

LA POLÍTICA POÉTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Sebastián Chun

No puede atribuirse a Agamben el ser el destinatario exclusivo de un dispositivo crítico más que recurrente, el cual consta de dos pasos. El primero busca desarticular un pensamiento en dos instancias extrañas entre sí, siendo siempre el objetivo último de dicha estrategia señalar el vuelco que un autor realizaría en un momento determinado de su trayectoria hacia la cuestión política, abriendo así un abismo insuperable con relación a las cuestiones previamente abordadas. El segundo paso viene a reafirmar el anterior, precisamente al poner el acento en la filosofía política actualizada por el pensador en cuestión, para así disolver su eficacia y restituirla a un ámbito ajeno al mundo de la praxis, como por ejemplo el de la estética. Un caso paradigmático de tan gastado mecanismo hermenéutico lo encontramos en las infinitas críticas al pensamiento político de Derrida, quien, dicho sea de paso, asediará todo el presente ensayo. Y será útil aquí repasar rápidamente una de estas críticas, encarnada en la figura de Toni Negri, ya que en su trabajo “*La sonrisa del espectro*”¹ despliega con rigor el esquema aquí bosquejado. Pero también será interesante recurrir a este texto porque la respuesta que reenvía Derrida hecha luz sobre las cuestiones que aquí nos interesan elaborar, no porque Agamben no pueda por sí sólo dar una *respuesta* a las críticas recibidas, pero sí porque es en el autor franco-magrebí donde se explicita cierta herencia no reconocida. Entonces, recordemos que la intervención de Negri es de 1999 y surge como reacción al *Espectros de Marx* de Derrida. Allí comienza el pensador italiano reivindicando cierto aspecto crítico de la deconstrucción, ligado directamente a una primera etapa de la misma donde la sollicitación² de la tradición metafísica será el centro de su preocupación. Sin embargo, en un segundo período Derrida caería en esa misma ontología que viene a poner en cuestión, precisamente cuando su atención se vuelca hacia el plano ético-político y recurre a la filosofía levinasiana como fundamento de una práctica que no sólo se vuelve ineficaz sino también regresiva.

Escisión, imposibilidad de conectar ambas instancias así desmembradas, retorno inconsciente a aquello que se quería dejar atrás e imposibilidad de una efectividad política. He aquí los pilares sobre los que queda erigida la crítica

¹Negri, A., “La sonrisa del espectro”, en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, pp. 11-22.

²La deconstrucción se muestra como “*un modo de habitar las estructuras metafísicas para llevarlas hasta su límite: sollicitación (en el sentido etimológico de «hacer temblar») que permitirá que dichas estructuras muestren sus «fisuras»*”. Cragnolini, M. B., “Derrida: deconstrucción y pensar en las «fisuras»”, en Derrida, *un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007, p. 21.

En el presente trabajo nos proponemos rastrear este dispositivo de lectura pero ahora sí dirigido sobre el pensamiento de Agamben. Para ello seguiremos también la crítica lanzada por Negri para luego intentar esbozar una *respuesta* que a su vez configure un modo de comprender la propuesta política efectiva agambeniana, sin desligarla de su preocupación estética y acercándola, pero sin confundirla ni borrar sus particularidades, a los trabajos de Bataille, Blanchot y Derrida.

1. Vida desnuda

En el texto del año 2001 “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”³, Toni Negri afirma que la tradición metafísica ha filiado los conceptos “universal” y “eugenesia”. Como consecuencia inmediata de este vínculo inquebrantable se sigue que en la esencia o fundamento (*arkhé*) están inscriptos el origen y el orden jerárquico del ser. Por lo tanto, sólo aquél que es bueno y bello podrá mandar de manera legítima. Así, Negri llama “forma eugenésica de lo universal” a la lógica de la exclusión y la desigualdad que acompaña a toda conformación de un sujeto político, el cual se constituye jerárquicamente a partir de un fundamento que lo sustenta, excluyendo así lo monstruoso de los planos ontológico y político.

