁴⁰. Jesi, con Musil, Proust y Kerényi, considera que para lo moderno de alguna manera la fiesta, si no es cruel, está vedada y “adquiere algo de muerto, incluso de grotesco, como los movimientos del que danza pero de repente pierde el oído y no escucha más la música”⁴¹. Así las cosas, el problema de la observación o el espionaje etnográfico de la fiesta de los “diferentes” se transforma en un problema ya conocido para nosotros:

Extraño a las fiestas de los *diversos*, el etnólogo no puede hacer otra cosa que organizarlas dentro de su operación de conocimiento científico de acuerdo con modelos gnoseológicos que interaccionan precisamente con la diversidad de los *diversos*. Es un espía, pero dentro de una esfera que él mismo compone y ordena según un determinado modelo gnoseológico en el instante en el que la penetra. Es entonces un espía dentro de una esfera que él mismo ha organizado: dentro de una esfera que es tal, organizada, sólo en el momento en el que y sólo por

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Furio Jesi, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, p. 2.

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Acerca de la imposibilidad de decir yo*, en *La potencia del pensamiento*, p. 138.

⁴¹ Karl Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, p. 48; cit. por Jesi, *op. cit.*, p. 6 y Agamben, *ibidem*.

que él la penetra como espía. En aquella esfera el único material autónomo al organizar/espíar del etnólogo es la diversidad de los *diversos*: el hecho de que los *diversos* sean objetivamente susceptibles de ser espíados. Diversidad y *espíabilidad* de los *diversos* son una misma e idéntica cosa. De hecho, no es posible espíar otra cosa que lo *diverso*. No es posible penetrar de incógnito en la esfera de lo igual sin ser reconocidos: lo que también significa: no es posible espíar a escondidas al propio yo y aquello que es idéntico a él⁴².

Pero para el etnólogo Furio Jesi no se trata simplemente de “espíar” y de “moverse sin ser visto”, sino también de “ser reconocido aún escondiéndose”, es decir, de “afrontar gnoseológicamente el propio yo y las relaciones de su yo con sus semejantes”⁴³. Los “salvajes” y los “diversos” permiten al “yo” entrar en relación gnoseológica con *otros* que fungen de contrafiguras del “yo” y de los símiles que dicen “yo” (sus semejantes), y a su vez permiten “liberarse del propio yo”. Es, pues, precisamente en este contexto y en estos ensayos que Jesi “elabora en forma acabada su paradigma epistemológico más característico: la ‘máquina mitológica’”⁴⁴. Para comprenderlo mejor, vale la pena leer textualmente un pasaje importante de uno de sus últimos textos, una entrevista concedida casi seguramente el mismo año de su prematura muerte:

Si por “mito” entendemos el *quid*, a cuya existencia la máquina mitológica alude cómo su presunto motor inmóvil, y por materiales mitológicos los productos históricamente verificables de la máquina, la ciencia del mito es una típica ciencia de aquello que históricamente no existe, mientras la ciencia de la mitología es el estudio de los materiales mitológicos en cuanto tales. La ciencia del mito, desde mi perspectiva, tiende a operar como ciencia de las reflexiones sobre el mito, es decir como análisis de las diversas modalidades de no-conocimiento del mito. La ciencia de la mitología, por el hecho de consistir en el estudio de los materiales mitológicos “en cuanto tales”, tiende a operar sobre todo como ciencia del funcionamiento de la máquina mitológica, es decir, como análisis de la interna y autónoma circulación lingüística que vuelve mitológicos esos materiales. Uso la palabra mitología para indicar, precisamente, tal circulación lingüística y los materiales que la documentan⁴⁵.

En juego se encuentra la sustancialidad del mito (y no solamente), es decir, “si el mito pueda ser considerado una sustancia, autónomamente existente, y cuáles sean las consecuencias éticas, ideológicas, políticas, que derivan de la aceptación o el rechazo de la existencia del mito

⁴² Furio Jesi, *op. cit.*, p. 13.

⁴³ *Ibidem*; cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *ibidem*.

⁴⁵ Furio Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, en A. Cavalletti, *Il tempo della festa*, pp. 225-26; cit. por Guido Boffi, *op. cit.*, p. 100.

como sustancia”⁴⁶. Lo que resulta fundamental es evitar la presuposición onto-lógica sobre la existencia o inexistencia del mito y analizar, desde esa suspensión, el funcionamiento de la máquina que lo produce. Guido Boffi resulta harto elocuente al respecto:

Casi un periplo trágico. Un perenne no poder acceder permaneciendo cada vez a la misma distancia: tal es el resultado, constantemente verificado, de toda la necesaria, ineludible investigación sobre la eventual sustancialidad del mito. Una situación casi kafkiana: a la sustancia del mito, al “aquello que es” no se accede no porqué la puerta de ingreso a su castillo se encuentre cerrada, sino precisamente porqué abierta de par en par hacia un abierto en el que ni el ser ni el no-ser pueden ser afirmados⁴⁷.

Y sin embargo se afirman, se opera una decisión que está lejos de ser simplemente teórico-científica, realizando así una “elección exquisitamente ideológica, de envergadura muy amplia”⁴⁸. Jesi, en tanto estudioso *del cómo funciona la máquina*, nos recuerda que “cualquier estudio del concepto de mito que no se quiera confundir con la elaboración doctrinal de la mística del poder, debe entonces afrontar como problema capital y con la crítica más rigurosa la eventualidad de la sustancia del mito”⁴⁹ y nos da algunos ejemplos. Quien -como Heidegger-, insiste en la escucha, el cuidado, la custodia y el pastoreo de “lo auténtico”, de la “presunta esencia autónoma del mito”, no puede evitar creerse operador de un estudio (tan estúpido en el sentido de articular un no-conocimiento), que permitiría a “algunos pocos” escuchar el llamado del ser. Un llamado que, sin embargo, eventualmente servirá también para “distinguir a los justos de los injustos, a aquellos que deben vivir de aquellos de deben morir”⁵⁰. A las antípodas se encontraría la decisión lukácsiana –del último Lukács-, de negar que el mito sea sustancia “con el empeño del ateo que niega la existencia de Dios” evitando así “una culpa de leso humanismo racionalista”⁵¹. No obstante, “incluso el más convencido sostenedor de la no-fe es obligado a consentir a un involuntario acto de fe: no hay fe más exacta hacia ‘otro

⁴⁶ Furio Jesi, *Il mito*, p. 8; cit. por Guido Boffi, *ibid.*, p. 101.

⁴⁷ Guido Boffi, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁸ Furio Jesi, *Il mito*, p. 105; cit. por Guido Boffi, *ibid.*, p. 103.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 8; *Ibid.*, p. 104.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 106; *Ibidem.*

mundo' que ahí no-es [*ci non-è*], que la declaración de que tal 'otro mundo' no es"⁵². Por último, Jesi señala la opción "à la Sorel, de privilegiar y tecnificar el mito eficiente" de acuerdo con determinados fines políticos⁵³. Una posición que no se contrapone a las ideas de Jakob Bachofen (ya consideradas por Nietzsche, Freud, Marx, Benjamin, Kerényi y Dumézil), en las que viene a menos la importancia de la esencia del mito -aquello que el mito es-, para privilegiar en cambio su existencia -aquello que el mito hace: la función político-jurídica que desarrolla-. "Función es aquí el borde de cognoscibilidad de la esencia", su efecto sensible en la frontera de su ser que es ya su existir, su funcionar u operar⁵⁴. Será en relación con la respuesta de su maestro Kerényi al mito tecnificado que encontraremos el perno que articula las dos máquinas, mitológica y antropológica, como esencialmente la misma: el lenguaje.

En su conferencia romana de 1964 titulada *Del mito genuino al mito tecnificado*, Kerényi distingue precisamente entre el mito tecnificado en el que "domina la intención, la orientación respecto a una cierta finalidad" y el mito genuino –equiparado al *Urphänomen* goethiano- que "sólo es pensable como la expansión de un manantial, sólo como espontaneidad"⁵⁵. Una espontaneidad que emergería inmediatamente de la psiche "como centro de la humanidad en sí y para sí"⁵⁶. El problema para Jesi es que si bien la distinción de su maestro contribuye a la crítica de las fijaciones ideológicas, positivistas e historicistas, tanto de la "izquierda" como de la "derecha", por lo que respecta a la afirmación o negación de la sustancialidad del mito, no obstante, también contrapone ideológicamente el humanismo a la ideología. "Tal concepción, critica Jesi, mitologiza a su vez un universal antropológico, la idea de un hombre verdadero en

⁵² Furio Jesi, *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, en *Il tempo della festa*, p. 51; cit. por Guido Boffi, *ibid.*, p. 110.

⁵³ Cfr. Guido Boffi, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 103; Jakob Bachofen, "I recessi infiniti del Mutterrecht" en *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocracia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, pp. XIII-XXXV.

⁵⁵ Karl Kerényi, "Del mito genuino al mito tecnificato – Discussione", en *Tecnica e casistica. Tecnica, escatología e casistica*, p. 156; cit. por Guido Boffi, *op. cit.*, p. 107.

⁵⁶ Guido Boffi, *ibidem*.

sí y para sí”⁵⁷. Así las cosas, el paradigma “máquina mitológica” comparte su “vacío”, su central estado de excepción con su otro paradigma epistemológico, la “máquina antropológica”. Al respecto Agamben escribe:

Así como no puede haber, para el mitólogo, una sustancia del mito, sino sólo una máquina que produce mitologías y que genera la fuerte ilusión de esconder el mito dentro de las propias paredes insondables, así tampoco hay, para el antropólogo, un “hombre universal”, verdadero y real en sí y para sí, más allá o más acá del yo y de los otros, de los semejantes y de los diferentes, que encontraría en la fiesta su epifanía privilegiada, donde “la humanidad en su máxima concentración coincide paradójicamente con el ápice de la diferencia” (*Festa, 13*)⁵⁸.

