

G. AGAMBEN: VIDA, POLITICA Y POTENCIA.¹

(Aproximación al problema *político* de la vida).

Rodrigo Karmy-Bolton

Doctor (c) en Filosofía

Universidad de Chile.

1.- En su texto “*Experimentum linguae*” publicado en la edición de “Infancia e Historia” del año 2001, G. Agamben señala: “*En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿que significa “hay lenguaje” que significa “yo hablo”?*”² Aquella “cosa” del lenguaje, pareciera ser el punto en que todo pensamiento vuelve sobre su propia potencia de pensar. Pensar la potencia de pensar es, precisamente, lo que hizo Aristóteles cuando en su “De Anima” representó dicho pensamiento en la forma de una tablilla de cera sin inscripción alguna. Pensar la “cosa” del lenguaje (que el lenguaje “sea”) implicará preguntarse por el *modus operandi* en que la “humanidad” del ser vivo hombre tendría, en efecto, lugar. ¿Por qué? porque, según la clásica versión aristotélica, la “humanidad” del ser vivo hombre, residiría, estrictamente, en la “facultad” de hablar: *zoon lógon ekhon*. Por ello, “más allá” de la animalidad, pero “antes” de la humanidad, preguntarse por el “hecho” del lenguaje supone ingresar a una zona en que animales y humanos se vuelven indistinguibles, la zona de la *potencia*.

De la *phoné* al *lógos*, como de la *physis* al *nómos*, allí reside, pues, la operación metafísica por excelencia. Así, la metafísica occidental que, ha debido elevar al viviente a la forma “hombre”, ha sido, pues, desde un principio, la operación biopolítica fundamental porque, en una singular dialéctica, ha incluido la animalidad del hombre, en la forma de una exclusión. En efecto, sólo en razón de aquello, la definición “zoológica” del hombre como *zoon lógon* podrá incluir el *zoon*, bajo la exclusión del *lógos* (en una exclusión-inclusiva). Por ello, ésta: “(...) *no es una inocua disciplina académica, sino la operación, fundamental en cualquier sentido, en que se efectúa la antropogénesis, el llegar a ser humano del viviente. La metafísica está prendida desde el principio de esta estrategia: se refiere precisamente a ese **metá** que cumple y*

¹ El presente texto se inscribe en una serie de investigaciones iniciadas con mi tesis de maestría “Soberanía y biopolítica (notas para una política del gesto en el pensamiento de G. Agamben)” realizada en la Universidad de Chile, en la primavera del 2005. El presente texto ha sido posible gracias a la beca de doctorado otorgada por CONICYT el año 2006.

² Agamben, G “Infancia e Historia. ensayo sobre la destrucción de la experiencia.” edición aumentada, Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001, pág 217.

custodia la superación de la physis animal en la dirección de la historia humana.”³ El “llegar a ser humano del viviente” es precisamente, lo que yace comprometido en la pregunta por el significado de “yo hablo” y sólo por ello, ésta operación tiene un carácter estrictamente *biopolítico*.

En razón de esta operación (de separación y articulación del ser vivo hombre) inscrita originariamente en el seno de la tradición, se comprende porqué, en las páginas iniciales de su “Política”, Aristóteles pueda señalar: *“La voz es signo de dolor y placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc. y la comunidad de estas cosas constituye la casa y la ciudad.”* (1253 a)⁴. Si Aristóteles inicia su Política a la luz de la distinción entre *phoné* y *lógos* y su respectiva distinción animal-humano es, en efecto, para inscribir la “humanidad” del ser vivo hombre en el seno de la *pólis*: la “humanidad” del hombre se articula, en la misma medida que, desde ella, se escinde algo así como una “animalidad”: vida y política constituyen, pues, un solo problema, el *biopoder*.

2.- En su “El lenguaje y la muerte” de 1982 Agamben ha mostrado cómo la metafísica occidental ha pensado el “entre”, en cuya indecibilidad, pareciera arraigarse la diferencia entre *phoné* y el *lógos* en la forma de una Voz, esto es, tal como ha señalado la lingüística contemporánea⁵, una zona límite entre lo “ya-sido” y un “todavía-no”: *“Si esta Voz es el fundamento místico sobre el que se apoya toda nuestra cultura, su lógica como su ética, su teología como su política, su saber como su locura, entonces lo místico no es algo en lo que pueda encontrar fundamento otro pensamiento, que intente pensar más allá del horizonte de la metafísica, en cuyo extremo confín –el nihilismo- nos movemos todavía; éste no es sino el fundamento indecible, es decir,*

³ Agamben, G “Lo abierto. El hombre y el animal” Editorial Pre-textos, Valencia, 2005, pág 101.

