

# SUBJETIVIDAD, POTENCIA Y POLÍTICA

## Reflexiones a partir de *Medios sin fin* de Giorgio Agamben

Mariela Peller

Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral.  
No sigáis siendo los sujetos  
de vuestras facultades o propiedades,  
no permanezcáis por debajo de ellas,  
sino id con ellas, en ellas,  
más allá de ellas.

G. Agamben ([1996] 2001)

**E**ste ensayo realiza algunas reflexiones a partir de *Medios sin fin. Notas sobre la política* de Giorgio Agamben (1996). En ese libro y en su obra en general, el filósofo se propone repensar todas las categorías de la tradición política occidental. Desde ese punto de partida, el presente ensayo examina las posibilidades que plantea Agamben para pensar la política venidera en la situación actual. En primer lugar, se presenta la lectura de Agamben de las condiciones políticas contemporáneas. Luego se analizan tres ejes fundamentales de su filosofía que nos permiten pensar sobre el futuro de la política: 1) el problema de las identidades y de la subjetividad; 2) la posibilidad de una lógica no instrumental de la política; 3) la problemática del pensamiento. Por último, el ensayo se refiere al lugar central que ocupa la categoría de potencia en la teoría de Agamben y a las posibilidades de pensar nuevas formas comunitarias y políticas que esa noción otorga.

**Palabras clave:** subjetividad, identidad, política, potencia, Agamben.

### ABSTRACT

This essay thinks about *Means without end. Notes on politics* of Giorgio Agamben (1996). In this book and in his work in general, the philosopher proposes to rethink all the categories of the political western tradition. Departing from this point, the present essay examines the possibilities that Agamben postulates to think politics in the actual moment. First, it presents Agamben's reading of the political contemporary conditions. Then, it analyzes three fundamental points of that

author's philosophy that allow us to think on the future of politics: 1) the problem of identities and subjectivity; 2) the possibility of a not instrumental logic of politics; 3) the problematic of the thought. Finally, the essay refers to the central place that occupies the category of potency in Agamben's theory and to the possibilities that this notion open, considering a new community and renewed political forms.

**Key words:** Subjectivity, identity, politics, potency, Agamben.

## INTRODUCCIÓN

Los desarrollos teóricos de Agamben presentan una crítica radical a la forma de la política occidental contemporánea e intentan pensar nuevos modos para ésta, aquello que denomina “la política que viene”. En diversos trabajos analiza prácticas, discursos e instituciones que, sostiene, se encuentran tensionadas con los ideales “democráticos” de la modernidad, postulados por los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Mediante su análisis se propone repensar la lógica política de la modernidad, a partir de las consecuencias que ésta ha traído aparejada para los sujetos.

En *Medios sin fin. Notas sobre la política*<sup>1</sup> Giorgio Agamben reúne una serie de artículos publicados en diversos medios académicos durante la primera mitad de la década de 1990, que constituyen los apuntes preparatorios del primer tomo de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*<sup>2</sup> que fue publicado un año antes. Al comienzo de *Medios sin Fin* Agamben advierte que buscará y analizará “paradigmas genuinamente políticos en experiencias y fenómenos que no son considerados de ordinario como políticos”.<sup>3</sup> De esta forma es que se propone realizar una genealogía de los problemas y las categorías teóricas de la tradición política occidental.

A partir de las reflexiones que Agamben realiza en *Medios sin fin*, en el presente ensayo me propongo realizar una lectura atenta a los problemas de la política y la subjetividad. Es decir, reflexionaré acerca de las posibilidades que abren ciertos conceptos de la obra de Agamben para pensar sobre el futuro de la política, los sujetos y la comunidad.

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, Valencia, Pre-textos, (1996) 2001. Las referencias a los trabajos de Giorgio Agamben en este ensayo no se han tomado de los originales en italiano sino de las traducciones al castellano en las ediciones españolas y argentinas. Sin embargo, en las notas y en la bibliografía final se hace referencia al año de la primera publicación (entre paréntesis) ya que es importante para comprender la lógica y la temporalidad de su pensamiento.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos (1995) 1998.

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin..., op. cit.*, p. 9.

