



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

En el gallinero los niños no paran de animar. Sobre
lenguaje, infancia y potencia en Giorgio Agamben

In the peanut gallery the children do not stop screaming
encouragements. On language, infancy and potentiality
in Giorgio Agamben

Autor

Ignacio Redrado Navarro

Directora

Sandra Santana Pérez

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2016

En los libros escritos y en los no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa “hay lenguaje”, qué significa “yo hablo”?

Giorgio Agamben

Índice

4 Prólogo

6 El lenguaje

7 Pérdida de la experiencia

9 Qué es el yo, qué es el pronombre

11 El tener-lugar

13 Más allá de la Voz

16 La infancia

17 Más allá de esencia y muerte: la infancia

19 Infancia y política

22 La potencia

23 Forma-de-vida y potencia

27 Política y lenguaje

29 Anexo: El porqué del gallinero

30 Bibliografía

Prólogo

En este trabajo abordaremos la filosofía de Agamben desde tres de sus conceptos: el lenguaje, la infancia y la potencia. Los dos primeros son conceptos accesibles desde dos distintas ramas del pensamiento del filósofo italiano: filosofía del lenguaje y filosofía política. Al lenguaje realiza Agamben una aproximación desde la lingüística pero también un análisis en cuanto a su situación política actual. El concepto de infancia tiene consecuencias en la filosofía del lenguaje y en las estrategias de la política agambeniana. El concepto de potencia nos servirá para establecer el puente entre lenguaje y política en la tercera parte.

Dado el exergo que abre este escrito es normal creer que el lenguaje tiene la mayor importancia en la obra del filósofo italiano. Según Jacopo D'Alonzo (2013), es en la filosofía del lenguaje donde Agamben ejerce de manera más pormenorizada un análisis de la filosofía occidental y donde al mismo tiempo asienta las bases de su propia teoría que fueron condición indispensable para obras fundamentales como *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995). La parte de la obra de Agamben que trata más explícitamente el lenguaje y que vamos a analizar pertenece a un periodo anterior a *Homo sacer*. La tematización del lenguaje podría ser localizada en un primer período de la obra de Agamben que comenzaría con un artículo de 1968, “L'albero del linguaggio” y al que pertenecerían obras (ordenadas cronológicamente) como *Estancias* (1975), *Infancia e historia* (1978), *El lenguaje y la muerte* (1982) o *Idea de la prosa* (1985). Sin embargo, como se mostrará en el tercer apartado del trabajo, el reto de la política es un reto también del lenguaje, por lo que puede considerarse que Agamben nunca ha abandonado esta temática.

Para aclarar la urgencia por investigar la teoría del lenguaje analizaremos primero la situación actual de la experiencia humana según Agamben. Semejante análisis nos llevará a indagar en la concepción del lenguaje que ha llevado a esta situación. En el mundo actual occidental la experiencia se halla separada del ser humano: se la contempla tras una barrera pero no se vive como tal. Esto es resultado de y / o está relacionado con la concepción de la experiencia que la filosofía moderna ha pergeñado: una concepción en la que la experiencia tradicional, i.e., las vivencias particulares, tienen cada vez menos importancia, son «como una escoba rota», dirá Francis Bacon.

En el siglo XX ocurre además que la devastación sin precedentes de las guerras contemporáneas en Europa, la vida rápida en las grandes ciudades y el capitalismo avanzado generan un shock que ahonda con la pérdida de la experiencia. La reacción de parte de la filosofía a

ésta pérdida es buscar la experiencia en algo más originario. La experiencia está en peligro: ¿es porque el lenguaje que nos permitía dar cuenta de ello nos ha traicionado? Al respecto podemos encontrar los ejemplos más variados, como el típico y wittgensteiniano «De lo que no se puede hablar, es mejor callar» o el de aquél zorro Heidegger que piensa que nunca una conceptualización racional sino la angustia nos llevará a la verdad más profunda del ser, hasta la bataillana opinión de que la risa nos salvará de nuestra propia subjetividad y nos hará viajar a lo más allá del lenguaje. Agamben cree que el respeto a una inefabilidad repite el gesto de la metafísica occidental (el de un fundamento indecible aunque mostrable), y con ello quizá su violencia.¹