A pesar de las diferencias que no deja de remarcar, Negri circunscribe esta concepción a la metafísica clásica y el racionalismo occidental moderno, señalando su retorno en el racismo de los siglos XIX y XX, precisamente porque esta forma eugenésica de lo universal no tiene que ver con un contenido determinado sino con la misma forma racional. Como momento de ruptura Negri encuentra a partir de Marx la posibilidad de una resistencia monstruosa, que es también la búsqueda de una racionalidad monstruosa opuesta a la capitalista. El monstruo ahora está incluido y obstruye el poder eugenésico-capitalista a través de la revuelta y la lucha. Con el fin de la dialéctica, es decir, cuando se rompe la ambigüedad marxiana que hace al monstruo todavía subsumirse a la producción del capital, nos encontramos con el monstruo biopolítico, la alternativa ontológica al poder eugenésico. Para Negri “*el monstruo es lo común*”, “*deviene el verdadero sujeto, político y técnico*”, “*es la potencia común del ser*”⁴, que aún combate contra las últimas armas del poder eugenésico que busca apresarlos: su lectura en tanto deriva tecnológica o la imagen caduca, agotada y miserable de la vida desnuda. Así Negri arremete contra su compatriota Agamben, afirmando que “*la reivindicación de la «vida desnuda» es ideológica. «Ideológica» significa que una afirmación es al mismo tiempo falsa con respecto a lo verdadero y funcional con respecto al poder.*”⁵ El autor de

³ Negri, A., “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, trad. J. Ferreira y G. Giorgi, Bs. As., Paidós, 2007., pp. 93-139.

⁴ *Ibid*, passim.

⁵ *Ibid*, p. 122.

Homo Sacer representaría así un retorno a los orígenes del capitalismo⁶, ya que dejaría de lado la posibilidad de pensar en una subjetividad política positiva y caería necesariamente en la afirmación de la mera inmanencia técnica, económica y administrativa liberal. Al dejar de lado esa otra forma de lo racional, que no reproduciría la lógica eugenésica, Agamben oculta la verdad monstruosa que busca salir a la luz, legitimando así el orden regulado por el capital.

Ahora bien, aquí Negri tampoco resulta original en su lectura de Agamben, ya que la tradición en la que se inserta se remonta al menos a la teología política de Schmitt y se reproduce cada vez que un pensamiento político intenta escharbar en los intersticios de la estricta dicotomía liberalismo/Estado. De manera muy esquemática mencionaremos aquí los tres puntos que condensan esta crítica al liberalismo implícito de ciertas posiciones tal como aparecen esbozados en *Romanticismo político*⁷, los cuales nos permiten comprender desde qué pensamiento de lo político nos interpela el monstruo biopolítico de Negri.

En primer lugar, para Schmitt todo pensamiento que rechaza el antagonismo y el conflicto como condiciones propias de lo humano cae necesariamente en la trampa del liberalismo. Si partimos de una antropología optimista e ingenua que confía ciegamente en la bondad natural del hombre, estamos así negando la dimensión específica de lo político y con ello dejando lugar a la auto-regulación de lo común por medio del mercado. Desde esta mirada liberal, no habría necesidad alguna de buscar un punto de autoridad, un centro único de decisión, ya que no existiría el caso excepcional que amerite tal paso hacia lo político. Si el estado de naturaleza resulta un paraíso recobrado, no es necesaria la instancia estatal o soberana que regule la circulación de cuerpos y bienes dentro de la esfera social.

En este sentido, leemos en Negri:

Cuando se reivindica y/o se esconde en la desnudez la cualidad humana, se opera una suerte de reivindicación iusnaturalista de la inocencia del hombre, una inocencia que es impotencia: el «musulmán». Si se declara que el hombre es aquel que está desnudo, se opera una mistificación porque se confunde al hombre que lucha con el hombre masacrado por el biopoder nazi, a aquel que rechaza la eugenesia con una improbable inocencia natural.⁸

Apelando a la vida desnuda Agamben negaría el *pólemos* constitutivo de lo común y la consecuente necesidad del momento soberano. Como buen liberal, rechazaría la inevitable

⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁷ Schmitt, C., *Romanticismo político*, trad. L. A. Rossi y S. Schwarzböck, Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

⁸ Negri, A., "El monstruo político. Vida desnuda y potencia", ed. cit., p. 122.

instancia representativa e instauradora de una forma, dejando de lado la responsabilidad propia de lo político y abriendo así las puertas para que el dominio del mercado sea absoluto. Si el hombre es bueno por naturaleza, si se reivindica la vida desnuda como modo de vida previo a la instauración de los biopoderes que le asignarían una forma de vida determinada, se apela así a un estado de naturaleza que permitiría fundar en sí mismo una posible comunidad pre-política, resultando entonces la instancia soberana o estatal una violencia ejercida sobre ese otro modo del lazo social, que no es otro más que el mercantil.

En segundo lugar, como para el liberalismo los conflictos nunca resultan en un caso excepcional que implique por su misma naturaleza una decisión también excepcional, la resolución de las diferencias que pudieran surgir en lo social se resolverán siempre por medio de la aplicación de la norma. En este sentido, esta posición rechaza la violencia, apela al imperio del derecho y la razón, obturando la idea de decisión soberana, es decir, la necesidad de una instancia representativa que decida de manera libre y absoluta sobre el caso excepcional, instaurando así nuevamente una situación de normalidad. La norma tendría entonces la capacidad de resolver absolutamente cualquier diferencia que existiere, siendo así el mercado el modelo ideal de sociedad. Sin embargo, Schmitt señala que el liberalismo olvida que esto sería sólo posible en una situación de normalidad ya dada que serviría de garantía para que la maquinaria liberal funcione, y dicho presupuesto se fundaría necesariamente en una instancia soberana que se querría ocultar.

En claro paralelismo con el jurista alemán Negri afirma que

[...] no hay posibilidad de reducir la ontología a la desnudez y el hombre a una esencia negativa. Aquello que la «vida desnuda» niega es la potencia del ser, su capacidad de avanzar en el tiempo a través de la cooperación, de la lucha, de los procesos constituyentes. Pero la hipótesis de la «vida desnuda» [...] es sobre todo funcional a la afirmación de una constitución eugenésica del ser, en contra de la potencia del monstruo. La teoría de la «vida desnuda» es entonces radical en su negación de la potencia, ya que percibe en toda expresión de ésta un acto de terrorismo.⁹

Agamben, al negar la necesidad de una ontología “afirmativa”, en este caso la monstruosa, no hace más que sostener el poder eugenésico-capitalista y la supuesta resolución de la conflictividad, siempre de baja intensidad, por medio de la norma. Si rechaza toda afirmación política, toda positividad, toda potencia, por ver allí una violencia que reproduce la lógica del campo de exterminio, olvida que incluso para que sea posible otro modo de convivencia, en este caso libre del terror que hace de toda vida una forma de vida, será necesaria una instancia de normalidad previa que garantice al ser-con los demás la posi-

⁹ *Ibid.*

bilidad de desplegarse en toda su amplitud. Esta condición de posibilidad sólo será dada a partir de una instancia decisiva, para Negri preferentemente la del monstruo biopolítico, que se diferenciaría de la constitución eugenésica del orden por provenir del otro lado, del exterior de la pareja conceptual “bueno/bello”. Es necesaria la instancia soberana, sí, pero es posible configurar una cuyo poder constituyente no implique un retorno a la lógica soberana moderna.

Tercero y último, para Schmitt el romanticismo político plantea el rechazo de todo lo instituido en pos de la imaginación del individuo, que descarta por eso mismo cualquier orden racional. La supremacía del sujeto romántico, que quiere recrear la realidad a su antojo, es signo de su disconformidad con lo que hay, la cual lo lleva a criticar toda puesta en acto de lo político precisamente porque no alcanza su sueño imposible. Y aquí surge la otra parte del esquema que quisiéramos explicitar. Schmitt sostiene que el romanticismo como corriente estética comete el error de desplazarse hacia el ámbito político e introducir allí un elemento ajeno a la lógica de esta esfera. Soñar como en la literatura es aquello que está prohibido cuando de conflicto existencial se trata. Para ese momento de situación excepcional, decisión también excepcional que reordene el entramado social y reinstaure el imperio de la norma.