Si bien es principalmente en *Medios sin fin* donde Agamben desarrolla su pensamiento sobre la política, es una preocupación que se puede rastrear en otros de sus trabajos tanto anteriores como posteriores, a los que también haré referencia como forma de complementar el análisis. En primer lugar, presento brevemente la lectura que Agamben realiza de las condiciones políticas contemporáneas y las críticas que hace a algunas nociones clásicas de la política. En los apartados siguientes analizo las categorías que en su filosofía nos permiten pensar sobre el futuro de la política; en el segundo me refiero al problema de las identidades y de la comunidad; en el tercero reflexiono sobre la posibilidad de una lógica no instrumental de la política, una política de los medios puros, y en el cuarto, trabajo la problemática del pensamiento y la intelectualidad. Por último, y a modo de cierre, me refiero al lugar central que ocupa la categoría de potencia en la teoría de Agamben y a las posibilidades de pensar nuevas formas comunitarias y políticas que esa noción otorga. De alguna forma, la propuesta de este ensayo es —como afirma Agamben sobre los libros de Guy Debord— poder valerse de la potencialidad de su obra como manual o instrumento para la resistencia.

## I. LA EXCEPCIÓN ES LA REGLA. EL FUNCIONAMIENTO DE LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

En su análisis sobre la política occidental contemporánea, presente principalmente en *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* y en *Estado de excepción, Homo sacer II, I*,<sup>4</sup> Agamben parte de las conceptualizaciones realizadas por Michel Foucault y por Hannah Arendt.

De Foucault retoma la tesis propuesta en *La voluntad de saber*<sup>5</sup> y en su curso *Defender la sociedad*, dictado entre 1975 y 1976,<sup>6</sup> referida a la transformación de la política en biopolítica, que indica que en el nacimiento de la modernidad la vida natural de los hombres empieza a ser incluida en la esfera del poder estatal, constituyendo al cuerpo viviente de los sujetos en blanco de las estrategias políticas del Estado. De esta forma, Agamben se refiere a los dos aspectos del poder que Foucault ha analizado a lo largo de sus investigaciones: el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico. El primero,

<sup>4</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo (2003) 2007.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad* (Curso Collège de France 1975-1976), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

caracterizado como la forma tradicional de comprender el poder, referido a la soberanía y a la teoría del Estado; el segundo, como el análisis de los modos en que el poder se inscribe en los cuerpos de los sujetos y sus formas de vida.

De Hannah Arendt se apropia de dos líneas teóricas. Por un lado, retoma los desarrollos presentes en *La condición humana*,<sup>7</sup> que sostienen que la vida biológica de los hombres comienza a ocupar un lugar central en el ámbito de la política en la modernidad. Por otro lado, se refiere a las reflexiones realizadas por Arendt en “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre”,<sup>8</sup> que ponen de manifiesto el estrecho vínculo entre la crisis de las instituciones estatales y la del sujeto de esas instituciones: el hombre y el ciudadano.

De esta forma, a partir de las concepciones teóricas de Arendt y Foucault, Agamben propone su propio modo de comprensión de la política moderna. Si bien la entrada en la esfera de la política de la nuda vida (vida natural de los hombres) constituye el acontecimiento fundacional de la modernidad, lo fundamental, para Agamben, en la política occidental actual es que los dos modelos del poder analizados por Foucault confluyen. En la política del siglo XX el modelo jurídico-institucional de funcionamiento del poder (ligado a la soberanía) y el modelo biopolítico (ligado a la gobernabilidad) no pueden analizarse separadamente.

El poder soberano es, para Agamben, partícipe de la constitución del cuerpo biopolítico de la población. En otras palabras, la forma estatal de la soberanía se funda en la exclusión-inclusión de la nuda vida en el campo de la política. De esta forma, el paradigma del Estado de excepción, sobre el que el poder soberano decide, se afirma como fundamento de la política occidental contemporánea. Esto significa que la vida humana queda inscrita en el orden jurídico sólo bajo la condición de ser a la vez excluida, es una vida a la que se puede matar sin cometer delito alguno.

Lo que caracteriza a la política moderna no es sólo que la vida se convierte en objetivo de las técnicas políticas estatales sino que, en paralelo a este proceso, el Estado de excepción (sobre el que decide el soberano y que funda el nexo entre violencia y derecho) se convierte en la regla del funcionamiento de la política.<sup>9</sup> Si la excepción es la regla, las formas contemporáneas de soberanía existen en relación inversa con el Estado de derecho y surgen precisamente en el momento en que éste queda suspendido. Cuando el Estado de excepción se convierte en regla se abre el espacio del “campo”, que se sitúa por fuera del orden jurídico normal pero sin ser un espacio exterior a él. Agamben trabaja

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre”, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982.

<sup>9</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción..., op. cit.*

esta noción tanto en “¿Qué es un campo?” presente en *Medios sin fin*, como en la tercera parte de *Homo sacer I*, donde se refiere al campo de concentración como paradigma del funcionamiento de la política moderna. En el campo, la ley es suspendida de forma legal y por lo tanto “todo es posible”. En este sentido, el campo es el espacio absoluto de la biopolítica.