Para evitar tanta seriedad y gestos preceptivos Agamben pondrá a la base de su filosofía la infancia, y su gesto emancipador será el juego de los niños. El concepto de infancia tiene su lugar lógico en «una exposición de la relación entre experiencia y lenguaje» (Agamben, 1978, 215) y será precisamente la manera de alcanzar una experiencia del lenguaje. El concepto de potencia nos permitirá ver cómo esta experiencia del lenguaje tiene unas ciertas implicaciones políticas.

¹ La idea de que la violencia de la modernidad se halle inextricablemente unida con su filosofía se puede encontrar en textos como la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer.

I

Lenguaje

Pérdida de la experiencia

Agamben constata en *Infancia e historia* que la experiencia en el mundo contemporáneo se ha desvanecido. «En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable.» (Agamben, 1978, 7). Benjamin describió esa “pobreza de la experiencia” en 1933² y la achacaba a la catástrofe de la guerra. «Sin embargo hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad.» (Ibíd., 8). Las experiencias ocurren allí fuera pero las personas se limitan a mirirlas sin realmente vivirlas.

Algo tan aparentemente inmediato como la misma experiencia cotidiana plantea ya un problema: su inaccesibilidad. ¿Cómo acceder desde la filosofía a este problema de la experiencia? Según Agamben «la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna.» (Agamben, 1978, 13). En el proyecto filosófico de Francis Bacon (1561-1626), uno de los paradigmas del pensamiento científico moderno, la experiencia cotidiana perdía por completo cualquier tipo de autoridad de conocimiento, «la experiencia común no es más que una escoba rota, un proceder a tientas» (Bacon en Agamben, 1978, 13). La ciencia moderna «desplaza la experiencia lo más afuera posible del hombre: a los instrumentos y a los números» (Agamben, 1978, 14), adjudicando la verdad del mundo a un reino cada vez más especializado y extraño a la experiencia común. Según Agamben los *Ensayos* de Montaigne son «la última obra de la cultura europea que todavía se funda íntegramente en la experiencia», pero no tiene ya ningún tipo de autoridad: no produce conocimiento, no puede fundar ningún juicio constante, sólo *intenta* (*essai-je*).

El problema es que la modernidad pone el fundamento de la experiencia en algo inexperimentable. En Descartes tiene lugar una primera aproximación a esta concepción, ya que en su primera formulación el sujeto no es más que el puro sujeto del verbo, y por ello tiene este filósofo grandes dificultades en su definición más allá del ámbito de esa pura enunciación *yo pienso*. La realidad de este sujeto y su duración «coinciden con el instante de su enunciación.» (Ibíd., 22). Según Agamben, Descartes, incómodo por esta dificultad, toma para designarlo el

2 A menudo Agamben escribe acerca de textos de los cuales no da la referencia. En ocasiones los editores ofrecen la referencia no escrita pero no siempre. Se tratará de ofrecer la referencia no referida siempre que sea posible.

vocabulario tradicional de la psicología: «res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio» [cosa pensante, que es mente, o ánimo, o intelecto, o razón] (Descartes en Agamben, 1978, 23). A partir de esta substancialización del sujeto, dice Agamben, nos hemos acostumbrado a pensar el sujeto como una “realidad psíquica substancial”, como una conciencia en cuanto lugar de procesos psíquicos.