La máquina antropológica es enteramente análoga a la máquina mitológica, gnoseológica, y diferencial-integro-fraccionaria es decir fractal (se renuncia a las comillas en tanto se da por hecho su valor como modelos⁵⁹). Si la máquina mitológica produce materiales mitológicos (mitologías, esculturas, pinturas, leyes), la antropológica produce mitos sobre lo que el hombre es, imágenes e ideologías sobre su naturaleza, sobre su forma natural. La variedad de figuras del hombre que históricamente la máquina produce son para Jesi “racionalmente apreciables, mientras no lo es aquello que debería estar en el corazón de la máquina, su motor inmóvil: el hombre, que puede ser yo u otro, y que, contrariamente, es otro también cuando es yo”⁶⁰. Si no es posible determinar si la multiplicidad de imágenes de hombre que la máquina produce y que pueden conocerse son el resultado de una “epifanía del hombre *verdadero* (independientemente del hecho de ser conocido: es decir del hombre real en sí y para sí, del símbolo del hombre universal que descansa sobre sí mismo) y que se encontraría dentro de la máquina haciéndola funcionar, producir; o bien son el resultado de la máquina *vacía*”⁶¹, esto se debe a la impenetrabilidad de las paredes de la máquina misma. “Esta impenetrabilidad es un postulado que vale como *conditio sine qua non* para el uso gnoseológico del modelo ‘máquina

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 107-108

⁵⁸ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁹ Cfr. Furio Jesi, *Conoscibilità della festa*, p. 15.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

antropológica”, en tanto éste configura “dos hipótesis contrastantes (de las cuáles no se quiere tomar ni una ni la otra) sobre el *lleno* o el *vacío* de la máquina: sobre la existencia eficiente o la no existencia eficiente del símbolo del hombre universal que descansa sobre sí mismo”⁶². *En una onto-lógica a sólo dos valores no es practicable modelar de otra manera*. Ahora bien, dentro de esta lógica binaria, si existiese de verdad el hombre universal como símbolo que descansa sobre sí, existiría en modo *ineficiente*, por lo tanto la primera hipótesis sería falsa: no existe un hombre universal eficiente⁶³. Estando así las cosas ¿por qué conservar entonces ambas hipótesis?

Recordemos que el modelo nace en el contexto de la relación entre el etnólogo o el antropólogo y la fiesta. Éste permite, *al mismo tiempo*, mantenerse a vista mientras se es invisible, “ser reconocido aún escondiéndose”; en otras palabras, permite que la fiesta de los *otros* venga al encuentro del etnólogo y le permita hacer uso de los *diversos* como contrafiguras de los *ya iguales* y del *yo*, y *al mismo tiempo*, que la fiesta sea la situación en la que el etnólogo cala los *diversos* para encontrar en ellos la solidaridad con sus *semejantes* y liberarse de la solidaridad con el propio *yo*⁶⁴. Como debe resultar claro, la máquina de Furio Jesi no es solamente un paradigma epistemológico, ésta no es neutral en su colocarse entre el sujeto y el objeto conocido. En tanto involucra la estructura misma del sujeto cognoscente, en tanto “reproduce exigencias y necesidades como una colada por cera perdida”, la máquina tiene para él un significado vital⁶⁵.

La máquina, dado que se sitúa -como una finísima máscara- en el mismo lugar del yo, puede entonces desarrollar una de sus funciones, que es, precisamente, evitar el contacto directo y el “cortocircuito” entre lo cognoscible y lo incognoscible, entre el objeto y “el núcleo de nuestras facultades de creación y de percepción” ó en los términos de nuestro primer

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibid.*, p. 15-16.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 16.

⁶⁵ Cfr. Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 140.

capítulo, entre el autor y la obra. En sus textos, que se presentan como científicos y sistemáticos, en verdad se trataba de asumir “por mimesis los rasgos y el comportamiento del estudioso contemporáneo convencido de estar diciendo la verdad y lo justo [...]. El yo que está ‘seguro’ entreteje su discurso [...] con el yo que no sólo no está seguro, sino que duda mucho de poder estarlo alguna vez”. Esta composición al menos a dos voces puede ser definida como dialéctica sólo si “dialéctico’ significa pura y simplemente ‘dramático’”. Por eso, con una honestidad intelectual de rareza singularísima, Jesi escribe que “la operación gnoseológica que se lleva a cabo en estas páginas es, en las intenciones del autor –que valen lo que valen, pero que es necesario que sean declaradas- de naturaleza paradójica, científica y artística”⁶⁶. Así las cosas, la máquina funciona también interiorizando lo que tiene a distancia, la cesura que ella misma produce:

Sólo quien no tenga familiaridad con las ambigüedades y las satisfacciones del taller creativo podrá asombrarse de que un paradigma epistemológico funcione, en realidad, como un paradigma auténticamente poético, y que, viceversa, un problema poetológico –escribir una novela- pueda tener un valor auténticamente epistémico⁶⁷.

Quizás todas estas ambigüedades y paradojas encuentran su explicación en una hipótesis, avanzada por Agamben pero que Jesi no enuncia nunca como tal; es decir “que la máquina mitológica nombre [...] en último término al lenguaje, al ser hablante del hombre”⁶⁸.

3.2.- *Las vidas de los animales*

Calarco acierta cuando afirma que los escritos juveniles de Agamben son “invaluables para socavar cualquier tipo de neohumanismo simplista”, sin embargo, como en Heidegger y Levinas, acusa de una general “falta de atención hacia los saberes empíricos sobre los

⁶⁶ Furio Jesi, *Cultura tedesca*, p. 97; cit. por Agamben, *op. cit.*, pp. 141-142.

⁶⁷ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 149.

animales” y “parece incapaz de conectar su crítica del humanismo con el problema del *antropocentrismo*”⁶⁹. Ya el empirismo-trascendental que se ha expuesto anteriormente debería sugerir reserva frente a la primera de estas observaciones. Respecto a la segunda, significativamente, en *Idea de la prosa*⁷⁰ [1985] Agamben articula su *idea de la infancia* precisamente a través de un paradigma animal: el axolotl mexicano.

En las aguas dulces de México vive una especie de salamandra albina que desde hace un tiempo ha captado la atención de los zoólogos y de los especialistas en evolución animal. Quien ha tenido oportunidad de observar un ejemplar en un acuario queda sorprendido por el aspecto casi infantil, casi fetal, de este anfibio [...].

En un primer momento, el axolotl fue clasificado como una especie en sí misma, que presentaba la particularidad de mantener durante toda su vida las características, para un anfibio, típicamente larvales, como la respiración branquial y un hábitat exclusivamente acuático. Que se trataba de una especie autónoma quedaba demostrado más allá de toda duda por el hecho de que, a pesar de su aspecto infantil, el axolotl era perfectamente capaz de reproducirse. Sólo más tarde una serie de experimentos comprobó que, luego de suministrarle hormonas tiroideas, el pequeño tritón sufría la metamorfosis normal para los anfibios, perdía las branquias y, al desarrollar la respiración pulmonar, abandonaba la vida acuática para transformarse en un ejemplar adulto de salamandra tigre (*Ambystoma tigrinum*). [...] *precisamente este pertinaz infantilismo (pedomorfosis o neotenia) poco tiempo atrás facilitó la clave para comprender la evolución humana desde una nueva perspectiva*⁷¹.

El recurso filosófico a la neotenia y la pedomorfosis para acercarse a la comprensión de la antropogénesis (y afinar desde ahí la máquina antropológica) no es exclusivo de Agamben. Más o menos al mismo tiempo, en el umbral del milenio, Peter Slöterdijk, en confrontación con Heidegger, escribirá *Reglas para un parque humano* y *La domesticación del Ser*, es decir, su monstruosa fantasía filosófica sobre la producción enteramente tecnógena de eso que llamamos lo humano. Si bien iluminante del desplegarse de la *Lichtung* y del abrirse del mundo, quizá uno de los mayores aciertos de su antro-po-tecno-odisea consista, precisamente, en el reconocerse como fantástica: “La apuesta de este tentativo onto-antropológico *es apenas inferior a aquella que hacía el mito*, cuando estableció que dios creó a Adán a su imagen, para luego añadir

⁶⁹ Mathew Calarco, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁰ “[...] como la “idea de la prosa” de Benjamin es una ‘celebración’ del lenguaje que ‘es la idea misma de la prosa, la cual entienden todos los humanos, tal y como el lenguaje de los pájaros lo entienden aquellos nacidos en domingo”, Walter Benjamin, *GS*, 1.1239; cit. por Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 326.

⁷¹ Giorgio Agamben, *Idea de la prosa*, pp. 101-102. [Cursivas añadidas]

que dios mismo se habría encarnado en hombre en un momento posterior”⁷². En un gesto de profundo antropocentrismo, Slöterdijk afirma que “‘el hombre’ debe ser pensado en un modo así de alto, que sólo aquello que corresponde a lo que la tradición llamaba dios es suficiente para expresar su condición. La operación que había sido atribuida a un creador y protector divino, debe ahora ser asumida por un *mecanismo que des-animaliza al animal y lo vuelve así de monstruoso [ungebener]* que se transforma en ese existente [*Da-Seiende*] que se encuentra en la *Lichtung*”⁷³. En suma, con el Heidegger de la *Carta sobre el Humanismo*, nos encontraríamos, pues, más cerca de dios que del chimpancé. ¿Qué diría Pedro el Rojo de todo esto? “Como si el hombre hubiera sido el gran pensamiento tras la evolución animal. No es en absoluto el broche final de la creación; cada ser se encuentra a su lado en el mismo grado de perfección”, escribió Nietzsche.

Las ínfulas de un ser que -según un “simple teorema de la antropología histórica”- es concebido “de pies a cabeza como un producto” y que “puede ser comprendido sólo siguiendo de manera analítica su proceso productivo y sus relaciones de producción”⁷⁴, no las comparte Giorgio Agamben. Lejos muy lejos estamos de ser el fin omnipotente, sin embargo, la cuestión de eso que Agamben llama “la infantil *totipotencia*” de lo humano, es una con la que es necesario confrontarse si se pretende, mínima y rigurosamente, responder a preguntas que por clásicas no han dejado de ser relevantes, por ejemplo ¿qué puede un cuerpo? Es para intentar comprender la potencia, “el lenguaje y toda la esfera de la tradición exosomática [la cultura, el *Nachleben* warburiano]”⁷⁵, que la neotenia y la pedomorfosis regresan (después de haber sido por un tiempo acantonadas)⁷⁶ y que Agamben articula en su concepto de infancia.

⁷² Peter Slöterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, p. 127. [Cursivas añadidas]

⁷³ *Ibidem*. [Cursivas añadidas]

⁷⁴ Peter Slöterdijk, *op. cit.*, p. 121.

⁷⁵ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁶ “El concepto de neotenia fue acuñado en 1885 por el biólogo evolucionista Julius Kollman para designar la prolongación y estabilización de las formas juveniles hasta el estadio adulto o sexualmente maduro. El biólogo

Este hipotético infante neoténico, “tan poco especializado y tan totipotente como para rechazar cualquier destino específico y cualquier ambiente determinado”⁷⁷, tan apegado a su propia inmadurez y su propia limitación hasta el extremo de *poner su vida en juego*, sería entonces capaz de transgredir o profanar la rigidez del código, la ceguera del instinto, la dureza de la Ley, la intransigencia tanto del origen como del destino. Para usar una expresión preferida por Agamben, este infante se encontraría en condición de leer aquello “que jamás fue escrito”⁷⁸.