⁴ Aristóteles, “*La política*” Madrid, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción de Julián Marías y María Araujo, 1997, pág 4.

⁵ Jakobson señala en “La estructura del Fonema”: *“En modo alguno nos hallamos aquí ante un precioso don de índole meramente acústica. Lo que distinguimos en el habla no son diferencias sonoras, sino diferencias fonemáticas, eso es, diferencias que, de por sí, sin señalar algo determinado y positivo, se utilizan para diferenciar señales de una lengua dada.”* (págs 124-125). Es decir, el fonema, tal como señalaba Aristóteles respecto de la voz, constituye un “ya-sido” de las puras diferencias sonoras y un todavía-no de la significación “positiva y constante”. Por ello, el fonema tiene, en Agamben un sentido esencial, por cuanto se inscribe en la misma fractura del lenguaje: más allá del puro sonido y más acá del significado en cuanto tal.

negativo de la onto-teo-lógica y sólo una liquidación de lo místico podría escombrar el campo para un pensamiento (y una palabra) que pensara (hablara) más allá de la Voz y de su sigética: o sea que morase no sobre fundamentos indecibles, sino en la in-fancia del hombre.”⁶ Agamben ha denominado a dicha Voz el fundamento “negativo”, “místico” e “indecible” que, siguiendo a la tradición metafísica, sólo en su quedar oculto, da lugar al *lógos*. Ahí que Aristóteles diga del hombre que es el ser que tiene la “facultad de lenguaje” y Hegel la “facultad de morir”: lenguaje y muerte han de anudarse en una problemática relación que opera separando al hombre de la “animalidad” y, a su vez, articulando al hombre en su “humanidad” (“yo hablo”). “Escombrar” un pensamiento y una palabra más allá de dicho fundamento es, precisamente, lo que Agamben se propone: la “superación de la metafísica” que permita pensar una ética sin relación necesaria a la ley, una potencia sin referencia inmediata al acto, una política desprendida de toda soberanía, en definitiva, una vida humana desde la cual no sea posible separar de sí, lo animal.

3.- Se advierte, pues que, para dicho efecto, el texto agambiano ha de recorrer una serie de oposiciones que, cifrando el problema, se llevan al extremo de su deconstrucción. Así, por ejemplo, *praxis y poiesis* (“El hombre sin contenido”, de 1970) *phoné y lógos* (“El lenguaje y la muerte”, 1982) y *zoé y bíos* (“Homo sacer”, 1998), respectivamente. El problema es el mismo: ¿que significa “hay lenguaje”? y más específicamente, ¿cómo es que el hombre, como aquél *zoon lógon*, tiene lugar? En efecto, al inicio de “Homo sacer” y comentando la cita de Aristóteles indicada más arriba, Agamben plantea: “*La pregunta: ¿En que forma posee el viviente el lenguaje? corresponde exactamente a esta otra: ¿en qué forma habita la nuda vida en la pólis?*”⁷ De esta manera, así como la tradición piensa la inscripción del viviente en el *lógos* en la medida que éste separa de sí una voz, incluyéndola en la forma de una exclusión (dejando una Voz como fundamento negativo), el ser vivo hombre se inscribe en la *pólis* separando de sí un resto de animalidad: sólo a la luz de esta separación, el viviente podrá transformarse en *zoon politikon*. Toda articulación del viviente en ciudadano, comportará, a su vez, una separación de algo así como una animalidad. Por ello, si la política occidental ha supuesto, desde siempre este dispositivo de separación-

⁶ Agamben, G “El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad” Editorial Pre-textos, Valencia, 1982, pág 148.

⁷ Agamben, G “Homo sacer. el poder soberano y la nuda vida” Editorial Pre-textos, Valencia, pág 17.

articulación, es porque ésta no tendría sino, un carácter, estricta y originariamente, *biopolítico*.

Así, para Agamben, la voz no constituiría un “exterior” al lenguaje, sino el *presupuesto* del propio lenguaje, así como la *zoé* no sería un dato natural sobre el cual la política habría de convertir en *bios*, sino una producción de dicha inscripción (esta sería la diferencia decisiva entre Agamben y la tradición liberal clásica). Esto significa que lo originario no es ni la *zoé* ni el *bios*, sino la operación biopolítica que instituye, en cada caso, dicha oposición. Por ello, para Agamben, sería preciso indagar en la aporía que atraviesa a Occidente, esto es, el lugar de excepción en que la máquina biopolítica opera con toda su radicalidad. Sólo en razón de dicha indagación, sería posible recuperar una pregunta que, en medio de la juridización de la política, hace tiempo habría quedado oculta: “¿que significa actuar políticamente?”⁸.