Con la tesis de que la excepción se convierte en la regla, Agamben realiza un aporte fundamental a la filosofía política. Su tesis evidencia la “aporía específica” de la democracia moderna, llamando a la reflexión sobre la “íntima solidaridad” entre democracia y totalitarismo, solidaridad que es de orden histórico-filosófico.<sup>10</sup> En este punto, recupera el análisis de Arendt sobre el vínculo entre Derechos del Hombre y Estado-nación. Si bien, para Agamben, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 reconocía derechos y libertades formales a los hombres, en su base se encontraba la nuda vida. Fue tras la Primera Guerra Mundial cuando muchos Estados de Europa comenzaron a dictar leyes que posibilitaban la desnacionalización de sus ciudadanos dejándolos sin derechos, que esta cuestión se hizo visible. De esta forma, los Estados comenzaron a ejercer su capacidad soberana de decisión sobre lo que está fuera y dentro de la ley no sólo hacia el exterior de sus fronteras sino también hacia el interior. A partir de ese momento, la suspensión del funcionamiento normal de la ley al interior del Estado (Estado de excepción) se expande hasta convertirse en la norma.

Estas leyes, entre las que Agamben destaca las de Nüremberg de 1935, evidencian dos problemas importantes: 1) marcan un viraje en el funcionamiento del Estado-nación; 2) muestran la caducidad de la noción clásica de ciudadano como poseedor de derechos. A partir del pronunciamiento de esas leyes, la figura del refugiado que debería haber sido protegida por los derechos del hombre quedó, más bien, al margen del orden jurídico por efecto de la propia norma, estas son leyes que dictan la suspensión del funcionamiento normal de la ley. Así, como sostiene Agamben, la declaración de 1789 ha cumplido en la modernidad la función de inscribir la nuda vida natural en el orden jurídico del Estado-nación. La vida humana se constituye, a partir de ese momento, en el fundamento de la soberanía estatal.<sup>11</sup>

La figura del refugiado, entonces, pone en duda la función democrática de los derechos universales, mostrando su carácter ficcional. A la vez que evidencia que en la modernidad se dan tanto un anudamiento entre vida y política como una ruptura identitaria entre hombre y ciudadano. Que el refugiado quede excluido de la representación estatal no sólo exhibe la crisis del funcionamiento de las categorías tradicionales de la política, sino que es, justamente, aquello que lo constituye en amenaza para el Estado, y por lo tanto

<sup>10</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer I...*, op. cit.

<sup>11</sup> Giorgio Agamben, “Más allá de los derechos del hombre”, *Medios sin fin...*, op. cit.

en una de las figuras primordiales de la nueva política. Como analizaré en el apartado siguiente, suspender la identidad otorgada por el Estado, sustrayéndose de la égida de su representación, es la operatoria que debe realizar el sujeto de la política que viene.

## II. UNA POLÍTICA DE LA DESIDENTIFICACIÓN. SOBRE EL SUJETO Y SU REPRESENTACIÓN

La política en su modelo clásico o representativo, está fuertemente ligada al Estado y tiende a confundirse con él. En su ensayo “Tienanmen”<sup>12</sup> Agamben retoma la forma en que Badiou se refiere a los vínculos entre Estado y política para pensar sobre las identidades. Para Badiou la política moderna se basa en la idea de que ciertos sujetos (nucleados generalmente en partidos) representan los intereses de otros sujetos que les delegan la capacidad de decidir por ellos. Esos partidos están en conflicto pues, además de representar intereses diversos, todos se proponen acceder al poder del Estado.<sup>13</sup>

En este sentido, afirma Agamben, retomando a Badiou, para la lógica de la representación estatal no importa aquello que el sujeto sea (obrero, capitalista, mujer, homosexual, judío o musulmán), mientras se presente con alguna identidad identifiable que permita representarlo. El Estado necesita identificar la identidad (valga la redundancia) del sujeto para representarlo, ya que sin identidad el sujeto le es irrelevante, es decir, no posee existencia.

Si mediante las identificaciones el sujeto queda incluido en las políticas biopolíticas del Estado, para Agamben es necesario ir contra todas las políticas identitarias. Afirma en una entrevista:

Foucault ha mostrado, me parece, que cada subjetivación implica la inserción en una red de relaciones de poder, en este sentido una microfísica del poder. Yo pienso que tan interesantes como los procesos de subjetivación son los procesos de desubjetivación. Si aplicamos también aquí la transformación de las dicotomías en bipolaridades, podemos decir que el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen: una que va hacia la subjetivación y otra que procede en dirección opuesta. El sujeto no es otra cosa más que el resto, la no-coincidencia entre estos dos procesos. Está claro que serán consideraciones estratégicas las que decidirán en cada oportunidad sobre cuál polo hacer palanca para desactivar las relaciones de poder, de qué modo hacer jugar

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, “Tienanmen”, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos (1990) 2006.