La impotencia (potencia-de-no) es la característica más desarrollada (aunque no exclusiva) de esta singular especie a la que llamamos humana. Los animales prematuros e infantiles que somos, ajolotes perpetuos, venimos al mundo y permanecemos en él ya siempre en un estado de fatal *fetalidad*. No son sólo las consideraciones del paleo-antropólogo Lois Bolk (y luego de Adolf Portman) las que muestran que el infame y famoso *homo* no es en realidad una nueva especie que desciende de los primates superiores, sino, más bien, el feto de un primate superior que adelantó su venida al mundo y que conserva obstinadamente su infantilidad, que fija los rasgos fetales en el genotipo adulto⁷⁹. También de esto dan muestra las investigaciones rigurosas sobre los *homines ferus*, los muchachos y muchachas salvajes criados por animales o en situación de auto-sustento⁸⁰. Asimismo, nuestra particular relación de impropia-propiedad con el lenguaje y la cultura da testimonio de nuestra perenne infancia. No olvidemos que antes de comunicarnos cualquier cosa es necesario comunicarnos el lenguaje pero que esta entrada en la lengua sólo puede realizarse hasta determinada edad:

inglés Walter Garstang, en 1922, generalizó ulteriormente estas observaciones en su concepto de pedomorfosis, según el cual muchos grupos de animales no derivan sus características de los ejemplares adultos, sino de las larvas de predecesores lejanos. [...] Se puede notar que la hipótesis de la neotenia y de teorías similares fueron descartadas en la discusión paleo-biológica de la época, no porque pudiesen ser confutadas o sustituidas de manera convincente, sino porque simplemente dejaron de hacerse las preguntas para las que la neotenia daba respuestas”, en Peter Slöterdijk, *op. cit.*, cap. III, nota 29, p. 336.

⁷⁷ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁸ “*αγραπτα νομια*”, Sófocles, *Antígona*, 454; la expresión remite a la revocación de la ley de la ciudad en nombre de otra ley de grado diverso que, precisamente, jamás fue escrita.

⁷⁹ Cfr. Peter Slöterdijk, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁰ Para un estudio riguroso se puede consultar: Ana Maria Ludovico, *Anima e corpo. I ragazzi selvaggi alle origini della conoscenza*.

Es esta la razón por la cual un adulto no puede aprender a hablar: fueron niños y no adultos quienes accedieron por primera vez al lenguaje, y pese a los cuarenta milenios de la especie *Homo sapiens*, precisamente el más humano de sus rasgos –el aprendizaje del lenguaje– ha permanecido tenazmente ligado a una condición infantil y a una exterioridad: quien cree en un destino específico no puede de veras hablar⁸¹.

Pero sobre todo esto, es *la impresionante totipotencia que emerge de esta infantil impotencia* la evidencia más clara de que es el *poder-no-hacer*, exacerbado, uno de los aspectos más importantes para poder singularizarnos como seres humanos y, por ello mismo, para poder también los más diversos y lejanos devenires (devenir-garrapata, devenir-imperceptible, devenir-molecular, devenir-caosmos)⁸². Desde este punto de vista, la famosa frase spinoziana sobre la potencia del cuerpo cobra también otra dimensión. No se trata sólo de saber lo que puede un cuerpo. De hecho, no es casual si la afirmación en su redacción original incluye al mismo tiempo la privación diciendo: “*no sabemos* lo que puede un cuerpo” y tampoco “lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”. Si hay algo que aún no sabemos es, sobre todo, lo que *puede-no* un cuerpo.

✠ *La proliferación y el dislocamiento de los ojos en el Gestell conyeva un incremento exponencial en la cantidad de observaciones sobre las vidas de los animales. En la cinta documental Eye of the Leopard, de Dereck y Beverly Joubert, la leopardo Legedema y un bebé babuono nos dan un ejemplo entrañable de infancia e inoperosidad (o, por lo menos, de proto-infancia y proto-inoperosidad). Legedima, luego de matar a una babuono adulta y mientras la arrastra hacia su cubil para devorarla, se percata que algo se mueve entre los restos de su presa. Se trata de un pequeño y asustado bebé babuono. El código, el instinto –que como afirma Gregory Bateson no es una explicación sino el final de las explicaciones–, prescribiría una súbita mordida al cuello por parte de Legedema. No obstante, la leopardo se detiene, parece no saber cómo reaccionar. Las hienas arrivan para buscar su botín y Legedema, tomando al bebé y llevándolo a un lugar*

⁸¹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 104.

⁸² En este falso estado de excepción, la completa humanización del animal coincide con la completa animalización del hombre. Los totalitarismos del siglo XX son una expresión de esos hombres completamente animalizados, completamente desinhibidos respecto a su desinhibidor específico, a la sazón: el ser. Cfr. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, pp. 78-80.

*seguro, olvida su presa y auyenta a las hienas para defender a la cría. Luego, aún pareciendo desconcertada, Legedema procura como puede al pequeño babuino que ahora la sigue como si fuese su madre natural, iniciando probablemente eso que los científicos llaman imprinting para esta nueva vocación singular: una leopardo que cría un babuino*⁸³.

¿Qué es lo que aparece ahí dónde la infancia descubre su potencia-de-no, ahí dónde comienza a leerse aquello que jamás fue escrito? *Lo abierto* aparece. Pero ¿qué es esto abierto?, más aún ¿quién es esto abierto? ¿dónde está abierto? y, sobre todo ¿cómo está abierto? La ausencia de sustantivación es fundamental⁸⁴.

Del concepto de *L'Aperto* podemos decir jocosamente que tiene una larga cola que pisar. Éste es uno, entre muchos otros, de los términos del vocabulario técnico-filosófico heideggeriano, uno que finalmente encontró poco espacio en su pensamiento tardío pero que jugó un rol crucial para el desarrollo del mismo⁸⁵. Aparece primero en su curso friburgués del semestre invernal 1929-30, que Heidegger tituló *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, y Agamben no puede dejar de hacer notar que su autor insistió en que este curso fuese publicado antes que todos los demás⁸⁶. En él, Heidegger retoma una confrontación con la biología que había liquidado en pocas líneas en *Sein und Zeit* y en la que están en juego las presuposiciones y diferimientos, las privaciones y los suplementos metafísicos entre el hombre y el animal, en un tentativo de pensar en un modo más radical la relación entre el “simplemente viviente” y el *Dasein*⁸⁷. Es aquí donde Heidegger –sobre las

⁸³ Cfr. Dereck y Beverly Joubert, *Eye of the Leopard*; véase: <https://www.youtube.com/watch?v=ugi4x8kZJzk>

⁸⁴ “El problema es, a estas alturas, el de encontrar conceptos que permitan pensar correctamente la modalidad. Nosotros estamos habituados a pensar en modo *sustantivo*, mientras que el modo tiene una naturaleza constitutivamente *adverbial*, expresa no el “qué cosa”, sino el “como” el ser es”; Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 214. [Como veremos, lo que se perfila entonces es otra ontología de tipo modal]

⁸⁵ Cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp. 327-328.

⁸⁶ Cfr. Giorgio Agamben, *L'Aperto*, p. 52.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 53.

huellas de von Uexküll- introduce los conceptos de “ausencia-de-mundo” [*weltlos*] para la piedra, “pobreza-de-mundo” [*weltarm*] para el animal y “formador-de-mundo” [*weltbildend*] para el hombre, así como el ya mencionado “aturdimiento” [*Benommenheit*] animal respecto a su “círculo desinhibidor” [*Enthemmungsring*] o ambiente [*Umwelt*] en los términos de von Uexküll.

En el aturdimiento el ente no es acrible [*offenbar*], no es re-velado, pero por esto mismo *tampoco es cerrado*. No podemos decir: el ente está cerrado al animal. Esto podría ser solamente si hubiese alguna posibilidad, aunque mínima, de apertura. El aturdimiento del animal lo pone en cambio esencialmente fuera de la posibilidad de que el ente sea revelado o velado. Que el aturdimiento es la esencia del animal significa: el animal, en cuanto tal, no se encuentra en una revelabilidad del ente. Ni su así llamado ambiente, ni él mismo, son revelados en cuanto entes⁸⁸.

En la exégesis que Agamben hace de Heidegger, el estatuto ontológico del ambiente animal puede ser definido como *offen* (abierto), pero no como *offenbar* (develado, lit. acrible). “El ente, para el animal, está abierto pero resta inaccesible; está abierto a una inaccesibilidad y una opacidad” en el modo de una no-relación⁸⁹. Una no-relación que, curiosamente, al mismo tiempo es total. Cómo la de la abeja a la que el científico corta el abdomen mientras ella sigue sorbiendo la miel, o bien, cómo uno de los insectos con mayor tradición filosófica moderna, la garrapata, a la que Agamben dedica un pequeño capítulo en *L'Aperto*.

En Italia, a esa chinche chupona que la máquina taxonómica de Linneo llama *Ixodes ricinus*, se le dice *zecca* (nótese que también es un modo harto peyorativo para decir *comunista*). Desde la descripción de su ambiente realizada por el barón von Uexküll⁹⁰ -“vértice del antihumanismo moderno”⁹¹- las garrapatas han devenido filosofía al tiempo que los filósofos devenimos garrapatas. Una fascinación filosófica que emerge, por un lado, de la intensidad con la que se encuentra cautivada por sus desinhibidores o, como dice Deleuze con Spinoza, *por sus*

⁸⁸ Martin Heidegger, *GS, XXIX-XXX: Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 361; cit. por Agamben, *ibid.*, p. 57.

⁸⁹ Giorgio Agamben, *ibid.*, p. 58.

⁹⁰ Jakob von Uexküll y Georg Kriszat, *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, pp. 85-86; cit. por Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁹¹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 49.

afectos; y por el otro, del estado de hibernación en el que se suspende cuando está privada de ellos:

La garrapata, atraída por la luz, trepa una rama; sensible al olor de un mamífero, se deja caer cuando éste pasa bajo la rama; penetra bajo la piel, en el punto menos peloso posible. Tres afectos y eso es todo, *el resto del tiempo la garrapata duerme, a veces por años*, indiferente a todo lo que sucede en el inmenso bosque. Su grado de potencia está comprendido entre dos límites, el límite máximo del banquete luego del cual muere, el límite mínimo de la espera durante la cual ayuna. Se dirá que los tres afectos de la garrapata suponen ya caracteres específicos, órganos y funciones, patas y trompas. Eso es cierto desde el punto de vista de la fisiología, pero no desde el punto de vista de la Ética [...]. Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o para ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente⁹².

En realidad, la garrapata es capaz de otros afectos – por ejemplo, cuando su cuerpo se compone con el de la bacteria *Borellia burgdorferi*, que en los mamíferos provoca la enfermedad de Lyme-, cuyos límites de potencia ni Deleuze, ni Agamben, pudieron aún leer. No obstante, como resultará evidente, lo importante aquí es encontrar una forma de lo abierto, de la exposición o del devenir, en la que “la apertura sin obstáculos, o la receptividad a los estímulos del ambiente animal y la apertura humana del mundo en toda su inalcanzable inmensidad, convergen”⁹³.