Más adelante Kant tomará medidas contra esta substancialización del sujeto. Se trata de la famosa distinción entre “yo empírico” y “yo trascendental” que Agamben insiste en denominar *yo pienso*; se trata en este caso de la “originaria unidad sintética de apercepción”. El yo empírico equivale a ese devaluado sujeto de la experiencia de la antigüedad que es «en sí disperso y sin relación alguna con la identidad del sujeto» (Kant en Agamben, 1978, 38). El sujeto trascendental habrá de ser aquel que pone la conexión en la variedad de las representaciones, pues «la conexión en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible.» (Kant, *KrV*, B130). Esta conexión no es aquí la mencionada en la tabla de las categorías, sino que debe ser buscada «más arriba todavía» (Ibíd., B131), en la unidad originaria sintética de apercepción, en cuyo desarrollo Kant afirma que el *yo pienso* debe acompañar a toda representación pues si no ésta no sería pensable. La apercepción originaria da lugar a la representación *yo pienso*. Las diferentes representaciones no podrían hallarse juntas de no ser porque hay una autoconciencia general. Llamo más a las diferentes representaciones porque puedo «abarcar en una conciencia la diversidad de las representaciones» (Ibíd., B 134).

Pero que exista esta conciencia no quiere decir que sea sustancia. La proposición «Yo pienso» contiene la forma de todo juicio del entendimiento. Para conocer, el sujeto trascendental requiere una intuición suministrada por la experiencia sensible y, dado que no hay intuición sensible de la apercepción originaria, no puede hipostasiarse ésta a sustancia. *Yo pienso* es el nombre de la unidad en el pensamiento, y entenderlo como sustancia llevaría a la paradoja de denegar su carácter trascendental. De esta manera, el sujeto trascendental se hunde en el territorio del nómeno: lo inexperimentable.

Agamben parte de la crítica a Kant de John Georg Hamann en su *Metacrítica sobre el purismo de la razón* para establecer la importancia del lenguaje en el problema de la experiencia, «buscando las condiciones preliminares e inderogables de toda teoría del conocimiento en la elucidación de sus relaciones con el lenguaje, veremos [...] que sólo en el lenguaje y a través del lenguaje es posible configurar la apercepción trascendental como un “yo pienso”» (Agamben, 1978, 61). Así, Agamben se propone analizar la metafísica occidental en términos de filosofía del lenguaje.

Qué es el yo, qué es el pronombre

Para abordar el problema del lenguaje en relación con la metafísica occidental Agamben investigará los pronombres.³ Esto se debe a que desde antiguo la primera filosofía ha definido su objeto mediante un señalar (que para Aristóteles era propio del nombre). El ser, del que no se puede *decir* nada porque no tiene atributos, es solamente *mostrado*.

Tradicionalmente la naturaleza del pronombre ha sido uno de los puntos más difíciles para la teoría del lenguaje. Los pronombres fueron reconocidos por primera vez en el mundo griego por los estoicos como *árrhtra deiktiká* [articulaciones indicativas]: les fue reconocido un carácter deíctico, que muestra. *Deíxis* es traducido al latín por *demonstratio*. Lo que el pronombre debía indicar sería más tarde ligado a la ontología en la gramática de Apolonio Díscolo (s. II d.C.). Si el nombre correspondía a las categorías aristotélicas de sustancia y cualidad, el pronombre indica más allá, a la sustancia primera *sine qualitate*, el puro ser. Los gramáticos medievales desarrollan este concepto de *demonstratio*, que es para ellos el carácter de los pronombres de denotar una esencia indeterminada, «un puro ser, no obstante determinable a través de los actos particulares de cumplimiento que son la *demonstratio* y la *relatio*» (ésta última en caso de los pronombres relativos) (Agamben, 1982, 44). El acto de la indicación es lo que «cumple y llena el significado del pronombre» (Ibíd.) Se trata de un particular modo de significación en que lo que es usual en el lenguaje, el decir, es sustituido por el mostrar. El pronombre muestra el puro ser, lo rescata para el lenguaje.

Pero «¿cómo es posible que algo como el puro ser (la ousía) pueda ser “indicado”?» (Ibíd., 46). Hay según Agamben una problemática no resuelta en torno al problema de cómo es posible el paso entre significar y mostrar. Según él será la lingüística moderna la que dará un paso decisivo en la resolución del problema. Los pronombres son clasificados como “indicadores de la enunciación” o “*shifters*” en Émile Benveniste y Roman Jakobson respectivamente. En esta concepción el carácter deíctico de los pronombres debe ir parejo a la idea de que lo que indican no puede ser un objeto del mundo real. Lo que indican es la misma instancia de discurso, la enunciación. Según