<sup>13</sup> Alain Badiou, “Ética y política”, *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2006.

la desubjetivación contra la subjetivación y viceversa. Es letal, en cambio, toda política de las identidades, aunque se trate de la identidad del contestatario o del disidente.<sup>14</sup>

Una nueva política sólo podrá tener algún efecto subjetivo si se niega a cualquier tipo de identidad y se sustrae, así, de la esfera estatal. Es necesario derribar todas las identidades subjetivas como forma de evitar la entrada en la representación estatal. Al evitar cualquier conjunto identificable, al esquivar cualquier identidad, el sujeto resulta irrepresentable, y de esa forma se enfrenta al Estado, o más bien lo elude, y por esa razón se convierte en su principal enemigo. El Estado no puede soportar que algún sujeto quede fuera de su representación, que algún sujeto no pueda ser identificado por él al no poseer una identidad específica.<sup>15</sup>

En “Glosas marginales a los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*”<sup>16</sup> Agamben evoca el ejemplo de la masacre de Tienanmen, que ya había analizado previamente en *La comunidad que viene*. Este acontecimiento se refiere a una serie de manifestaciones que se sucedieron entre abril y junio de 1989 en la República Popular China, lideradas por estudiantes pero de las que participaban también trabajadores e intelectuales. El 4 de junio, a la madrugada, en la plaza de Tienanmen, el Ejército Popular Chino reprimió violentamente la movilización y produjo miles de muertes y heridos.

Este ejemplo<sup>17</sup> le posibilita a Agamben referirse al problema del vínculo entre identidad y representación estatal. La reacción violenta y aparentemente sin sentido del Estado

<sup>14</sup> Giorgio Agamben en Flavia Acosta, “Entrevista con Giorgio Agamben”, en G. Agamben, *Estado de excepción...*, op. cit., p. 17.

<sup>15</sup> Como subraya Agamben en la entrevista citada, se pudo realizar un contrapunto con Michel Foucault respecto del problema de una política de las identidades. Foucault utiliza la noción de “lucha” para referirse a ciertas formas de la política que pueden quebrar la lógica del poder estatal. Estas luchas no se relacionan ni con la idea de revolución —y su alejada concepción de la toma del poder del Estado— ni con algo del orden del derecho. Más bien, son luchas contra la normalización, contra la sujeción, enfrentamientos contra las formas de “individualización”, que sujetan al individuo ligándolo consigo mismo y atándolo a su propia identidad de forma constitutiva. Para Foucault es, entonces, necesario realizar luchas de “desindividualización”, Michel Foucault, *Defender la...*, op. cit., p. 224.

<sup>16</sup> Giorgio Agamben, “Glosas marginales a los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*”, *Medios sin fin...*, op. cit.

<sup>17</sup> La noción de ejemplo no es utilizada “de pasada” en la teoría de Agamben sino que es desarrollada en diferentes momentos. El ejemplo, es un caso singular que sirve como modelo, es una relación de inclusión-exclusiva porque es excluido del caso normal, no por ser distinto sino por pertenecer a la normalidad y porque es capaz de mostrar esa pertenencia es que sirve como modelo. En el apartado que lleva por título “Ejemplo” en *La comunidad que viene* afirma que es un concepto que escapa a la antinomia entre universal y particular, es “una singularidad que está entre las demás, pero que está en lugar de cada una de ellas, que vale por todas”, Giorgio Agamben, *La comunidad...* op. cit., p. 13.

chino frente a la manifestación se explica porque la ausencia de un contenido reivindicativo específico por parte de la comunidad es fatal para el Estado. Éste puede soportar cualquier demanda, pero lo que no puede resistir es que se constituya una comunidad que no reivindique una identidad específica. De esta forma, una política no estatal (“la política que viene”) es aquella llevada adelante por una comunidad que no se inscribe en una identidad o conjunto determinado (ser latinoamericano, obrero, homosexual) sino que deja esa identificación en suspenso. Las singularidades que pueden constituir una comunidad sin reivindicar una identidad, sin constituir una propiedad previa como la característica que la torne representable, son, para Agamben “singularidades cualesquiera”,<sup>18</sup> que constituyen el no-Estado y que son, por lo tanto, aquellas que podrán enfrentarse desde ese espacio cualquiera a la lógica estatal:

La singularidad cualquiera, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser-en-el-lenguaje y rehusa, precisamente por esto, toda identidad y toda condición de pertenencia, es el nuevo protagonista, no subjetivo ni socialmente consistente, de la política que viene.<sup>19</sup>