Diez años después de *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger retorna sobre el concepto de “abierto” en su curso sobre Parménides de 1942-43. Recuerda que el término proviene de la octava *Elegía de duino* de Rilke⁹⁴, no obstante, para el filósofo tiene un sentido radicalmente inverso, opuesto al que tiene para el poeta – algo que Heidegger no se cansará de subrayar -. Para Rilke “con todos los ojos el animal [*die Kreatur*] ve / lo abierto [*das Offene*”⁹⁵,

⁹² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, p. 380. [Cursivas añadidas]

⁹³ Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 330.

⁹⁴ El término tiene una historia poética más larga que tanto Heidegger como Agamben olvidan mencionar. De hecho, aparece en el famoso poema de Hölderling *Pan y vino*: “*So komm! das wir das Offene schauen...*” [¡Ven! que nosotros veamos este abierto...]. En Rilke, probablemente aparece luego de sus encuentros con el escritor Alfred Schuler, que llama a una “*offenen Leben*”, “no hay religión porque la vida como tal es actualidad religiosa”. Nótese que el tono político y la profana sacralidad de la vida en la concepción de “lo abierto” en Schuler, está más cerca de la idea de Agamben que la del mismo Rilke; cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, pp. 330 y 434-435.

⁹⁵ Reiner Maria Rilke, *Werke: Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*, 2.224; cit. por De la Durantaye, *op. cit.*, p. 328.

mientras que los ojos del hombre “han sido ‘vuelos hacia adentro’ y puestos como ‘trampas’ alrededor de él”⁹⁶. Los animales –“en ninguna parte sin no”- ven el mundo en toda la inmediata apertura de las intensidades y sus interconexiones, el hombre en cambio “tiene frente a sí el mundo, está siempre y solamente ‘frente’ [gegenüber] y no accede jamás al ‘puro espacio’ del afuera”⁹⁷.

Por su parte, para el encarnizado antropocentrismo del pensador de Meßkirch, la idea de que las vidas de los animales puedan ser concebidas en cualquier sentido como superiores a las de los hombres resulta absolutamente inaceptable, tanto como la aventura de pensar -con Pico de la Mirándola- que en nuestra infantil totipotencia los seres humanos nos encontremos privados de rango [dignitas]⁹⁸ le resulta simplemente inaccesible. Para él, su uso del término [Wortlaut] “abierto” ni siquiera se opone al de Rilke, en tanto no “se encuentra en el mismo reino”⁹⁹. “Lo abierto” es en cambio “el nombre *kat'exochén* del ser y del mundo”, es *alétheia* como patencia-latencia del ser: “*das Offene und das Freie der Lichtung des Seins* [lo abierto y libre en el claro del ser]”¹⁰⁰. Para Heidegger, “lo abierto” que Rilke celebra y ve reflejado en los ojos del animal no es más que ceguera. Una ceguera de tipo particular: ceguera histórica¹⁰¹.

Contrario a lo que piensa Calarco, no puede hablarse de una *kebere*, menos aún de un *abandono* -acontecido en *L'Aperto* de Agamben- de la distinción humano-animal. Menos aún si se considera el sentido que el término de *bando* y *abandono* tienen en las ideas de lenguaje y excepción agambenianas. Abandonar la distinción humano-animal significaría incluirla excluyéndola, establecer una relación con lo que está fuera de relación¹⁰², cuándo de lo que se trata es de suspender dentro de la máquina la relación que la misma máquina articula,

⁹⁶ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 60.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 34-37.

⁹⁹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, 54.226; cit. por De la Durantaye, *op. cit.*, p. 329.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 54.195; p. 328.

¹⁰¹ Cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 329.

¹⁰² Cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer I*, pp. 43-44 y nota II a la trad. p. 245.

mantenerse juntos en una intimidad sin relación¹⁰³. Ahora resulta claro que cuándo Agamben (en el ensayo *El rostro* citado en el anterior apartado) escribe que los animales *viven permanentemente en lo abierto* pero sin Verdad ni Historia, su idea de abierto se encuentra a caballo entre dos concepciones: una poética y otra esencialmente filosófica. “En *L’Aperto*, Agamben no lamenta la ingenuidad histórico-ontológica de Rilke pero tampoco acusa a Heidegger de insensibilidad hacia la poesía o los animales. Su interés está puesto en otro lugar: lo abierto en el que siente que las dos posiciones irreconciliables se encuentran”¹⁰⁴. Por eso, una vez expuesta la diferencia entre “lo abierto” de Rilke y de Heidegger, Agamben profundizará el análisis sobre el “paradójico estatuto ontológico” de la división heideggeriana en la que el animal se encuentra al mismo tiempo abierto y cerrado, o más precisamente, abierto a una no-apertura, abierto a un no-develamiento que es análogo a las paradojas del estudio estupefacto del místico:

Por un lado el aturdimiento [*Benommenheit*] es una apertura más intensa y apasionante que cualquier conocimiento humano; por el otro; en cuanto no revela a su desinhibidor, éste se encuentra cerrado en una opacidad integral. Así, aturdimiento animal y apertura de mundo parecen estar en relación como lo están la teología negativa y la teología positiva, y su relación es tan ambigua como aquella que al mismo tiempo opone y une en secreta complicidad la noche oscura del místico y la claridad del conocimiento racional. Y es quizá por una tácita, irónica alusión a esta relación que Heidegger siente la necesidad de ilustrar el aturdimiento animal a través de uno de los más antiguos símbolos de la *unio mystica*, la mariposa nocturna que se deja quemar por la flama que la atrae y que le permanece, hasta el final, obstinadamente desconocida¹⁰⁵.

Luego de indicar que, a diferencia del conocimiento místico -que es la experiencia de un desconocimiento [*inconoscenza*] y de un velo como tal-, el aturdimiento animal no puede referirse al no-abierto, Agamben continúa la exégesis del curso y muestra cómo para Heidegger la “pobreza de mundo” —“en la cual el animal *siente de alguna manera* su propio no ser abierto”¹⁰⁶— es en realidad funcional para asegurar un pasaje entre el ambiente animal y lo

¹⁰³ Cfr. Giorgio Agamben, *L’uso dei corpi*, pp. 300-304, 312, 348-351.

¹⁰⁴ Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 330.

¹⁰⁵ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 64.

abierto. El “sacudimiento esencial” [*wesenhafte Erschütterung*] implicado en el aturdimiento, es la forma del *Stimmung* fundamental en la que el animal se encuentra “tensado extáticamente fuera de sí en una exposición que sacude cada una de sus fibras”¹⁰⁷, es decir en un no-abierto-ni-cerrado. Así, lo que corresponde en el hombre al *Benommenheit* animal y acerca en una “proximidad extrema” lo abierto del mundo al no-abierto-ni-cerrado del ambiente animal, es el “profundo aburrimiento” [*tiefe Langeweile*].

Ampliamente tematizado por Heidegger, el aburrimiento profundo es el “lugar de esta operación –en la que la apertura humana en un mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen por un instante tocarse”¹⁰⁸, o como escribirá más tarde en *L'uso dei corpi* (2014), es el “operador metafísico en el que se actúa el pasaje del animal al hombre, de la pobreza de mundo al mundo”¹⁰⁹. Nótese que la figura de lo abierto en la que las dos formas de apertura o receptividad, humana y animal, pueden coincidir, es una apertura a la inactividad, a la separación o la retirada del propio ambiente y, quizá, del propio mundo¹¹⁰; como en la latente garrapata que “custodia un misterio del ‘simplemente viviente’ con el que ni Uexküll ni Heidegger estaban preparados para confrontarse”¹¹¹. Así, paradójicamente, aquella potencia-de-no que singulariza -como potencia pura- a eso que llamamos hombre, es también una forma de la *inoperosidad* que nos acerca, en una proximidad extrema, a aquello que llamamos animal.

Recapitulando (antes de preparar la capitulación), consideremos que la antropogénesis es el resultado de la cesura y la articulación que realiza la máquina entre el mito y la mitología, entre lo humano y lo animal, entre el ser y el existir, entre el autor y la obra, en fin, entre las palabras y las cosas. Una cesura y una articulación que pasan, primero, por el hombre mismo, por su lenguaje y por la ontología que intenta explicarlo. Por eso la ontología o filosofía

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 239.

¹¹⁰ Cfr. Leland de la Durantaye, *op. cit.*, p. 330.

¹¹¹ Giorgio Agamben, *L'Aperto*, p. 74.

primera “no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todos sentidos fundamental” en la que *se opera y actúa*, cada vez, otra vez semejante y diferente, *fractalmente*, el devenir mitología del mito, el devenir ente del ser, obra del autor, sentido del signo, humano de lo viviente¹¹².

Desde la onto-lógica binaria de la máquina cuatro son las alternativas posibles (cómo cuatro son los *etbe* de Bolívar Echeverría y cuatro son las formas de tramar la narración para Hayden White): suponerla vacía e intentar gobernar sus efectos técnicamente (barroco-irónico) o dogmáticamente (romántico-romántico); suponerla llena y abandonarse a sus efectos técnicamente (realista-cómico) o dogmáticamente (clásica-trágico). En Agamben, quizá, la apuesta es tan barroca que se transforma en churrigueresca (tragicómica) y así, dentro de tal saturado manierismo, no es posible determinar la plenitud o vacuidad de la máquina y sólo queda ya, que en una *forma-de-vida*, detenga de una vez por todas su operar.

3.3.- Forma-de-vida

Resulta harto significativo que *L'uso dei corpi* —el libro que cierra, abandonándola pero jamás concluyéndola, la investigación sobre el *Homo sacer*— inicie recordando cómo Guy Debord, en su cinta *In girum imus'nocte et consumimur igni* (1978) habrá de paragonar *su vida* con la de aquella mariposa nocturna, símbolo de la unión mística, que amorosamente se deja consumir por una flama¹¹³.

Como ya visto en el primer capítulo de este ejercicio, en el fondo quizás infundado, así como también en el fondo de las discusiones sobre la “cuestión biopolítica”, se encuentra este nudo sustancioso, esa pulpa inaferrablemente propia, ese concepto de “vida” en el que todas

¹¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 81-82; Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 151.

¹¹³ Cfr. Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, pp. 15-18 y 239.

aquellas categorías se unen, se articulan, se informan y se deforman, se transforman y también se separan. “Traer a la luz –fuera de todo vitalismo- el íntimo tramado entre ser y vivir: esa es hoy ciertamente la tarea del pensamiento (y de la política)”¹¹⁴. Sin embargo, como también ya se ha señalado, el concepto de “vida” -en la cultura occidental- nunca viene definido como tal y permanece siempre de alguna manera indeterminado.

Aquello que permanece así indeterminado, sin embargo, cada vez es articulado y dividido a través de una serie de cesuras y de oposiciones que lo envisten de una función estratégica decisiva en ámbitos tan aparentemente lejanos como la filosofía, la teología, la política y, sólo más tarde, la medicina y la biología. Todo sucede como si en nuestra cultura, la vida fuese *aquello que no puede ser definido y que, precisamente por este motivo, debe ser incesantemente articulado y dividido*¹¹⁵.