3 En este trabajo se utilizará la palabra “pronombre” para hacer referencia a todas las expresiones deícticas. *Deíxis*, «procedente de la palabra griega que significa «señalar» o «indicar», designa la referencia, por medio de unidades gramaticales de la lengua, a elementos del contexto de la comunicación; *deíxis* es, pues, sinónimo de referencia exofórica o extralingüística. Son *deícticas* todas las expresiones lingüísticas (del tipo *yo, aquí, ahora*) que se interpretan en relación con un elemento de la enunciación (interlocutores, coordenadas de espacio y tiempo).» (Diccionario de términos clave de ELE, “Deíxis”. Recurso electrónico.). A menudo Agamben se refiere a los pronombres con la palabra “demostrativos” por esta función de mostrar e indicar.

Benveniste «Yo significa “la persona que indica la presente instancia de discurso que contiene Yo.”» El indicar del pronombre es un indicar que ocurre contemporáneamente a la instancia de discurso:

No sirve de nada definir estos términos y los demostrativos en general a través de la *deîxis*, como suele hacerse, si no se añade que la *deîxis* es contemporánea de la instancia de discurso que lleva el indicador de persona: de esta referencia el demostrativo saca su carácter cada vez único y particular, que es la unidad de la instancia de discurso al que se refiere. Lo esencial es, pues, la relación entre el indicador (de persona, de lugar, de tiempo, de objeto mostrado, etc.) y la presente instancia de discurso. En efecto, apenas deja de tenerse a la vista, a través de la expresión misma, esta relación del indicador con la instancia única que lo manifiesta, la lengua recurre a una serie de términos distintos que corresponden simétricamente a los primeros, pero que se refieren ya no a la instancia de discurso, sino a los objetos reales y a los tiempos y a los lugares “históricos”. De aquí la correlación: yo: él; aquí: allá; ahora: entonces; hoy: aquel día... (Benveniste, 1966, 253 citado según Agamben, *Ibíd.*, 48)

Ha de entenderse que la articulación que operan los pronombres «no es de lo no lingüístico (la indicación sensible) a lo no-lingüístico sino de la lengua al habla» (*Ibíd.*, 50) La deixis no muestra un objeto sino el mismo tener-lugar de la instancia de discurso. En este punto podemos encontrar lo que se define como el fundamento lingüístico de la trascendencia. El término enunciación para Benveniste no es sinónimo al de acto de habla, sino lo que en el acto de habla es exclusivamente su tener-lugar; es decir, el tener-lugar del lenguaje sin su contenido semántico. Los indicadores de la enunciación señalan el puro acontecer del lenguaje, que es previo a toda significación, es su condición de posibilidad.

Así Agamben identifica como la dimensión del ser lo que en la ciencia del lenguaje se entiende como la «puesta en obra del lenguaje», la manera en que unos códigos (la lengua [*langue*] en Saussure) son apropiados por un viviente en el habla [*parole*] y que mediante ello obra. «Pero, en la historia de la filosofía occidental, esta dimensión se llama desde hace más de dos mil años, *ser, ousía*». El ser es lo que «sin ser nombrado está ya siempre indicado en todo decir» (*Ibíd.*, 51), es ese mismo tener-lugar del lenguaje que los pronombres indican. Este indicar es lo que abre el ser y el mundo al pensamiento, y la misma trascendencia del ser es la trascendencia «del acontecimiento del lenguaje respecto de lo que, en ese acontecimiento, es dicho y significado.», por eso los *shifters* constituyen la estructura originaria de la trascendencia.

En cuanto al tiempo, cuando el hablante quiere referir a él o al lugar presente entonces los pronombres indican al discurso mientras que si se trata de cualquier otro tiempo o lugar entonces

refieren exactamente a ese tiempo o lugar y no al discurso. Por ejemplo cuando en una instancia de discurso se encuentra la palabra “ayer” ésta no hace referencia a la instancia de discurso actual ni a una pronunciada ayer sino al mismo día pasado.