La singularidad “cualsea” es aquella que escapa del dilema entre individualidad y universalidad, y si bien describe la condición humana actual del no-sujeto, que se encuentra indiferente respecto a una propiedad común, Agamben encuentra en esas mismas singularidades la potencia de la política que viene. Porque el adjetivo del latín *quodlibet*, del que proviene la categoría puede ser traducido desde la idea de “el ser, no importa cual” pero es más apropiado interpretarlo como, y esta es la elección que realiza Agamben, “el ser tal que, sea cualsea, importa”.<sup>20</sup>

La figura del rostro humano le permite a Agamben trabajar sobre esta idea de singularidad cualsea. Porque el rostro no es ni el individualizarse de una facción genérica ni el universalizarse de unos rasgos singulares. En el rostro aquello que pertenece a lo común (universal) y aquello que es propio (individual) se mantiene indiferente. El rostro es un umbral entre lo propio y lo común, reproduce en su estructura la dualidad entre potencia y acto, por ello se constituye en el único lugar posible de la comunidad. Porque para Agamben:

<sup>18</sup> Este término remite al italiano “singularità qualunque”.

<sup>19</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 9. En *La comunidad que viene* el término *qualunque* fue traducido al castellano por “cualsea” en vez de por “cualquiera” como se utiliza en la traducción de *Medios sin fin*. Esta diferencia terminológica permite comprender mejor la idea que quiere resaltar Agamben: la singularidad cualsea es una sin identidad ni propiedad específica pero es una que importa, e importa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales constituye diferencia.

En el rostro, estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y desidentificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él estos se hacen puramente comunicables.<sup>21</sup>

De esta forma, Agamben propone una política de la desidentificación, si el individuo es producto del poder, la política que viene no debe restablecer los derechos del individuo sino más bien ir contra esas categorías. Por ello, la apertura política que las figuras de la singularidad cuelan y del rostro permiten, reside en que carecen de una identidad específica.<sup>22</sup>

En el pensamiento filosófico de Agamben aquello que no posee identidad es la potencia, el hombre es potencia de ser o no ser, y esa característica que lo define se vincula con su capacidad, o no, de lenguaje. Esta concepción del hombre como “potencia de ser o no ser”, se contrapone con aquellas que tienden a pensar un fin de la historia que coincide con la plena realización del hombre como sujeto racional y emancipado. Si bien Agamben rechaza esta teología, su postura no implica tampoco que el hombre no sea o no deba ser algo. El hombre es y debe ser algo pero ese algo no es una esencia. Ese algo que el hombre es y debe ser es su existencia como potencia.

Es decir, el sujeto es pura posibilidad y en eso consiste su deber, en continuar siendo lo que es: “potencia de ser o de no ser”. Lo importante de remarcar aquí, es que la potencia (que se encuentra entre el ser y el no ser del hombre) carece de identidad y por consiguiente no es representable o no forma parte de un conjunto definido por alguna característica determinada que pueda fundar un conjunto sobre algún predicado específico. Lo que está en potencia es aquello que todavía no se ha definido, lo que aún no tiene forma. El deber del sujeto consistiría en mantenerse en ese “todavía”, en esa identidad siempre en suspenso.

<sup>21</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit, p. 73.

<sup>22</sup> Esta idea de una política de la desidentificación ha sido cuestionada por diversos autores. Entre ellos se puede mencionar a Ernesto Laclau y Judith Butler. En “¿Vida nuda o indeterminación social?” Laclau se refiere a la teoría de Agamben como un discurso no político y nihilista desde el cual no se pueden pensar nuevas identificaciones colectivas y que se sostendría sobre el mito moderno de la posibilidad futura de una sociedad plenamente reconciliada y sin exclusión alguna, Ernesto Laclau, “Vida nuda o indeterminación social”, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008. Una crítica similar realiza Butler cuando en *Vida precaria* se refiere a las terribles consecuencias políticas y legales que suponen los procesos de de-subjetivación por medio de los cuales el poder administra poblaciones. Ahí Butler también cuestiona a Agamben que al afirmar que todos los sujetos se encuentran potencialmente expuestos a la nuda vida, olvide prestar mayor atención a la distribución diferencial de dicha condición, Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 98.

Este carecer de identidad de la potencia, este estar en suspenso, la torna fundamental a la hora de vislumbrar ciertas formas de la política que esquiven la lógica estatal de la representación. La concepción del hombre como potencia, como pura posibilidad cuestiona las nociones teleológicas o esencialistas tanto de la humanidad como de la historia. Para Agamben, la política existe justamente porque el sujeto es pura potencia que no se agota en ninguna identidad o destino determinados.