En el *Mysterium disjunctionis* y cuarto capítulo de *L'Aperto*, Agamben cita *De Anima* como una hora tópica de la articulación estratégica del concepto de vida en la tradición occidental con su distinción entre el animal y lo inanimado. Allí, la *potenza nutritiva* (*threptikón* luego vida vegetativa), separada y aislada del resto de las funciones que pertenecen también a aquello que se llama “vivo” -precisamente a través de esa separación y aislamiento- se constituye como su fundamento. “Aristóteles no define de alguna manera qué cosa sea la vida: él se limita a descomponerla [...] para luego re-articularla [jerárquicamente] en una serie de potencias o facultades distintas y relacionadas (nutrición, sensación, pensamiento) [...] -en una suerte de *divide et impera*”¹¹⁶. Esta separación e hipostatización de la vida vegetativa como fondo o fundamento constituye un evento fundamental para la ciencia occidental, no obstante, es sólo una de las múltiples cesuras-articulaciones actuadas en y por la máquina. Dichas divisiones y articulaciones (orgánica/animal, animal/humana/divina), atraviesan al viviente hombre mismo y lo organizan jerárquicamente.

Sólo por que algo como una vida animal ha sido separada dentro del hombre, sólo por que la distancia y la proximidad con el animal han sido medidas y reconocidas primero en lo más íntimo y cercano, es entonces posible oponer el hombre a los demás vivientes y, al mismo tiempo,

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁵ Giorgio Agamben, *L'aperto*, p. 21.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 22; cfr. *L'uso dei corpi*, p. 256.

organizar la compleja –y no siempre edificante- economía de las relaciones entre los hombres y los animales¹¹⁷.

La famosa distinción entre *bios* y *zoé* o entre *dynamis* y *energeia* siguen exactamente la misma lógica, la lógica de una máquina que antes que mitológica o antropológica, es una máquina ontológica (luego, ontológico-biopolítica):

Cualquiera que sean los términos en los que la división se articula en el curso de su historia (esencia primera/esencia segunda, existencia/esencia, *quod est/quid est*, *anitas/quiditas*, naturaleza común/supuesto, *Dass sein/Was sein*, ser/ente), lo decisivo en la tradición de la filosofía occidental es que, tanto el ser como la vida, serán interrogados siempre a partir de la escisión que los atraviesa¹¹⁸.

Volviendo a Debord, la analogía de *su vida* con la de aquella mariposa nocturna emerge precisamente en el *impasse* de esa vida dividida y articulada pero jamás definida en cuanto tal, en la que la noción corriente de “vida” –percibida como un “hecho científico”- *no tiene ya ninguna relación con la experiencia del viviente singular*, con “una vida”¹¹⁹. División entre vida de relación, histórica, pública, política por un lado, y vida privada, cotidiana, clandestina, vegetativa por el otro; división en suma entre *bios* y *zoé*.

Es quizá, en última instancia, precisamente la indecidibilidad de la vida que hace que ésta deba cada vez ser políticamente y singularmente decidida. Y la indecisión de Guy entre la clandestinidad de su vida privada –que, con el pasar del tiempo, debía aparecerle cada vez más elusiva e indocumentable- y la vida histórica, entre su biografía individual y la época oscura e irrenunciable en la que ella se inscribe, traiciona una dificultad que, al menos en las condiciones presentes, ninguno puede engañarse de haber resuelto de una vez y para siempre. En cualquier caso, el Grial buscado obstinadamente, la vida que inútilmente se consume en la flama no era reducible a ninguno de los términos opuestos, ni a la idiotez de la vida privada ni al incierto prestigio de la vida pública y, por el contrario, revocaba la posibilidad misma de distinguirlos¹²⁰.

Consecuentemente, *In girum imus'nocte et consumimur igni* es una cinta doble como doble es el sentido de su título: la primera parte –“que abre con una declaración de guerra contra su tiempo y prosigue con un análisis inexorable de las condiciones de vida” en el capitalismo avanzado- apela a la vida histórica, política, calificada; la segunda, que inicia de improviso hacia

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁸ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 155.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁰ *Ibidem*.

la mitad del film, es una “melancólica, casi flébil evocación de recuerdos y asuntos personales”¹²¹: la juventud perdida, los amigos, los amores, las calles y las casas que ya no son. Y sin embargo, la misma reversibilidad palindrómica del título (a veces definida como el “verso del diablo”)¹²² sugiere una intuición sobre la “contradicción central que los situacionistas nunca lograron desenmarañar [...] –*quizá la oscura, inconfesada consciencia de que el elemento genuinamente político consista precisamente en esta incommunicable, casi ridícula clandestinidad de la vida privada*”¹²³, que incluye no sólo los afectos, los hábitos, las anécdotas, los vicios, sino también “la vida corpórea misma y todo aquello que tradicionalmente se inscribe en la esfera de eso que se llama ‘intimidad’: la nutrición, la digestión, el orinar, el defecar, el sueño, la sexualidad...”¹²⁴, lo más propio y a un tiempo lo más inapropiable, lo más irresponsable, lo a-subjetivo y pre-individual; el *Genius* dirá Agamben en algún lugar: si *Genius* es *nuestra* vida en tanto *no* nos pertenece¹²⁵.

Es cómo si cada uno sintiera oscuramente que precisamente la opacidad de la vida clandestina encierra en sí un elemento genuinamente político, como tal por excelencia compartible –y sin embargo, si se intenta compartirlo escapa obstinadamente a la captura y no deja tras de sí más que un resto ridículo e incommunicable. El castillo de Silling, en el que el poder político no tiene otro objeto que la vida vegetativa de los cuerpos es, en este sentido, la cifra de la verdad y, al mismo tiempo, del fracaso de la política moderna –que es, en realidad, una biopolítica. Es necesario cambiar la vida, llevar la política en lo cotidiano – no obstante, en lo cotidiano, lo político no puede más que naufragar¹²⁶

A pesar de todo, “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es la regla” y que “*debemos alcanzar un concepto de historia que corresponda a este hecho*”. Hoy el poder no tiene otra forma eficaz de legitimación que la emergencia y dondequiera y continuamente apela a ella y, al mismo tiempo, trabaja para producirla¹²⁷. “La vida, en el estado de excepción normalizado, es la *vida desnuda* que separa en todos los ámbitos las formas de vida

¹²¹ *Ibid.*, p. 12

¹²² *Ibid.*, p. 13.

¹²³ *Ibid.*, p. 11. [Cursivas añadidas]

¹²⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹²⁵ Giorgio Agamben, *Genius*, p. 17.

¹²⁶ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 17.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 266 y *Stato d'eccezione*, pp. 9-43.

de su cohesión en una forma-de-vida”¹²⁸. En una realidad biopolítica en la que lo público se diluye en la exposición de lo privado y el gobierno de lo íntimo, “sólo si el pensamiento será capaz de encontrar el elemento político que se ha escondido en la clandestinidad de la existencia singular” y más acá de todas las cesuras –entre público y privado, política y biografía, ser y decir-, logrará “delinear los contornos de una *forma-de-vida* y de un *uso común* de los cuerpos, la política podrá salir de su mutismo y la biografía individual de su estupidez”¹²⁹.

Es imprescindible que comprendamos –para evitar confusiones y abrirnos a la respuesta del “cómo”-, que “el misterio del hombre no es aquél, metafísico, de la conjunción [...], sino aquél, práctico y político, de la separación”¹³⁰. Una separación que es producto de la máquina mítico-onto-antropológica, es decir, del lenguaje, o más precisamente, de ciertos *modos de usar* el lenguaje que, en Occidente, han coincidido con el evento antropogénico. Si la máquina, en sus diferentes versiones fractales, ha también fractal e incesantemente producido hombres y sujetos ya siempre partidos, para luego intentar, no sin hartas aporías, reunir aquello que primero ha sido dividido, entonces la *forma-de-vida* es una vida en la que el evento de la antropogénesis –*como infancia y su experiencia*-, no ha dejado de suceder y en la que se juegan tanto la memoria como la repetición de este evento¹³¹.

Una *forma-de-vida* quiere decir, simplemente, una vida que no puede nunca ser separada de su forma, una vida en la que nunca es posible separar la *nuda vida*. Forma-de-vida es *una vida* que se juega en su modo de vivir al tiempo que en su *modo de vivir* se juega su vivir mismo: una especie de cinta de Moebius en la que el interior y exterior se indistinguen y cuya forma-contenido expresa y reserva una distancia a la vez íntimamente contigua a un abismo.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 267; “El haber intercambiado esta vida desnuda separada de su forma, en su abyección, por un principio superior –la soberanía o lo sagrado- es el límite del pensamiento de Bataille, que lo vuelve para nosotros inservible”, *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 265, 344; *L'Aperto*, p. 24.

¹³¹ Cfr. *Ibidem*.

Es necesario pensar [...] la forma-de-vida como un vivir el propio modo de ser como inseparable de su contexto, precisamente porque no está en relación, sino en contacto con él¹³²

La forma-de-vida como modo de ser ha emergido en el pensamiento occidental ya como problema ético –singularmente en Spinoza-, ya como problema estético –un bello ejemplo contemporáneo es el Tiqqun 2, *Introducción à la guerre civile*¹³³-. Como ya hemos señalado, los problemas lógicos, prácticos, éticos, estéticos y políticos con los que nos confrontamos son también, en tanto *en* el lenguaje, problemas ontológicos.

No es posible en estas últimas páginas recapitular la detallada arqueología de la ontología que Agamben realiza en *L'uso dei corpi*, no obstante, cuándo se habla en el *como* se habla en una ontología modal que a su vez, en tanto ontología del *como* coincide con una ética¹³⁴ y con una estética de la existencia¹³⁵. Aquí, Agamben y Slöterdijk se encuentran en la necesidad de otra ontología –de carácter modal y desvinculada de la lógica binaria-¹³⁶. En este sentido, resulta fundamental reconocer que en la mayoría de las obras de la máquina –en principio en *Las categorías* de Aristóteles-, es imposible distinguir entre lógica y ontología. “La ambigüedad entre lógico y ontológico es así de consustancial al tratado que, en la historia de la filosofía occidental, las categorías se presentan tanto como géneros de la predicación que como géneros del ser”¹³⁷. La distinción entre *decir* y *ser* permanecerá así impensada, presupuesta -en tanto la relación pre-suponente es la potencia específica del lenguaje humano- a tal grado que ni siquiera Spinoza, intentando dilucidar la relación sustancia/modos, logrará esclarecer la

¹³² *Ibid.*, p. 296.

¹³³ “Todo cuerpo es afecto de su forma-de-vida como en un *clinamen*, una inclinación, una atracción, un *gusto*. Aquello hacia lo que se inclina un cuerpo también se inclina hacia él. La forma-de-vida no se refiere a *aquello que yo soy*, sino a *cómo soy aquello que soy*”, *Tiqqun*, pp. 4-5, cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 294.