Leemos ahora en Negri:

Entonces, qué cosa puede significar «vida desnuda» cuando lo que nos interesa es reconocer dónde se pueden apoyar nuestros cuerpos para lanzar no sólo la resistencia sino también el ataque, no sólo la fuerza de oposición sino la potencia de transformación. No hay vida desnuda en la ontología, como no hay estructura social sin orden o palabra sin significado. El universal es concreto.¹⁰

La biopolítica menor agambeniana, entendida como cuestionamiento constante de todo orden, quedaría reducida así a la esfera de lo estético, ineficaz e infecunda cuando nos enfrentamos a la realidad de lo político como tal. Las palabras tienen un significado unívoco, el orden es propio de toda estructura social, la vida desnuda es incompatible con una ontología y sin ontología no hay política. Por lo tanto, abandonar el sueño romántico a la hora de construir una nueva vida en común será fundamental, si lo que queremos es entrar en la arena política efectivamente y no quedarnos desde afuera como meros espectadores que proyectan en sueños quiméricas intervenciones. Si bien el espíritu artístico servirá para criticar y hacer temblar el edificio de la tradición, dicha mirada debe suspenderse al momento de actualizar la potencia del monstruo biopolítico, que en su afirmación, en su

¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

ontología monstruosa, en su potencia, construirá lo “nuevo”, convirtiéndose ahora él en la instancia soberana.

Entonces aquí podemos ya articular los dos momentos de la tan gastada crítica que quisiéramos poner en cuestión. Por un lado, se desmantela en dos el pensamiento de Agamben. Por el otro, se le niega cualquier efectividad a su reflexión política, condenándola a la mera reproducción del imperio liberal. Resultado final: la anulación de la potencia política de la estética.

2. Monstruo desnudo

De regreso a “El monstruo político. Vida desnuda y potencia” leemos:

La oposición monstruosa es ontológica, implacable, irreversible; la espectral, en cambio, se desvanece. La oposición monstruosa hace crecer al sujeto, vuelve epidémica su existencia y busca destruir al enemigo. No reconoce la ambigüedad sino que la ataca, se enfrenta al límite y no diluye los márgenes, reconoce al otro sujeto como enemigo y, contra él, deviene potencia.¹¹

Y en este punto, como ya lo mencionamos en la presentación de este ensayo, nos interesa rastrear la crítica que Derrida reenvía contra el propio Negri, porque consideramos que desde allí podemos pensar también la propia *respuesta* de Agamben. Y no sólo por una cuestión de rodeos y acrobacias hermenéuticas, sino también porque si desde Negri tanto Agamben como Derrida entran en una misma “bolsa” despolitizadora liberal, por qué no pensar en una *respuesta* conjunta que desmantele el edificio crítico construido en el texto aquí en cuestión.

Si ontología implica necesariamente un afirmarse en el ser para desde allí constituir un común, un sujeto (aunque sea el cuerpo de un *General Intellect*), para Derrida seguirá reproduciéndose la lógica de la exclusión, deudora de la lógica soberana schmittiana. El mismo Negri lo afirma: siempre habrá un enemigo¹², incluso del monstruo biopolítico por inventar. Entonces, si “*el monstruo deviene bello y bueno*”¹³ no es tan seguro que el eugenismo se desvanezca, separando los conceptos de fundamento ontológico y de orden, sino tan sólo que ha situado otro *arkhé* en lugar del clásico o moderno. Para Negri el monstruo es lo común, el verdadero sujeto, político y técnico, de la producción de las mercancías y de la reproducción de la vida. Y es aquí donde la búsqueda derridiana de una conciliación, sin jerarquías, entre política y ética se hace ineludible. Destruir al enemigo, oponerse a un

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

¹² *Ibid.*, p. 138.