Al no consagrarse a una propiedad específica ni realizar abstracciones universalistas, la experiencia de la comunidad política que viene, se vincularía con su objeto tal cual éste es, esto es, con todos sus predicados, declinando de esta forma toda identidad y toda condición de pertenencia. Ninguna comunidad humana puede surgir sobre la base de algún presupuesto, una verdadera comunidad humana será aquella que surja sin ninguna precondición.

### III. UNA POLÍTICA DE LOS MEDIOS PUROS: EL GESTO Y LA RESPONSABILIDAD

Los desarrollos teóricos de Agamben no sólo cuestionan la idea de representación sino que también realizan una lectura crítica de la lógica instrumental de la política del siglo XX. En “Notas sobre el gesto”, ensayo presente en *Medios sin fin*, se pregunta sobre las formas de actuar de la burguesía que se encuentran extinguidas desde fines del siglo XIX y que el cine, en el siglo XX, intenta poner nuevamente en escena. Mediante el cine, sostiene Agamben, se desea tanto recuperar la gestualidad disipada como dejar constancia de esa perdida. También en “Kommerel, o del gesto” ensayo que forma parte de *La potencia del pensamiento*<sup>23</sup> afirma que el hombre moderno es aquel que ha perdido sus gestos y que justamente porque los ha perdido se obsesiona en recuperarlos. La importancia de esta figura del gesto en el pensamiento de Agamben reside en que le posibilita pensar acerca de cierta forma de la acción que escaparía a la lógica de los fines y los medios. Por ello, la esfera de la gestualidad de los seres humanos se constituiría en la esfera política ejemplar.

A partir de una clasificación de Marco Terencio Varrón (director de las primeras bibliotecas públicas del Imperio Romano), que deriva de la distinción de Aristóteles entre *praxis* (actuar) y *poiesis* (hacer), Agamben ubica el gesto dentro de la esfera de la acción, pero lo distingue tanto del actuar (*ageré*), como del hacer (*facere*). Se puede hacer algo sin actuar y a la vez actuar sin hacer, en contraste, la gestualidad se ubica en una tercera esfera de la acción. En el gesto no se trata de hacer ni de actuar sino de soportar y asumir, de “llevar a cabo algo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir por completo

<sup>23</sup> Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo (2005) 2007.

su responsabilidad”<sup>24</sup> El gesto sería, entonces, un tipo de acción que no es ni un medio con vistas a un fin (*facere*) ni un fin sin medios (*agerē*). Como ejemplo de una acción del orden de la gestualidad, Agamben se refiere a la danza. La danza es un movimiento que tiene en sí mismo su fin, no consiste en otra cosa que en exhibir y soportar el carácter de medios de sus movimientos.

La gestualidad se ubicaría por fuera de la alternativa falsa entre fines y medios que paraliza toda ética y toda política, puesto que presenta unos medios que eluden el espacio de la medialidad, sin transformarse por ello en fines. El gesto evidencia una pura medialidad, unos medios que mantienen su condición de tales pero sin ligarse a un fin, su acción consiste en hacer visible un medio como tal. De esta forma, el gesto evidencia su pertenencia a la dimensión humana de la ética y de la política. Para Agamben, entonces, “si el hacer es un medio con vistas a un fin y la praxis es un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta unos medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines”<sup>25</sup>

Al ser caracterizado como esta medialidad sin fin, el gesto se presenta como la forma de la acción que no persigue un fin en sí (una esencia del hombre, el fin de la historia, la toma del poder del Estado), sino que es puro medio. Esta forma de comprender el vínculo entre medios y fines que proporciona la categoría de gesto, cuestiona la lógica de la política clásica (incluyendo la marxista), que ha tendido a comprender la acción política como la primacía de los fines sobre los medios.

A esta postura clásica e instrumental de la política, Agamben contrapone la posibilidad ética de actuar mediante la medialidad pura, la posibilidad del gesto. Un modo de la acción que se inscribe dentro de la esfera, no de un fin en sí mismo, sino de los medios puros y sin fin. “Política es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humano”<sup>26</sup>.

El gesto es, entonces, un tipo de acción que no hace o actúa sino que posibilita la asunción de la responsabilidad política sobre esa acción. Esta noción de responsabilidad que liga el gesto a la ética es fundamental en el pensamiento de Agamben.