4.- En el pensamiento de Agamben, el concepto de biopolítica intenta responder a una doble exigencia. Por un lado al problema arendtiano-foucaultiano del progresivo ingreso de la nuda vida al espacio político occidental (la “labor” en una y el “biopoder” en otro) y, por otro, la interrogación benjaminiana sobre el “dogma de la sacralidad de la vida” en el marco de la reflexión sobre la violencia (su célebre texto “Para una crítica de la violencia”) y ya, en sus “Tesis” de 1940, sobre cómo, en nuestro tiempo, el estado de excepción se ha convertido en regla. Así, a diferencia de Foucault para quien el “biopoder” constituye un momento histórico preciso de la sociedad burguesa iniciado en el siglo XVIII, Agamben piensa este dispositivo como el lugar originario que funda a Occidente y que, sin embargo, sería en la modernidad donde éste dispositivo habría salido a la luz. Esta relación en que vida y política se adhieren de modo original, es lo que Agamben, retomando a Nancy, ha denominado “bando”: la vida (*zoé*) se separa de su forma (*bios*) y se “a-bando-na” al poder soberano (dos movimientos al mismo tiempo: separación y articulación).

Por ello, la soberanía, definida en Schmitt en razón a la “decisión” sobre el estado de excepción, no constituiría sólo una figura jurídico-política propia de la modernidad, sino el lugar originario en que, inaugurando a la política occidental, separa la vida (*zoé*) de su forma-de-vida (*bios*): tan antigua sería la excepción soberana como la nuda vida que en ella se arraiga. Por ello, Agamben puede decir: “*La aportación*

⁸ Agamben, G “Estado de Excepción” Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, zoé y bíos.”⁹ Y, a su vez especificar que la soberanía: “(...) *es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.*”¹⁰ De esta forma, la soberanía tiene, ante todo, un carácter *productivo*, en tanto constituye el umbral de articulación entre *zoé* y *bíos*. Sólo en razón de dicho dispositivo el *zoon* podrá articularse al *lógos*. Por ello, soberana es la esfera que excluye a la vida tanto del homicidio como del sacrificio, precisamente porque ésta constituye una doble excepción tanto del *ius humanum* como del *ius divinum*. En dicho *topos* habita el sacer, que a-bando-nándose al poder soberano, se anuda en una sola catástrofe.

5.- Si la nuda vida del sacer constituye una “producción” original de la soberanía, entonces, pensar una vida inseparable de su forma (esto es, una vida que pueda romper la relación de bando de la cual es protagonista) exigiría considerar el concepto de “vida” presupuesto por la filosofía occidental y su política: “*Es importante observar –señala Agamben- que Aristóteles no define en modo alguno qué es la vida: se limita a descomponerla a partir del aislamiento de la función nutritiva, para después proceder a rearticularla en una serie de potencias o facultades distintas y correlacionadas. Vemos aquí en acción el principio del fundamento que constituye el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Consiste en reformular toda pregunta sobre “¿qué es?” como una pregunta sobre “¿en virtud de qué (dia ti) pertenece algo a algo distinto?”*”¹¹. Como se advierte, la reformulación aristotélica de la pregunta sobre el concepto de la vida, hace posible la operación biopolítica de separar desde el concepto de “vida” una “vida nutritiva”.

A la luz de esta separación, la “vida nutritiva” queda como el resto de nuda vida que se incluye en la forma de una exclusión. De esta forma, la ciencia y la medicina moderna heredan esta escisión, tal como se aprecia en Bichat: “*Cuando, muchos siglos después, Bichat, en sus **Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort**, distingue de la “vida animal”, definida por la relación con un mundo exterior, una “vida orgánica”, que no es más que una “sucesión habitual de asimilaciones y excreciones*”

⁹ Agamben, G “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida” Valencia, Editorial Pre-textos, 2003, Pág. 230.

¹⁰ *Ibíd.* Pág 109.

¹¹ Agamben, G “Lo Abierto” Valencia, Editorial Pre-textos, 2005, Pág 26.

(Bichat, 61), es todavía la vida nutritiva de Aristóteles la que establece el oscuro fondo sobre el que destaca la vida de los animales superiores.”¹² Así, sobre el “oscuro” fondo de la “vida nutritiva” escindida por Aristóteles se articularía la vida humana: separación de la vida nutritiva y articulación de la “humanidad del ser vivo hombre” bajo el presupuesto negativo de la “vida nutritiva”. Así, desde la “vida nutritiva” aristotélica a la medicina y ciencias modernas habría, pues, una sola máquina biopolítica. Se advierte, pues, que la atroz coincidencia en nuestro tiempo entre los campos de concentración y los arduos debates sobre eutanasia, quizá tenga su explicación a la luz de este problema.