¹³⁴ Cfr. Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, pp. 226, y 295.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 244-245 y 311-314.

¹³⁶ Žizek quizá también coquetea con estas ideas cuando insiste en afirmar, entre chistes, que la ideología, para ser tal, debe saberse ideológica.

¹³⁷ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 157.

ambigüedad entre ontología y lógica que el dispositivo aristotélico dejó en herencia a la filosofía occidental¹³⁸.

La indecidibilidad entre lógica y ontología es [...] consustancial al concepto de modo y debe ser reconducida a la indecidibilidad constitutiva de la onto-logía aristotélica, en tanto ésta piensa el ser en tanto es dicho. Esto significa que la ambigüedad del concepto de modo no puede ser simplemente eliminada, sino que debe ser pensada como tal¹³⁹.

Entre el ser y los modos la relación es a un tiempo de identidad y de diferencia, es decir ni de identidad ni de diferencia. El gesto agambeniano característico, heredado de Benjamin, de dividir una división, de lacerar una laceración, ese poco afortunado *gestarse umbral* adquiere aquí su dimensión ontológica haciendo caer en un vórtice ambos términos dicotómicos. De hecho, quizá no exista ejemplo más claro que la figuración que Agamben hace del origen, del *arché*, del sujeto y del nombre como un vórtice.

Un vórtice o remolino es una figura que, al mismo tiempo que se separa del flujo de agua, sigue formando parte de él. A pesar de constituirse en una región que, de alguna manera, obedece a leyes que le son propias, continúa en un contacto íntimo con el resto del flujo en el que está inmerso y comparte su misma materia. “Es un ser en sí mismo, pero no tiene una sola gota que le pertenezca, su identidad es absolutamente inmaterial”¹⁴⁰. Agamben nos recuerda que Benjamin paragonó el origen a un vórtice y nos invita a tomar en serio dicha imagen. “Ante todo, el origen cesa de ser algo que precede al devenir y queda separado de él en la cronología [...] es contemporáneo a los fenómenos, de dónde extrae su materia, y en los que, sin embargo, permanece autónomo y cerrado”. Esto significa que, cuando se trata de comprender los fenómenos del devenir no ocurre un viaje hacia atrás, hacia un origen separado

¹³⁸ *Ibid.*, p. 210.

¹³⁹ *Ibidem*. Recordando nuestro breve y falso paréntesis del segundo capítulo Agamben escribe en seguida que “Es posible que la disputa entre la filosofía impropriamente definida continental y la filosofía analítica tenga su raíz en esta ambigüedad y podría, por lo tanto, resolverse sólo sobre el terreno de una reconsideración de la teoría de los modos y de las categorías de la modalidad”.

¹⁴⁰ Giorgio Agamben, “Vórtices” en *El fuego y el relato*, pp. 51-52.

del tiempo, sino que en su mismo movimiento y discurrir está presente, voraz y generoso, vertiginoso, arrastrándonos o expulsándonos desde o hacia él. Más aún:

Debemos concebir el sujeto no como una sustancia, sino como un vórtice en el flujo del ser. No tiene otra sustancia que la del único ser, pero con respecto a él posee una figura, una manera y un movimiento que le pertenecen y le son propios. Y es en ese sentido como debemos concebir la relación entre la sustancia y sus modos. Los modos son remolinos en el campo infinito de la sustancia que, profundizando y girando sobre sí misma, se subjetiviza, toma conciencia de sí, sufre y goza¹⁴¹.

El vórtice -análogo al modelo de la máquina propuesto por Furio Jesi y describible a través de una geometría fractal- implica una singularidad incalculable en su centro y un contacto en sus bordes entre esencia y existencia, entre incognoscibilidad y cognoscibilidad que traspasan continuamente una en la otra. Vórtice, además, es una figura adecuada para imaginar la causa inmanente y emanativa (si con Deleuze la referimos a *manarè*), *expresada* en la diátesis media, *mesotes* en el que *il effectue en s'affectant* y que implica un *uso* singularísimo de ese *ens debilissimum*¹⁴² que es para Scotus la relación y, en última instancia, el ser-dicho, el nombre.

La relación que se intenta pensar es entonces la relación entre el ente y su ser-dicho, el hecho presupuesto pero no tematizado por Aristóteles de que el ser ya siempre se dice: *to on legetai*. Suponer entonces que el ser existente es una individuación particular de una esencia universal sería sucumbir a la misma operación que con tantos trabajos Agamben intenta desactivar. Por eso insiste en pensar no en los términos de la relación que se constituye entre aquello que primero ha sido separado (lenguaje y mundo), de no pensar en absoluto en los términos de una relación sino, más bien, de una intimidad, un contacto; entonces lo que aparece entre ellos es una exigencia, quizá una inquietud, una *decibilidad*¹⁴³. En tanto modo en el lenguaje, somos esos entes cuya existencia se juega en nuestro ser en el lenguaje. Así, “el “uso” es precisamente un proceso medial de este tipo. En una ontología modal, el ser usa de sí, es

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 53-54. Véase también *L'uso dei corpi*, pp. 225-226.

¹⁴² Cfr. Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, pp. 217-218, 342-344.

¹⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 220.

decir, se constituye, expresa y ama a sí mismo en la afección que recibe de sus mismas modificaciones”¹⁴⁴.

“La vida es una forma generada viviendo”. Nosotros -que aún nos decimos hombres pero que no somos más que infantes- vivimos y nos jugamos la vida en nuestro ser en el lenguaje. No en sus reglas -que presupondrían un sistema aislado y separado, trascendente-, sino en un *uso* en el que nuestro lenguaje y nuestro ser en el lenguaje, nuestra potencia y nuestra obra, nuestro ser y nuestro existir se vuelven indiscernibles. Si imaginar un lenguaje es imaginar una forma-de-vida, usarlo es vivir-en-esa-forma. En el uso como juego lingüístico las explicaciones y las justificaciones ya no son posibles. Quizá por eso Wittgenstein escribe: “yo quisiera ahora considerar esta seguridad no como algo parecido a una imprudencia o superficialidad, sino como forma de vida... esto quiere decir, sin embargo, que quiero concebirla como algo que yace más allá del justificado y del injustificado – por lo tanto, por decirlo así, algo como de animal”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *On certainty*, § 358-359; cit. por Agamben, *op. cit.*, p. 309.

CONSIDERACIONES FINALES

Algunos han llamado una era al instante en el que las tecno-ciencias de los hombres colonizan y transforman el globo por entero: el antropoceno. ¿A caso resultaría demasiado descabellado sugerir que ese monstruo grotesco llamado antropoceno es de alguna manera la expresión geo-lógica de una forma del estado de excepción entre naturaleza y cultura?

Quizá uno de los aspectos que más inquietan, sobre todo ahí donde se entra en un umbral de indistinción entre eso que llamamos animal y eso que llamamos humano, sea precisamente la forma de esa zona de indistinción con y en la “forma natural” en términos marxianos. No se trata de una cuestión de poco ni de fácil elucubración y, sin embargo, de alguna manera todo sistema-mundo humano tiende a naturalizar su constitución incluso allí donde ésta se considera mediada, crítica, racional e histórica. Cualquier ontologización de una teoría que se supone originariamente crítica y radicalmente histórica lleva consigo peligros y parece traicionar su motivación más propia, su propia ontologización no ontológica, su positividad pura; cualquiera que sea la forma del espíritu que se siente traicionada: la imagen, el concepto, la experiencia, el experimento, la emoción, la lógica, la historia, la causalidad, el ser o la vida y la voluntad de poder. Y qué mayor peligro y traición que el de *pensar* ya no una coincidencia entre tesis y antítesis, pero sí un umbral de indistinción. Una indecibilidad muy decidida y por lo mismo, por lo menos una pregunta *movente* constante.

En efecto, como apuntan la mayoría de los trazos que aquí y allá intentan describir la filosofía agambeniana, ésta lleva consigo y pone en juego un ejercicio radical: el de la profanación, la infantilización, la gesticulación, la desactivación, la revocación, la puesta en inoperosidad, en suma, de todas las oposiciones (luego particiones) sobre las que estaba

construida la tradición metafísica¹. La separación entre la vida del sujeto autor y su obra, entre la experiencia incierta y el conocimiento cierto, entre la naturaleza y la cultura o entre lo animal y lo humano entran así en el umbral de un verdadero estado de excepción (exigencia excepcional harto difícil, sobre todo si se considera la incapacidad para percibir y/o aceptar el falso estado de excepción *de facto*, económico y jurídico institucional en el que nos encontramos). Así también entre la esencia y la existencia, la potencia y el acto, entre el ser y el ser dicho, lo que era un abismo sobre el cual la relación tendería puentes se transfigura en un vórtice. Al *bando* soberano -exclusión incluyente o inclusión excluyente, es decir, a la forma pura de la relación entre aquello que ha sido separado-, se sustituye el *contacto*: un vacío de representación a la Colli².

Quizá una de las representaciones más insidiosas que algunos se han llevado luego sobrevolar el pensamiento de Giorgio Agamben sea aquella que, como la Revel, lo acusa de ser una forma más del idealismo; no lo es. Ni platónico, ni romántico vitalista, ni hegeliano, ni anárquico ni idealismo *tout court*, se trata por el contrario de un empirismo de tipo particular, de un empirismo trascendental. Basta comprender el concepto de vida en su errar o los detalles y las implicaciones del método paradigmático, o bien considerar –sobre los pasos de Benjamin– las ideas sobre la historia y la crítica del tiempo del progreso para refutar esas impresiones.

Comencemos por la cuestión del método tematizada en nuestro segundo capítulo. En el método paradigmático las ideas (los orígenes ideales si se quiere), no sólo no son trascendentes, además, no son ni originales ni originarios, simplemente son *ejemplares*. El *arché* se ha transfigurado en los *archai*, cuya emergencia en la figuración de sus paradigmas emana, precisamente, del contacto. Un contacto que *exige* su figuración y una figura que está ya siempre informada, que no prefigurada. Análogicamente, el método es una racionalidad

¹ Cfr. Andrea Cavalletti, *La vita è forma e si genera vivendo*, Il Manifesto, Diciembre 28, 2014.

² *Ibidem*.

paradigmática en la que racional e irracional también están en contacto -como lo están siempre- a menos que se pretenda purificar de su *deseo* de purificación, certeza y control, al imperativo de certeza, purificación y control característico de la lógica supuestamente pura (por dar sólo un ejemplo elemental). El amor por el conocimiento es ya siempre también deseo y el saber, sabor.