En *Homo sacer III. El archivo y el testigo*, Agamben analiza la figura del testigo y propone ir más allá de la dimensión jurídica de la responsabilidad. Si bien para el autor el concepto de responsabilidad está irremediablemente contaminado por el derecho, es necesario postular una noción de responsabilidad inasumible. Una responsabilidad ligada al orden de la ética sería aquella en la que el sujeto asuma y soporte la responsabilidad

<sup>24</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., p. 51

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 100.

de algo mayor que aquello que podría asumir. La ética y la política, para definirse, han tenido (y tienen) que ganarle espacios a la responsabilidad jurídica para poder, de esa forma, constituir nuevos ámbitos que se abran al gesto ético-político de fidelidad a una responsabilidad inasumible.<sup>27</sup>

#### IV. UNA POLÍTICA DEL PENSAMIENTO Y LA INTELECTUALIDAD

La intelectualidad y el pensamiento son categorías fundamentales en la filosofía de Agamben. Esa importancia proviene de su capacidad para generar las condiciones subjetivas para la política venidera. El pensamiento es la potencia social que debe “pensar” los nuevos vínculos entre ética y política que fundarán la comunidad que viene. En su ensayo “Forma-de-vida”, Agamben se refiere al pensamiento como la potencia social que logra enfrentarse a los efectos de la soberanía estatal que se afirma separando la nuda vida de su forma-de-vida.<sup>28</sup>

Forma-de-vida es una categoría que alude a una vida humana en la que los modos y actos del vivir nunca pueden separarse como meros hechos singulares sino que se refieren siempre a la posibilidad del vivir. Los griegos poseían dos términos diferentes para aquello que actualmente se designa como vida. Ellos denominaban *zoé* al mero vivir común a todos los seres vivos y *bios* a la forma de vivir de un grupo o individuo. En las lenguas modernas esta distinción desaparece al tiempo en que se presupone que es posible aislar la vida de su modo de vivir.

Frente a la modalidad del poder político actual que escinde el mero vivir de su forma-de-vida, Agamben sostiene que el pensamiento se presenta como aquello que se opone a la lógica estatal, al lograr reunir constantemente aquello que el Estado separa, constituyéndose en nexo de la nuda vida y su forma-de-vida. Este modo del pensamiento, esta “intelectualidad como potencia antagonista” debe pasar a ser “el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene”.<sup>29</sup> De esta forma, el pensamiento se constituye en el marco de posibilidad de una vida humana y de una política que escapen a la lógica estatal y jurídica.

En este sentido, sugiere Agamben, uno de los objetivos principales del pensamiento que viene es referirse conjuntamente al final del Estado y al final de la historia, para poder, así, fundar una forma-de-vida sobre la que el Estado soberano y el derecho ya no tengan

<sup>27</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos (1998) 2002.

<sup>28</sup> Giorgio Agamben, “Forma-de-vida”, *Medios sin fin..., op. cit.*

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 20.

ninguna ingerencia. Porque el sujeto no obedece a ninguna ley ni a ninguna esencia, es decir no tiene una razón de ser que marche junto con la historia. Y es justamente esta inexistencia de esencia o de necesidad la que posibilita cierta experiencia de la ética y de la política. No existe ningún “gran relato” que le indique a la humanidad cuál debe ser su destino. La ética debe cuidarse de proponer modelos normativos porque no se relaciona con nada del orden del deber, sino más bien con el de la potencia.<sup>30</sup>

Si algo se encuentra en potencia es porque su verdadera esencia todavía no se actualizó. Este estar en suspenso le otorga a la potencia la posibilidad de escapar a la identidad y por lo tanto a la lógica de la representación estatal. Por ello, el pensamiento que viene debe asumir la tarea de facilitar las desidentificaciones subjetivas que permitan al hombre salirse de la esfera de la lógica estatal.

Para Agamben, si de lo que se trata es de sustraerse a la lógica de la estatalidad, es fundamental el análisis de la estructura del Estado. Si no se realiza un análisis minucioso y una deconstrucción de la lógica estatal puede suceder que el sujeto se identifique con el Estado, como sucedió con las teorías con las que tropezaron las revoluciones del siglo XX (incluidas las comunistas). En este sentido, la política que viene debe rechazar todo aquello que el sujeto es, pero para poder realizar esa operación es fundamental determinar los modos en que el poder constituye esas subjetividades. La tarea del filósofo es descubrir lo que somos para rechazarlo, promoviendo nuevas formas de subjetividad que impliquen una desidentificación. En otras palabras, el problema político, ético y filosófico contemporáneo es liberar al individuo del Estado.

La apuesta política y ética de la comunidad debe apoyarse en el pensamiento y la filosofía como formas que permiten generar nuevas modalidades subjetivas que no se apoyen en ningún *a priori* sobre el sujeto, sobre la historia o sobre la política. Escribe Agamben:

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. No nos referimos con esto al ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino a una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humanas. Pensar no significa sólo ser afectados por ésta o aquélla cosa, por éste o aquél contenido de pensamiento en acto, sino ser a la vez afectados por la propia receptividad, hacer la experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar.<sup>31</sup>

Pensamiento, es entonces, forma-de-vida, una vida en la que es imposible aislar una vida desnuda, una vida que es, siempre y sobre todo, posibilidad y potencia.