¹³ *Ibid.*, pp. 105-106.

otro, luchar reivindicando una violencia ontológica de la transformación, seguirán siendo siempre injusticias, es decir, formas no hospitalarias (o atravesadas por una hospitalidad condicional, que para el caso sería lo mismo) de relacionarse con la singularidad de cualquier/absolutamente otro.¹⁴ En este punto, resulta significativo que cuando Negri señala que “*el propio Derrida no parece contar con un resultado útil de la insurrección ética*”¹⁵, remite a un pasaje de *Políticas de la amistad* en el que Derrida invita a pensar en una fraternidad que ya no excluya a nadie.¹⁶ Entonces es el principio utilitario el que ordena la reflexión política del pensador italiano, ya que la hospitalidad incondicional o justicia no servirían para nada, no tendrían ningún tipo de efectividad en el campo práctico, y es este principio el que le permite acercarse a críticos del pensamiento político derridiano como Habermas¹⁷ y Rorty¹⁸.

Derrida sostiene que si queremos pensar en una democracia radical tal como la anuncia Negri¹⁹, si queremos pensar en la posibilidad de lo imposible, es decir, de aquello que siempre queda por inventar, no podemos ajustarnos a las prácticas existentes. Para Negri el “*monstruo es el acontecimiento esperado*”²⁰, por lo tanto no es un acontecimiento, o tal vez sea eso que él llama acontecimiento positivo.²¹ Para Derrida, la democracia por venir no es esperada, en tanto acontecimiento que no puede ser reducido a las condiciones presentes de posibilidad, ni anticiparse, ni calcularse, ni programarse.²² Desde esta perspectiva, la crítica de Negri a la ontología negativa de Agamben perdería potencia. Criticar toda pretensión de verdad en el plano político no significa rechazar por vano cualquier acto de resistencia²³ ni mucho menos refugiarse en una concepción liberal, sino impedir la absolutización de determinada perspectiva ontológico-política. Si uno busca dejar de lado la figura soberana clásica no debe caer necesariamente en el elogio del mercado, pero tampoco al rechazar la política liberal uno debe abogar por un sujeto político que determine la excepcionalidad del caso en cuestión y pase a reinstaurar el orden. Para Derrida, y también Agamben, tener una verdad, una *arkhé*, un fundamento, una ontología positiva,

¹⁴ Para un análisis de la hospitalidad incondicional y su relación con la hospitalidad condicional véase Derrida, J. y Dufourmantelle, A., *La Hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Bs. As., Ediciones de la Flor, 2000, pp. 79-153.

¹⁵ Negri, A., “La sonrisa del espectro”, ed. cit., p. 16.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 197-254.

¹⁸ Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. J. V. Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 125-200.

¹⁹ Negri, A., “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, ed. cit., pp. 114 y 137.

²⁰ *Ibid.*, p. 112.

²¹ *Ibid.*, p. 104.

²² Derrida, J., *El otro cabo. La democracia para otro día*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Del Serbal, 1992, p. 23.

²³ *Ibid.*, p. 123.

será siempre una forma de eugenesia, aunque se enuncie más allá de la herencia metafísico-racionalista. Precisamente porque ese paso más allá siempre es un no más allá.

3. La potencia política del pensamiento

En el capítulo titulado “La potencia del pensamiento”, dentro del libro homónimo publicado por Agamben en 2007, leemos el siguiente pasaje:

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 quizá más exigente -y sin embargo ineludible- con que le es dado medirse: la experiencia de la potencia.²⁴