¿Qué decir de la idea de naturaleza, del paradigma de lo natural en este contexto? Es claro que siempre que hablamos de la naturaleza estamos hablando de una forma de la “forma natural”, es decir de una “naturaleza” en tanto traducida en lenguajes humanos, praxis e historias. Así, las ideas sobre la naturaleza y su naturaleza no han dejado de emerger y reemerger de nuestras prácticas, en fondo a las cuales encontramos alternativamente o coexistiendo a la armonía y la vorágine. Ideas que insisten aún ahí donde capitulan, fuegos que no se extinguen, que simplemente se van. Ideas que no obstante una idea única de praxis (como oposición), no dejan de encontrar divergencias incluso en seno a la ciencia misma en la que aquella idea de praxis (e historia) se había reificado y que hoy, como en otras actualidades aún presentes, sugiere también ella misma desde su seno objetivo otras formas quizá menos inerciales, menos simples y más barrocas para figurarse. Ideas de proveniencias diversas (a menudo ridiculizadas) que parecen no poder terminar de encontrarse y coexistir en un tiempo desterrado que se nos escapa. Espacio-Tiempo, quiasma, la *forma natural* por excelencia de la que *crecimiento* y *progreso* son sus desinformadas Furias. ¡Pero qué intransigencia la del tiempo lineal y homogéneo! ¡qué fatalidad la del tiempo cíclico y qué ilusión la del ascenso en espiral! Es indispensable pensarnos en otra forma del tiempo -quizá fractal-, si es que deseamos encontrarnos, quizás, Euménides.

Se nos permita insistir sugiriendo que las “formas naturales” son *traducciones* de las experiencias -determinadas históricamente- de y en la naturaleza. De ser así, entonces la

naturaleza ha de pensarse también como una forma de lenguaje -no humano evidentemente- cuyas traducciones -como en toda traducción- al mismo tiempo expresan y dejan sin expresión a la naturaleza inscrita en la forma natural. Derrida llamó *economía poética de la lengua* a eso que permanece intraducible en toda traducción, mientras que Agamben llama *gesto* a aquello que permanece sin expresión en todo acto expresivo. Ambos conceptos límite (entre ser y ser dicho) testimonian esa continuidad y ruptura que tanto hemos invocado. Tanto la ontología modal recuperada por Agamben como las matemáticas excepcionales de la geometría fractal hacen justicia a esta experiencia, implicando un nuevo concepto de continuidad-ruptura que permite, al mismo tiempo, pensar la naturaleza como lenguaje y el lenguaje como naturaleza sin la constitución de un plano homogéneo. Aquí lenguaje no se reduce al *logos*, al discurso que a su vez no se reduce a la articulación semántica característica de los lenguajes humanos. Es fundamental tener esto en mente cuando decimos, con Wittgenstein, que imaginar un lenguaje es imaginar una forma-de-vida, evitando así presuponer un terrible primado logo-céntrico.

Forma-de-vida: una forma natural que se genera viviendo. Nótese que ya no es la praxis, como historia, e historia de la separación-oposición entre naturaleza y cultura, la categoría portante, sino las vidas en su autoproducción -primer y último momento materialista-, en el que la vida está marcada por la experimentación trascendental de su error, de su *errancia*. Si vida como errar no satisface, Agamben insiste sobre la categoría de *uso*, categoría que la misma praxis ha dejado en herencia en múltiples tiempos y figuraciones. Uso de la propia vida en tanto impropia, uso del propio lenguaje en tanto expropiado. Un uso en el que, diferentemente de la praxis y su inevitable apariencia de unidireccionalidad, trae al pensamiento la circulación implícita que en la praxis se encuentra escindida, es decir, la configuración del sujeto a través del objeto y viceversa, el devenir hombre del martillo y martillo del hombre. En otras palabras, se trata de “el devenir propio (naturaleza) de lo impropio

(lenguaje)” que “no puede ser formalizado ni reconocido según la dialéctica de la *Anerkennung*, porque es, en la misma medida, un devenir impropio (lenguaje) de lo propio (naturaleza)”³.

En el mismo orden de ideas recordemos la impenetrabilidad de la máquina de Jesi. Si la máquina -que a final de cuentas son los lenguajes- está funcionando, entonces, para que funcione, su contenido, como el del gato de Schrödinger, permanece indecidible. Hemos dicho –siguiendo paralelamente a White y a Echeverría- que son cuatro las salidas simples de la máquina: clásica, romántica, barroca y realista (como cuatro son también, en términos generales, las hipótesis sobre la multiplicidad de estados cuánticos). Hablar -en los límites del lenguaje- implica *presuponer* que se echa una mirada dentro de la caja, dentro de la máquina y, por lo tanto, implica inexorablemente tomar una decisión exquisitamente ideo-lógica: afirmar que el gato está vivo o muerto sin poder echar una mirada dentro. Es verdad que Agamben insistirá en una supuesta vacuidad, presuposición hasta cierto punto compartida por Jesi en tanto necesaria para las condiciones lógicas de la racionalidad occidental y preventiva de ulteriores sustancializaciones totalizantes. Sin embargo, tal toma de posición puede ser igualmente totalizante, dejando tras su yermo sólo el pragmatismo del gobierno de los efectos, los círculos hermenéuticos o las deconstrucciones sin fin. Es mucho más claro si se entiende ese vacío no como una pura negatividad (una plebeya imposibilidad de la síntesis) sino como un verdadero estado de excepción: el centro de un vórtice cuya singularidad resulta incalculable como sus síntesis divergentes. Pero incalculable no significa *inexperible* y, mucho menos, inefable.

Para terminar –que no concluir- ¿qué es de la historia en este otro tiempo excepcional de las formas-de vida?. Aquí insistimos con Foucault en que no se trata de oponer estructura y

³ Giorgio Agamben, *Medios sin fin*, p. 95

devenir, como tampoco se trata de una síntesis, eternamente instantánea. En un tiempo fractalizado cada estructura deviene tanto como cada devenir estructura. La “historicidad anárquica que, permaneciendo presupuesta, ha destinado al hombre como ser viviente a las diversas épocas y culturas históricas”, viene ahora “*como tal* al pensamiento”⁴. El *homo sacer* es el estéreo-isómero del soberano y en efecto, suspendiendo la separación metafísica queda expuesta la anarquía inherente a ese poder, independientemente de las formas fractales que históricamente cada vez representa.

Una descripción -quizá muy precisa- de lo que entendemos por fractalismo histórico llegó a nuestros ojos cuándo se acercaba el final de este ejercicio. Se trata de un breve texto de Marcello Tari titulado *¡Hey, hey, hoy salvé el mundo!*. Queremos terminar con algunos fragmentos de lo que allí alguno ha dicho, aunque no importe quién habla.

Cada fragmento de comunismo que rueda en el mundo rompe la continuidad del presente, provoca un colapso de la ridícula puesta en escena de este mundo, y así la vida histórica brilla en una nueva constelación. [...]

El comunismo es la totalidad de la justicia, siempre inmanente a otra totalidad, la dominante, la de la injusticia. [...]

El mundo contra el cual vivimos se fractura un poco más todos los días. A cada profundización crítica de su razón de ser le corresponde dialécticamente una fragmentación cada vez más amplia de sus territorios –territorios políticos, naturales, imaginarios, lingüísticos, existenciales. [...] Sin embargo, antes que dejar que esta fenomenología de la fragmentación se vuelva el instrumento perverso de los diversos tipos de reacción, necesitamos asumirla conscientemente, porque proceder por fragmentos siempre ha sido de ayuda, considerando que éstos escapan continuamente de las regulaciones homogeneizantes de la Ley. Cada fragmento, así como cada territorio, puede devenir un mundo, y cuantos más se crean, cuanto más se vuelven conscientes de sí y, por tanto, más fuertes, tanto más el mundo dominante se debilita, se desvanece, desaparece.

El comunismo, de hecho, se manifiesta en nuestra vida en cada ocasión justamente de este modo, por fragmentos, los cuales, por aquel día únicamente, o en una centella de tiempo, pueden reunirse en una única configuración, un mundo precisamente, el cual *se queda*, no obstante, como un mosaico de fragmentos. [...] Cada fragmento es perfecto en sí mismo. La habilidad que nos exige está en *cómo hacer* el recorrido que lleva de uno a otro, encontrar los que faltan y encontrar el perdido, hacer así que ese recorrido devenga nuestro elemento y, aunque seamos conscientes de que solamente la Revolución permite a ese elemento extenderse libremente en el tiempo, debemos comprender cómo recorrerlo. También cuándo, especialmente cuándo.

⁴ Giorgio Agamben, *Medios sin fin*, p. 95.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio,
-1978 *Infancia e historia*,
Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, 222 p.
- 1985 *Idea de la prosa*,
Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2015, 157 p.
- 1989 *Bartebly. La formula de la creazione*,
Quodlibet, Macerata, 1993, 89 p.
- 1990 *La comunidad que viene*,
Pre-textos, Valencia, 1996, 79 p.
- 1994 *L'uomo senza contenuto*,
Quodlibet, Macerata, 174 p.
- 1995 *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*,
Giulio Einaudi, Torino, 226 p.
- 1996 *Medios sin fin. Notas sobre la política*,
Pre-textos, Valencia, 2001, 121 p.
- 1999 *Agamben, le chercheur d'homme*,
en Libération, Paris, Abril 1, ii-iii.
- 2002 *L'aperto. L'uomo e l'animale*,
Bollati Boringhieri, Torino, 99 p.
- 2003 *Stato di eccezione*,
Bollati Boringhieri, Torino, 120 p.
- 2004 *Genius*,
Nottetempo, Roma, 21 p.
- 2005 *Profanazioni*,
Nottetempo, Roma, 107 p.
- 2007 *La potencia del pensamiento*,
Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 527 p.
- Ninfe*,
Bollati Boringhieri, Torino, 57 p.
- 2008 *Signatura rerum. Sobre el método*,
Anagrama, Barcelona, 2010, 163 p.

- 2009 *Nudità*,
Nottetempo, Roma, 170 p.
- 2012 *Altissima povertà*,
Neri Pozza Editore, Vicenza, 190 p.
- 2014 *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*,
Neri Pozza, Vicenza, 366 p.

El fuego y el relato,
Sexto piso, México D.F.-Madrid, 2016, 108 p.

ANDREOTTI, R., DE MELIS, F.,

- 2006 *Analogie e paradigmi. Un'intervista a Giorgio Agamben*,
en *Alias*, Il Manifesto, Roma, año 9, no. 35, pp. 1-5.

BENJAMIN, Walter,

- 19-- *París, capital del siglo XIX*,
Madero, México, 58 p.
- 1988 *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*,
Península, Barcelona, 169 p.
- 1991 *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*,
Taurus, Madrid, 135 p.
- 2008 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*,
UNAM: Itaca, México, 118 p.
- 2012 *Ensayos escogidos*,
Coyoacán, México D.F., 213 p.

BETANCOURT MARTÍNEZ, Fernando,

- 2006 *Historia y lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*,
UNAM-INAH, México, 152 p.
- 2007 *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*,
UNAM, México, 245 p.