El tener-lugar

Surge una pregunta: «¿Cómo es posible que el discurso tenga lugar, es decir, se configure como algo que pueda ser indicado?» (Ibíd., 59). Según Benveniste es esta propia contemporaneidad con la instancia de discurso lo que crea el poder ser indicado. Pero lo que signifique esta contemporaneidad lo da el lingüista por supuesto. Empieza a pergñear entonces Agamben la trama de una concepción subyacente a la historia de la metafísica. Es la idea de la voz: la instancia de discurso es identificada a través de la Voz⁴ que la profiere, «y sólo suponiéndole una voz puede mostrarse algo como un tener-lugar del discurso.» (Ibíd., 60).

Se entiende esta Voz como un puro querer-decir, una intención de significar previa a todo significado determinado. San Agustín en *De trinitate* ilustra esta idea con una reflexión sobre la palabra muerta (*vocabulum emortum*) en la que relata la experiencia de escuchar una palabra (como en su ejemplo *temetum*, un término antiguo para *vinum*) cuyo significado se desconoce. La hemos entendido no como mero sonido sino como palabra, pero desconocemos todavía su significado: es «una pura intención de significar». La *foné*⁵ animal queda en esa esfera del mero sonido, ya que no abre a un lenguaje en que la instancia del discurso sea indicada.

La voz, la *foné* animal está, sí, presupuesta por los *shifters*, pero como lo que debe necesariamente quitarse para que el discurso significante tenga lugar. *El tener lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el acontecimiento de significado es la otra Voz, cuya dimensión ontológica [...] constituye la articulación originaria (la árthron) del lenguaje humano. [...] Esta Voz tiene el estatuto de un ya-no (voz) y de un todavía-no (significado), constituye necesariamente una dimensión negativa. Es fundamento, pero en el sentido de que es lo que va al fondo y desaparece, para que el ser y el lenguaje tengan lugar.* (Ibíd., 66)

4 Agamben escribe esta Voz con mayúscula para diferenciarla de la *foné* aristotélica que define como una voz animal.

5 La *foné* animal es aquella que queda fuera de lo humano cuando se inaugura la política: «Sólo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener sólo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de esas cosas es la que constituye la casa y la ciudad.» (Aristóteles, *Política*, 1253a, 10-18 en Agamben, 1995, 17).

La Voz abre, pues, el lugar del lenguaje, y lo abre consignándolo a una temporalidad y a una negatividad. Benveniste llega a afirmar que la temporalidad nace también en la enunciación. Son los pronombres los que *presentan* algo, la instancia del discurso, y es en esta contemporaneidad mentada donde aparece la categoría de presente, de la que nace la categoría de tiempo: la enunciación abre al mundo y al tiempo, es cronotética.

Agamben utiliza en *El lenguaje y la muerte* ideas hegelianas y heideggerianas porque busca dar respuesta a una pregunta formulada por Heidegger en *La esencia del lenguaje*, una pregunta sobre la relación entre lenguaje y muerte, cuestión que según él permanece todavía impensada. Agamben busca además sentar las bases para una filosofía situada más allá del horizonte de la negatividad y de la nada. Dentro del horizonte conceptual tanto de Hegel como de Heidegger busca mostrar cómo esta teoría de la Voz puede adjudicárseles a los dos en tanto que ambos fundamentan su filosofía en una negatividad⁶. En Hegel, además, encuentra una conceptualización de la voz animal como el presupuesto de lo humano que se quita para que aparezca ésto lo humano. La voz animal queda en la Voz humana como un ser-sido.

Heidegger se distancia de la clásica y metafísica definición del ser humano como el viviente que tiene lenguaje. La esencia ek-sistente del Dasein le pone en el claro del ser sin tener una voz. Por eso está siempre arrojado ya a un discurso, un comprender, un cierto lenguaje que le anticipa porque *el Dasein «se alza sin voz en el lugar del lenguaje. Stimmung»*⁷ es la experiencia de que el lenguaje no es la *Stimme* [voz] del hombre» (Agamben, 1982, 93). Mientras que en Hegel había una relación negativa entre lenguaje y voz animal (el lenguaje es el quitarse de la voz), Heidegger pretende plantear una ausencia total de nexo entre ambas. En la angustia, que es la *Stimmung* que puede llevar a una nada más radical que la negatividad hegeliana, «calla todo decir “es” (*schweigt jedes “Ist” sagen*)» (Heidegger, 1932 en *Ibíd.*, 94). La nada heideggeriana se funda en un silencio más originario que toda voz y donde no hay deíctico que señale el ser o el tener-lugar del lenguaje.