El “yo puedo” que no se refiere a ninguna certeza ni capacidad específica, configurado sobre el abismo del sin-sentido, es para Agamben la puerta de entrada hacia la cuestión de la potencia. ¿Por qué? Precisamente porque está pensando en una potencia radicalmente opuesta a la del monstruo biopolítico de Negri. Una potencia que no reproduzca la lógica soberana schmittiana, desligada de las nociones de voluntad, decisión, enemigo, es decir, de la subjetividad moderna. La potencia es entonces para Agamben la posibilidad de su no-ejercicio.²⁵ Tener la potencia es poder no llevar al acto, como el Bartleby de Melville.²⁶ En esto se distingue de la potencia natural, automática, patológica, que se realiza en el mismo pasaje al acto. Podemos pensar aquí en la diferencia que plantea Kant entre el amor patológico (no puede no amar) y el amor ético (puede no amar). Es más potente, éticamente hablando, aquel que ama cuando puede no amar, incluso cuando el amor resulta imposible. “*El hombre es el animal que puede la propia impotencia*”²⁷, afirma Agamben. Lo “propio” del hombre radicaría así en su capacidad de poder-no hacer aquello que puede hacer, es decir, en su mayor “impropiedad”. La potencia es así entendida de manera negativa, lo que no quiere decir más que opuesta a esa potencia afirmativa, positiva, que sostiene una verdad, una ontología, un orden y un significado. “*En la potencia, la sensación es constitutivamente anestesia; el pensamiento, no-pensamiento; la obra, inoperosidad.*”²⁸ Aquí una clara filiación con el pensamiento de Blanchot y su “desobra”, en cuanto crítica a la subjetividad moderna y el esquema conceptual ligado a ella, conformado por las nociones de voluntad libre, proyecto, consecución de fines, racionalidad de los mismos, calculabilidad de los medios, anticipación.²⁹ La potencia va de la mano de la inoperosidad, es decir, no opera,

²⁴ Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, trad. F. Costa y E. Castro, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2007, p. 352.

²⁵ *Ibid.*, p. 356.

²⁶ Agamben, G., *La comunidad que viene*, trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca, Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 26-28.

²⁷ Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, ed. cit., p. 362.

²⁸ *Ibid.*, p. 361.

²⁹ Para la noción de *desobra* véase Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999, pp. 35-36.

no hace obra, no actúa al modo del sujeto moderno. Sin embargo, la potencia no es nada, o es nada sólo si la pensamos desde el orden de la voluntad libre y la razón calculadora. Ahora bien, uno podría preguntarse por qué Agamben piensa la política desde la potencia de la impotencia. Desde nuestra perspectiva, todo este recorrido refleja el esfuerzo por dejar de lado la lógica soberana, la cual siempre implica una relación de exclusión e injusticia hacia un otro. Sin embargo, esto no significa recaer en el imperio ingenuo del mercado, sino pensar en otro tipo de subjetividad política, sin sujeto, decisión ni enfrentamiento hacia un enemigo.³⁰ Si a Agamben le interesa la potencia que se conserva en el acto, que no se agota en un pasaje mecánico y automático hacia él, es porque aboga por un poder constituyente que se conserva en el poder constituido.³¹ ¿Qué significa esto? Que nunca se instaure un poder instituido que no desnude su falta de fundamento e invite así a su constante re-constitución. Si desde Agamben nos preguntamos qué hacer, la *respuesta* viene necesariamente por el lado de la tarea del artista, es decir, de la poética.

Y aquí encontramos un punto de cercanía fundamental con el pensamiento de Bataille, sin pretender borrar sus diferencias.³² La noción de soberanía en el pensador francés, cuya permanencia justamente será el punto que lo alejará a Agamben de estas arenas, está directamente ligada a la inutilidad artística. Así, estética y política van de la mano. Si el soberano es aquél que decide de manera excepcional, sin determinaciones, de manera absolutamente incondicionada, entonces el reino de lo útil no se confunde con la instancia soberana.³³ La inoperancia resulta así constitutiva de la soberanía, su corazón oculto, ese no-lugar desde el cual la invención política anuncia su llegada. ¿Quién es el sujeto de la política? El artista, en tanto hace sin fin, sin proyecto, sin cálculo, inútilmente. Bataille se toma muy en serio la incondicionalidad de la decisión soberana, tanto que su concepción de la instancia decisiva se sitúa en las antípodas del *Dios mortal* moderno.