BEUCHOT, Mauricio,

- 2012 *ORDO ANALOGIAE. Interpretación y construcción del mundo*,
UNAM, México D.F., 168 p.

BRAUDEL, Fernand,

- 1958 *Histoire et sciences sociales: La longue durée*,
Annales, vol. 13, núm. 4.

- BOFFI, Guido,
 -2015 *Derive e macchinazioni mitologiche: Omaggio a Furio Jesi*,
 en Itinera, n. 9, pp. 95-114.
 Alianza Editorial, Madrid, 1984, 3 Volúmenes.
- CALARCO, Mathew,
 -2008 *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*,
 Columbia University Press, New York Chechester, 169 p.
- CAMELO, Rosa y PASTRANA FLORES, Miguel (editores)
 -2009 *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*,
 UNAM, México, 285 p.
- CHEIRIF, Alejandro,
 -2011 *Continuidad y discontinuidad en la escritura de la historia*,
 en *Cátedra Edmundo O'Gorman. Teoría de la historia, vol 1*,
 UIA-UNAM, México D.F., pp. 13-48.
- CLEMENS, Justin, et. al.,
 -2011 *The work of Giorgio Agamben. Law, literatura, life*,
 Edimburgh University Press, Edimburgh, 214 p.
- COHEN, Ed.,
 -2009 *A Body Worth Defending. Immunity, biopolitics, and the apotheosis of the modern body*. Duke
 University Press, Londres, 372 p.
- DELEUZE, Gilles,
 -1967 *Spinoza y el problema de la expresión*,
 Muchnik, Barcelona, 1996, 340 p.
- 1969 *Logica del Senso*,
 Feltrinelli, Milán, 2007, 295 p.
- 1986 *Foucault*,
 Paidós, Barcelona, 1987, 176 p.
- 1989 *Bartebly. La formula de la creazione*,
 Quodlibet, Macerata, 1993, 89 p.
- 1995 *L'immanence : une vie...*,
 en Philosophie, n. 47.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F.,
 -1980 *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*,
 Castelvecchi, Roma, 2006, 295 p.

- DE LANDA, Manuel,
 -2010 *Mil años de historia no lineal*,
 trad. Carlos De Landa Acosta
 Manuel DeLanda PDF, 205 p.
- DERRIDA, Jacques,
 -2003 *Memorie di cieco*,
 Abscondita, Milán, 175 p.
- 2008 *El animal que luego estoy si(gui)endo*,
 Ed. Trotta, Madrid, 189 p.
- DÍAZ MALDONADO, Rodrigo,
 -2010 *El historicismo idealista: Hegel y Collingwood. Ensayo en torno al significado del discurso histórico*,
 UNAM, México, 142 p.
- DIDI-HUBERMAN, George,
 -2002 *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*,
 Abada, Madrid, 2013, 548 p.
- DURANTAYE, Leland de la,
 -2009 *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*,
 Standford University Press, Standford, 2009. 463 p.
- ECHEVERRÍA, Bolívar,
 -1995 *Las ilusiones de la modernidad*,
 UNAM, Ciudad de México, 200 p.
- 1998 *La modernidad de lo barroco*,
 Ediciones Era, Ciudad de México, 2000, 233 p.
- 2001 *Definición de la cultura*,
 UNAM-Itaca, Ciudad de México, 274 p.
- 2011 *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*,
 Itaca, Ciudad de México, 2013, 121 p.
- ESPOSITO, Roberto,
 -2009 *Comunidad, inmunidad y biopolítica*,
 Herder Editorial, España, 204 p.
- 2011 *Bios. Biopolítica y Filosofía*,
 Amorrortu editores, Buenos Aires, 2011, 320 p.
- FOUCAULT, Michel,
 -1969 *La arqueología del saber*,
 Siglo XXI, México, 1979, 355 p.

- 1971 *Nietzsche, la genealogía, la historia*,
Pre-Textos, Valencia, 1988, 76 p.
 - 1976 *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*,
Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, 152 p.
 - 1977 *La vida de los hombres infames*,
Museos de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996, 220 p.
 - 1979 *Verdad y Poder*, en *Microfísica del poder*,
La piqueta, Madrid, 189 p.
 - 1982 *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*,
Anagrama, Barcelona, 33 p.
 - 1983 *¿Qué es la Ilustración?*,
Tecnos, Madrid, 2006, 168 p.
 - 1985 *La vie: la experience et la science*,
en *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero-marzo, 1985.
 - 2004 *Seguridad, territorio, población (Curso en el Collège de France 1977-1878)*,
FCE, México D.F.-Buenos Aires, 2006, 484 p.
 - Nacimiento de la biopolítica (Curso en el Collège de France 1978-1879)*,
FCE, México D.F.-Buenos Aires, 2007, 401 p.
- GALINDO, Alfonso,
- 2005 *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*,
Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 149 p.
- GARRONI, Emilio,
- 1986 *Senso e Paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*,
Laterza, Bari, 274 p.
- GODANI, Paolo,
- 2009 *Deleuze*,
Carocci, Roma, 201 p.
- HASSING, Debra,
- 1995 *Medieval Bestiaries. Text, image, ideology*,
Cambridge Univesity Press, New York, 300 p.
- JESI, Furio,
- 1977 *La festa. Antropologia, entologia, folklore*,
Rosenberg & Sellier, Torino, 215 p.

- KAFKA, Franz,
 -2013 *Aforismos*,
 Random House Mondadori, México, 123 p.
- KANT, Immanuel,
 -1763 *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*,
 Istmo, Madrid, 1999, 387 p.
 -1790 *Crítica del juicio*,
 Espasa-Calpe, Madrid, 2007, 488 p.
 -1791 *Los progresos de la metafísica*,
 CFE-UAM-UNAM, México, 2008, 273 p.
- KISHIK, David,
 -2012 *The power of life. Agamben and the coming politics*,
 Stanford University Press, Stanford, 135 p.
- KUHN, Thomas S.,
 -1962 *The structure of scientific revolutions*,
 University of Chicago Press, Chicago, 2012, 217 p.
- LEMKE, Thomas
 -2004 “*A zone of Indistinction*” – *A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics*,
 Conferencia, Hannover-Laugarvatn, 14 p.
 -2011 *Biopolitics: An advanced introduction*,
 Trad. Frederick Eric
 NYU Press, 145 p.
- LÖWY, Michael,
 -2001 *Walter Benjamin: aviso de incendio*,
 FCE, Buenos Aires, 2002, 187 p.
- LUDOVICO, Anna,
 -2006 *Anima e Corpo. I ragazzi selvaggi alle origini della conoscenza*,
 Aracne editrice, Roma, 238 p.
- MANDELBROT, Benoit B.,
 -1977 *The fractal geometry of nature*,
 H. B. Freeman and Company, Nueva York, 1983 468 p.
 -1982 *Comments on computer rendering of fractal stochastic models*,
 Communications of the Association for Computing Machinery, No. 25, pp. 581-583.
- MELANDRI, Enzo,
 -1967 *Michel Foucault: l’epistemologia delle scienze umane*,
 en *Lingua e stile*, II, I, Boloña.

- MENDIOLA, Alfonso y VERGARA, Luis. (coordinadores)
 -2011 *Cátedra Edmundo O'Gorman. Teoría de la Historia, Vol. I*,
 UIA-UNAM, Ciudad de México, 213 p.
- MURRAY, Alex,
 -2010 *Giorgio Agamben*,
 Routledge, Nueva York, 149 p.
- NIETZSCHE, Friedrich,
 -2003 *La genealogía de la moral*,
 Ed. Tecnos, Madrid, 2003. 230 p.
- O'GORMAN, Edmundo,
 -2007 *Ensayos de filosofía de la historia*,
 UNAM, México, 109 p.
- RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina,
 -2009 *De humanos y otros animales*,
 Ed. Driada, México D.F., 221 p.
- ROSSI, Katia,
 -2005 *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenología a confronto*,
 Pendragon, Boloña, 319 p.
- SCHMIDT, Alfred,
 -1962 *E concepto de naturaleza en Marx*,
 Siglo XXI, México D.F., 1976, 244 p.
- SLÖTERDIJK, Peter,
 -2001 *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*,
 Studi Bompiani, Milán, 2004, 353 p.
- SOKAL, A., BRICMONT, J.,
 -1998 *Imposturas intelectuales*,
 Paidós, Barcelona, 1999, 315 p.
- STEEVES, H. Peter,
 -1999 *Animal Others. On Ethics, Ontology, and Animal Life*,
 State University of New York Press, Albany, 294 p.
- WARBURG, Aby,
 -1923 *El ritual de la serpiente*,
 Sexto Piso, Madrid, 2008, 112 p.
- 1929 *Atlas Mnemosyne*,
 Akal, Madrid, 2010, 192 p.
- 1932 *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*,
 Alianza, Madrid, 2005, 624 p.

WHITE, Hayden,

-1973 *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*,
FCE, México D.F-Buenos Aires, 1992, 439 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig,

-1953 *Ricerche filosofiche*,
Einaudi, Torino, 2009, 318 p.

WOLFE, Cary,

-2013 *Before the Law. Humans and other animals in a biopolitical frame*,
The University of Chicago Press, Chicago-London, 143 p.

UEXKÜLL, Jakob von e Driszat, Georg,

-1934 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburgo, 1934. Trad. Terneiro, R. M., *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 194 p.

AGRADECIMIENTOS

No habría podido realizar este ejercicio sin el apoyo económico, emocional e intelectual que me han regalado Patricia Osante y Carrera y Vicente Alba Soler (quien murió durante el proceso de escritura y al que extraño tantísimo). Ellos han devenido amigas más que progenitores. Por supuesto agradezco también a todos los amigos y amigas que me han ayudado, estimulado, compartido, contrariado y mantenido a flote en estos años exquisitos y terribles: Jorge Vélez, Didanwee, Alan, Vanessa, Ilya, Ambra, Cuauhtémoc, Pareni, Estibalis, Paola Medina, Marco Antonio Norzagaray, Adriana Butoi, César Rosales, Valeria la lechuza, el Huasteco, Natalia Radelich, Jorge Vargas, Susana Meléndez, Héctor Gabriel, Ximena Escalante, Gero, Danivir, Misael, Mireya, Giuseppe Ferruccio, Melissa, Fernando, Zanella, Farid, Victoria, Isabel, Alejandra, Diego, Mariana, Juan Vicente, Mariflor, Gastón, Ámbar, Emilio y tantos y tantas otras que el espacio-tiempo-memoria me impide mencionar. Muchas gracias también al personal administrativo de la coordinación del posgrado en filosofía por su siempre generosa disposición y su paciencia.

Ale, a ti va dedicada esta tesis,
a un tiempo tan desconocida y conocida demasiado bien,
con todo el amor del que somos capaces.