Sin embargo, argumenta el filósofo italiano, la metafísica no se basa en la voz animal como parece entender Heidegger sino que la asume de forma negativa (*zoon logon exon* quiere decir: un animal en que la voz se quita para dar paso al lenguaje), en lo que Agamben llamaba la Voz.

6 Que sin embargo cada uno entiende de manera diferente En *Was ist metaphysik* Heidegger intenta separarse de la negatividad hegeliana. Si el no (Nicht) es lo que está a la base del movimiento dialéctico hegeliano, en Heidegger es la nada (das Nichts), una nada que sitúa más allá del logos hegeliano del no y que es de hecho su origen (y este situarse más allá es definido como la condición de posibilidad de una verdadera aproximación a la nada).

7 Puede traducirse por 'estado de ánimo', 'disposición emotiva. La angustia de *Was ist metaphysik* es una *Stimmung*. «Frente al privilegio que la tradición filosófica concede a la racionalidad científica, Heidegger reivindica la peculiar capacidad de apertura de los estados de ánimo. Si el ser se sustrae a cualquier intento de representación, si el ser se oculta cuando queremos aprehenderlo conceptualmente, parece que sólo quede la posibilidad de un acceso afectivo al espacio de juego y al horizonte de sentido abierto por el ser mismo.» (Escudero, 2009, 159).

Precisamente Heidegger habla de un reclamo⁸ (*Anruf*) por parte de una voz de la conciencia.⁹ Como el puro querer-decir de la Voz, la voz de la conciencia heideggeriana es una llamada sin contenido proposicional, constriñe al *Dasein* a un silencio caracterizado como *Gewissen-haben-Wollen* [querer-tener-conciencia] anterior a toda particular conciencia-de, a todo contenido concreto de conciencia (o de lenguaje). La posibilidad de comprender esta llamada es más originaria que la experiencia de la angustia y de la nada.

Por esto acusa Agamben a Heidegger de no ir más allá de ese pensamiento de la Voz que caracteriza a la metafísica occidental, porque recupera el tema de la Voz sin contenido como fundamento. Además de esto encuentra Agamben en el mismo Heidegger que se preguntaba sobre la no pensada relación entre lenguaje y muerte un camino para pensar esto mismo. Si el *Dasein* estuviese simplemente arrojado en el lugar del lenguaje sin una voz entonces no podría «remontarse más allá de su estar arrojado en el *Da*.» La posibilidad que abre la Voz del ser abre también la posibilidad al ser humano de ir más allá de su *Da*, la “posibilidad de no ser el *Da*”, la muerte, se define con los mismos términos que la Voz: “querer-tener-conciencia existencial hecho transparente para sí mismo”. «El pensamiento de la muerte es simplemente el pensamiento de la voz.» (Agamben, 1982, 96). En la muerte recoge el *Dasein* su propia afonía.

Más allá de la voz

El propósito de Agamben en la obra que estamos comentando es mostrar cómo el lenguaje y la muerte se hallan inextricablemente unidos en la metafísica occidental, para mostrar después la inesencialidad de éstos en el ser humano: «Y si el hombre no fuese ni el *hablante* ni el *mortal*, sin dejar por ello de morir y de hablar?» (Ibíd., 8). Que el ser humano es más pobre de lo que se cree, que lo que tiene como esencia es más bien poco, que la metafísica occidental no ha captado el fundamento en la nada y la negatividad. Por mucho que la relación entre lenguaje y muerte esté clara, ninguno de ambos es esencial al ser humano.