En razón de la exigencia de pensar un concepto de “vida”, más allá de la “vida nutritiva” (la nuda vida el sacer), en su texto “Inmanencia Absoluta”, Agamben comenta el texto de Deleuze “*Inmanencia: una vida...*”¹³ en el cual, básicamente, éste último dejaría entrever un concepto de “vida” opuesto a la “vida nutritiva” de Aristóteles. Es precisamente este punto el que interesa a Agamben: “*Mientras la vida nutritiva funciona como el principio que alude a la atribución de vida a un sujeto (...) una vida..., como la figura de absoluta inmanencia, es precisamente, lo que nunca puede ser atribuido a un sujeto (...) En Deleuze, el principio de inmanencia entonces funciona de modo antitético al principio fundamental de Aristóteles. Pero hay más. Mientras el impulso específico del aislamiento de la nuda vida aparece para marcar una división en el ser viviente, tal como una pluralidad de funciones y series de oposiciones pueden articularse (vida vegetativa/ vida relacional; animal de dentro /animal del exterior; planta / hombre; y en el límite, zoé / bíos, nuda vida y vida políticamente cualificada), una vida... marca la imposibilidad radical de establecer jerarquías y separaciones.*”¹⁴ De esta forma, el concepto de “vida” propuesto por Deleuze tendría un carácter de “absoluta inmanencia” y por ello, sería imposible aislar algo así como una nuda vida.

En razón de ello, la definición deleuziana señala que el concepto de vida puede definirse como “pura contemplación sin conocimiento”: “*Lo que es importante es que esta contemplación sin conocimiento, que al tiempo remite a la concepción griega de la teoría no como conocimiento sino como tacto (thigēin), funciona aquí para definir la*

¹² *Ibíd.* Pág 27

¹³ Deleuze, G « Pure Immanence. Essays on A Life » Editorial Zone Books, New York, 2002.

¹⁴ Agamben, G “Absolute Immanence” En: *Potentialities. Collected essays*, California, Stanford University Press, 1999, Pág 232. Este es un texto aún no traducido al español y, por ello, me he permitido con autorización del autor, se traducción para el presente Dossier.

vida como inmanencia absoluta, “**una vida...**” es, contemplación pura, más allá de cualquier sujeto y objeto de conocimiento; es pura potencia que se preserva sin actuar.”¹⁵. De esta forma, la vida concebida como “pura contemplación sin conocimiento” remitiría, en último término, a una potencia que “se preserva sin actuar”, es decir, una *vida de potencia*. La vida concebida como inmanencia absoluta sería, precisamente, aquella vida que vuelve imposible el establecer jerarquías y separaciones como la más básica de todas, a saber, *zoé y bíos*.

Así, una vida como pura potencia se caracteriza, a diferencia del bando que se da para el soberano, porque ésta *se da a sí misma para sí misma*¹⁶. Por ello, recurriendo a la fórmula benjaminiana de la “crítica a la violencia”, el texto agambiano parece hacer una “crítica de la potencia” que contempla la potencia en su propia inmanencia: la potencia no se “*a-bando-na*” al ser en acto, sino que, sin trascender, se vuelve “para sí”. Pero ¿qué significa pensar la vida abandonada sólo a sí misma y no al poder soberano? ¿Acaso que la vida constituirá un movimiento de diferición *ad infinitum*, sin nunca realizarse? ¿Sería esto una potencia “pura”? El abordaje agambiano en torno a la potencia, recuerda la nomenclatura hegeliana del “en sí-para sí”. Sin embargo, su diferencia fundamental, reside en que Agamben *desplaza* la discusión hacia lo inmediato de toda mediación, hacia lo impolítico de toda política y hacia la historicidad de toda historia, en definitiva, hacia el “oscuro” y “sombrio” campo de la potencia.

Arriesgo que, la discusión que sostiene Agamben con Derrida en torno al estatuto de la “diferencia”, actualiza la otrora discusión de Hegel respecto de Kant¹⁷, en torno a la “mala infinitud”¹⁸. Bajo este registro, y guardando las distancias (filosóficas, por cierto), Agamben pareciera insistir en el gesto hegeliano de la “verdadera infinitud” como figura de la inmanencia absoluta. Así, la vida, considerada como sus modos del

¹⁵ Ibid. Págs 233-234.

¹⁶ Agamben, G “On potentiality” En *Potentialities. Collected essays*, California, Stanford University Press, 1999.