Agamben no deja lugar a dudas: estética y política no son compartimentos estancos y escindidos. Así, su recorrido intelectual tampoco puede ser fragmentado. Si “[...] *el hombre tiene en la tierra una condición poética, es decir, pro-ductiva*”³⁴, debemos dejar de lado la circunscripción de la actividad productiva sólo como práctica. Afirma Agamben que “*según la opinión habitual, todo el hacer del hombre -tanto el del artista y el del artesano, como el del obrero o el del hombre político- es práctica, es decir: manifestación de una voluntad*

³⁰ Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, ed. cit., p. 363.

³¹ *Ibid.*, p. 368.

³² Agamben sostiene que su intención es pensar la comunidad desde una perspectiva distinta a la conformada por el eje de la soberanía, concepto central en el pensamiento de Bataille. AGAMBEN, G., “Bataille y la paradoja de la soberanía”, en *Teología y lenguaje*, trad. M. Raia, Bs. As., Las cuarenta, 2012 y *Medios sin fin*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 14.

³³ Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, trad. A. Campillo, Barcelona, Paidós, 1996.

³⁴ Agamben, G., *El hombre sin contenido*, trad. E. Margaretto Kohrmann, Barcelona, Àltera, 20005, p. 111.

*productora de un efecto concreto.*³⁵ Voluntad y efectualidad, instancias ambas del reino de la utilidad, de la eficacia, de la teleología, del cálculo, de la previsión. La práctica quedaría así limitada a la subjetividad moderna y la instancia soberana correspondiente. Sin embargo, Agamben nos propone pensar una política poética, es decir, de la pura medialidad, del uso común, de la invención, lejos de la figura estatal y el imperio del derecho. Política que viene, que sigue estando completamente por pensar³⁶, que es este mismo pensamiento de lo por-venir, constantemente renovado, manteniendo así la intempestividad constituyente dentro de cualquier constituido. Leemos en *Medios sin fin*:

Frente a la soberanía estatal, que sólo puede afirmarse separando en cada uno de los ámbitos la nuda vida de su forma [...] El pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en cualquier parte en que se muestre la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí hay pensamiento, sólo allí. Y es este pensamiento, esta forma-de-vida, el que, abandonando la nuda vida al “hombre” y al “ciudadano” que la revisten provisionalmente y la representan con sus “derechos”, debe pasar a ser el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene.³⁷

Con Nietzsche uno podría preguntarse por la utilidad y el perjuicio de la política para la vida, entendiendo por vida a la potencia que excede sus formas y realizaciones.³⁸ La política de Agamben se posiciona más allá de la estatalidad, es decir, más allá de la inscripción de una forma de vida determinada sobre la nuda vida. Pero desde ya que así también rechaza de raíz el imperio del mercado liberal, precisamente porque allí la lógica soberana sigue reproduciéndose, incluso cuando se pretendiera una menor presencia estatal. Agamben se pregunta por la posibilidad de una vida inseparable de su forma de vida, es decir, una forma-de-vida, colocando esta cuestión en el centro de su política poética. Agamben abre así al porvenir, invitándonos a la tarea de desplegar un espíritu hipercrítico sobre todo instituido, favoreciendo así a la potencia negativa, que no quiere nada, que no se opone a nada, que no busca fundar ni conservar nada, sino sólo darse lugar, excediendo toda forma determinada y condicionada por cualquier instituido. Para concluir esta labor necesariamente inconclusa, que aquí sólo insinuamos tímidamente, leemos en Agamben:

La política es lo que corresponde a la inocupación esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas. La política existe porque el hombre es un ser *argos*, que no se define por ninguna operación

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Agamben, G., *Medios sin fin*, ed. cit., p. 81.

³⁷ *Ibid.*, p. 17.

³⁸ Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, ed. cit., p. 368.

propia; es decir: un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación [...] ¿En qué modo, pues, podría ser la política nada más que la exposición de la ausencia de obra del hombre, y hasta de su indiferencia creadora frente a cualquier tarea, y quedar integralmente asignada a la felicidad sólo en este sentido? He aquí lo que, a través del dominio planetario de la economía de la nuda vida y más allá de él, constituye el objeto de la política que viene.³⁹

³⁹ Agamben, G., *Medios sin fin*, ed. cit., p. 101.