<sup>30</sup> Giorgio Agamben, “Notas sobre la política”, *Medios sin fin..., op. cit.*

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 13.

## V. LA POTENCIA POLÍTICA DE LA POTENCIA

La vida humana es definida, en el pensamiento de Agamben, a partir de la categoría de potencia. Esta noción es fundamental en su teoría, sobre todo porque de ella depende la posibilidad de pensar nuevas formas comunitarias y nuevas formas de la política. A ella dedicaré, entonces, el final de este ensayo.

En una conferencia pronunciada por Agamben, en 1987, titulada “La potencia del pensamiento”, ya se encontraban parte de sus desarrollos sobre los vínculos entre subjetividad, potencia y política. Ahí, Agamben intenta comprender “¿Qué queremos decir cuando decimos: ‘yo puedo, yo no puedo?’”:

Este “yo puedo” más allá de toda facultad y de todo saber hacer, esta afirmación que no significa nada, pone al sujeto inmediatamente frente a la experiencia quizás más exigente —y no obstante ineludible— con que le es dado medirse: la experiencia de la potencia.<sup>32</sup>

La experiencia de la potencia es, para Agamben, la experiencia que define al ser humano. ¿Pero qué es la potencia? Para responder a esta pregunta Agamben parte de lo que Aristóteles llama *dynamis*, un término que significa tanto potencia como posibilidad. Dentro de esta esfera de la potencia, Aristóteles distingue entre una potencia genérica (aquella que por ejemplo posee un niño de ser un arquitecto en el futuro) y una potencia que deriva de poseer una facultad o un saber determinado, una *hēxis* en el vocabulario de Aristóteles (aquella que tiene el arquitecto de construir una casa aun cuando no lo esté haciendo). Esta segunda forma de la potencia es la que le interesa a Agamben, una potencia que es tal porque puede hacer o puede-no hacer. Es decir, el arquitecto es potente porque puede construir una casa o puede-no construirla, es potente porque existe la disponibilidad de la privación, porque existe la presencia de lo que no está en acto, esto último es distinto a afirmar que el arquitecto no puede construir una casa. La potencia humana es aquélla que es siempre también, y en sí misma, potencia de no pasar al acto, es decir, impotencia. Toda potencia humana es así potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer.

El hombre es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, consignado y abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer, un poder no-conocer.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento...*, op. cit., p. 352.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 360.

La fórmula ejemplar de la potencia es, entonces, para Agamben la frase de Bartleby, el escribiente de la novela de Melville, que no deja de escribir pero mientras lo hace repite sin cesar “I would prefer not to” (preferiría no hacerlo). Bartleby personifica la potencia de los hombres, que es al mismo tiempo potencia y potencia-de-no, este personaje se constituye como la figura del ser cualsea, como aquel ser que puede no ser.<sup>34</sup> Que el hombre sea un ser de pura potencia significa, entonces, que ninguna identidad ni ninguna obra pueden agotarlo.

Esta posibilidad de ausencia de obra (inoperosidad), que caracteriza a los seres humanos y a las comunidades, se constituye, entonces, en condición de la política. En “La obra del hombre”, Agamben, sostiene que este encontrarse privado de una vocación, esta inoperosidad, es lo que define al hombre y que la política que viene deberá, entonces, ser una política que no se sostenga ya sobre la idea de que el hombre posee “una tarea histórica”, deberá dejar de ligar el destino de la política a una obra determinada.<sup>35</sup> La política que viene deberá, entonces, preocuparse por encontrar las formas de exponer la ausencia de obra y la potencia del hombre, porque: “Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna”.<sup>36</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1990), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 2006.  
 —— (1995), *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.  
 —— (1996), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001.  
 —— (1998), *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos, 2002.  
 —— (2003), *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.  
 —— (2005), *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.  
 Acosta, Flavia, “Entrevista con Giorgio Agamben”, en Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.  
 Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982.  
 ——, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1996.  
 Badiou, Alain, “Ética y política”, *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2006.  
 Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

<sup>34</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene...*, op. cit., p. 26.

<sup>35</sup> Giorgio Agamben, “La obra del hombre”, *La potencia del pensamiento...*, op. cit., pp. 465-480.

<sup>36</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin...*, op. cit., p. 16.

- Foucault, Michel, “Los intelectuales y el poder”, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- , “Una introducción a la vida no fascista”, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1996.
- , *Defender la sociedad* (Curso Collège de France 1975-1976), Buenos Aires, FCE, 2001.
- , “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus, y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- , *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.
- Laclau, Ernesto, “Vida nuda o indeterminación social”, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008.