¹⁷ Este punto me ha sido sugerido en un artículo de G Bensussan “La política y el Tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo” publicado en “Actuel Marx” No 3, semestre del 2005. Allí, Bensussan señala: “Debo precisar aquí que no comparto para nada la objeción de G. Agamben (que me parece insistir en el gesto antiantiano de Hegel) según la cual, en el fondo, la diferencia, no sería sino un diferimiento infinito de la significación, el suspenso e todo cumplimiento, un **mal** mesianismo.” (p 80). En efecto, ésta sería la discusión de Agamben con Derrida que permitiría situar la potencia que se “da a sí y para sí” rompiendo así, la relación de bando y su “Teología política”. Respecto de este gesto en Agamben estoy de acuerdo con Bensussan, mas no, en el carácter negativo que tiene para él.

¹⁸En efecto, si ésta se define, precisamente porque, según Hegel: “*Algo deviene en otro, pero lo otro es también un algo y deviene por consiguiente un otro y así sucesivamente hacia lo infinito*” (§ 93), la “verdadera infinitud”, en cambio, consiste en que: “*(...) pasando a otro, algo sólo viene a coincidir consigo mismo (...)*” (§ 95). En Hegel G.W.F “Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas” traducción y notas e Ramón Valls plana, Editorial Alianza, Madrid, 2001.

vivir (inseparable e su forma) deja de ser un “ser en potencia” (figura análoga a la “mala infinitud” kantiana) para considerarse un *ser de potencia* (una “verdadera infinitud” en la forma de la potencia). De esta manera, la vida inseparable de su vivir impide que, desde el seno del hombre, la máquina biopolítica aísle algo así como una nuda vida. Así, frente al humanismo clásico o moderno¹⁹, Agamben parece intentar un modo originario de comprender la vida humana: como una vida inseparable del “vivir” (al modo del *Dasein* heideggeriano y de “*Una vida...*” deleuziana). La vida no sería más que sus modos de vida. Y sólo por ello, ésta vida, en cuanto absolutamente inmanente, sería inmediatamente política.

6.- El único problema que, “obstinadamente”, Agamben ha querido pensar no es otro que el significado de “hay lenguaje”: para la filosofía occidental “hay lenguaje” (o “hay *pólis*”) significa la operación biopolítica que, desde el seno del hombre, puede separar una nuda vida y, al mismo tiempo, articular una humanidad en la forma del *lógos*. Sin embargo, como testimonian las investigaciones de Arendt en torno a la “crisis de los Estado-nación y la decadencia de los derechos del Hombre”, el Estado-nación que constituyó el lugar de la soberanía moderna por excelencia y, por ende, la expresión política del biopoder, estaría iniciando una lenta y radical perforación interna. De esta forma, ya no sería el paradigma de la “ciudad”, sino el del “campo de concentración²⁰” el que, desde la propia interioridad, habría comenzado a perforar la estructura clásica del Estado-nación: la progresiva “animalización” del hombre testimonia, pues, que la excepción se ha vuelto regla y que la vida humana ha comenzado, una y otra vez, a coincidir con la *zoé* que, el viejo Aristóteles, reservaba para el simple hecho de vivir de los seres vivos. Ahí que, en nuestro tiempo coincidan (junto a un dispositivo, a la vez, biomédico, jurídico y político) tanto, la “demasiado” larga vida de los pacientes en estado vegetal, la desaparición forzada de personas, la multiplicación a gran escala de los campos de concentración y el insospechado triunfo de lo “social” y su patético asistencialismo. Sólo en razón de esta sostenida y científicamente regularizada producción biopolítica, los muertos de nuestro tiempo, se parecen cada vez más a los desaparecidos y los vivos a los prisioneros de los campos.

¹⁹ Para Agamben, tanto el humanismo griego como el moderno supone la relación de bando como exclusión-inclusiva. Al respecto véase Agamben, G. “Lo abierto. el hombre y lo animal”.

²⁰ Es preciso considerar que, para Agamben, el campo constituye un “paradigma” que se define, no por una cierta arquitectura o espacio físico sino, ante todo, por el hecho que en él el estado de excepción se ha convertido en regla y que, por ello, la vida humana es permanentemente transformada en la nuda vida del sacer.

Por ello, la pregunta “¿Que significa actuar políticamente?” con la cual Agamben inicia su “Estado de excepción” cobra un sentido decisivo: si la política puede ser algo más que biopolítica, tendremos que pensar una vida como *ser de potencia*, atendiendo al gesto que, allá por 1940 y antes de morir en manos del fascismo, Benjamin nos legó, bajo el *oscuro* nombre del “verdadero estado de excepción”.

Junio, 2006.