La experiencia occidental de la palabra es negativa. La tentativa de asir el esto¹⁰, de captar negativamente el tener-lugar del lenguaje, dice Agamben, es la experiencia fundamental de la

8 La última traducción de *Sein und Zeit* escribe “llamada” por *Anruf*.

9 Lo que en *Sein und Zeit* se denomina voz de la conciencia se denominará en textos posteriores “voz del ser”.

10 Hegel comienza el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* con la tentativa de asir el esto [diese]. Muestra cómo la palabra “esto” designando lo que se halla aparentemente inmediatamente delante de nosotros (el aquí, el ahora, lo que hay aquí y ahora), designa en realidad un tener-lugar (del lenguaje, dirá Agamben) que es ya un proceso mediato.

filosofía en la cultura occidental. Por una parte la negatividad de la Voz que funciona de eje de la filosofía occidental es doble. Está puesta como quitada, como ser-sido de la *foné* natural. Por otra parte, como fundamento suyo, la Voz no puede ser *dicha* por el discurso, que solamente la *muestra*.

Esta escisión entre el tener-lugar del lenguaje y su contenido atraviesa todo el pensamiento occidental, desde la separación aristotélica entre la primera *ousía* y las otras categorías, «hasta la dualidad de Sage y Sprache [decir, lenguaje] en Heidegger y la de mostrar y decir [*zeigen, sagen*] en Wittgenstein. La estructura misma de la trascendencia -que constituye el carácter decisivo de la reflexión filosófica sobre el ser- tiene su fundamento en esta escisión: sólo porque el acontecimiento de lenguaje trasciende ya siempre lo que es dicho en ese acontecimiento, puede mostrarse algo como una trascendencia en sentido ontológico.» (Ibíd., 138).

La relación entre *fisis* y *lógos* en la metafísica es también articulada por este esquema de la Voz. «El hombre es aquel viviente que se quita y a la vez se conserva -como indecible- en el lenguaje» (Ibíd., 136). Como *zoon lógon exon*, el ser humano deja su animalidad indecible para hacerse con el lenguaje. Retomaremos este tema más adelante.

La Voz como un puro querer-decir muestra la conexión de lógica y ética en la metafísica occidental. El querer del querer-decir no es un impulso psicológico ni, como ya hemos dicho, tiene un contenido determinado. Abre al ser humano al ser y así solamente quiere que el lenguaje sea. «La Voz es la dimensión ética originaria en la que el hombre pronuncia su sí al lenguaje y consiente que él tenga lugar.» Este pronunciamiento es lo que hace que el lenguaje sea *nuestro* lenguaje y el mundo sea *nuestro* mundo. «En el horizonte de la metafísica, por tanto, el problema del ser no es, en última instancia, separable del de la voluntad, así como la lógica no es separable de la ética.»¹¹ (Ibíd., 140). Pensar una ontología y una ética más allá de la voluntad es para Agamben la tarea de la filosofía que viene (Cfr. Agamben, 2012).

El viaje del Absoluto hegeliano es uno en que algo se separa, abandona el lugar originario, enajenándose y reconociéndose finalmente en lo enajenado, retornando al reconocer para-sí lo que era sólo en-sí. La palabra que quiere absolverse debe asumir la escisión y reconocerse: «La filosofía es el viaje [...] de la palabra humana que, abandonado la propia morada habitual en la voz, se abre al terror de la nada y [...] retorna al final, como saber absoluto (absuelto), en la Voz.» (Ibíd., 150). Lo que propone Agamben es un pensamiento que reconozca que nunca ha habido una voz que caracterice esencialmente al ser humano, un pensamiento que no remita a ninguna Voz, para adquirir «una experiencia de la palabra que no esté marcada por la negatividad y por la muerte» (Ibíd., 154).

¹¹ Recuérdese cómo para Aristóteles sólo el ser humano tiene lenguaje porque aunque la voz animal es signo del dolor y el placer, el lenguaje manifiesta lo conveniente e inconveniente, justo e injusto (*Política*, 1253a en *Ibíd.*, 140).

Tal vez el hombre -el animal al que no parece incumbir ninguna naturaleza ni ninguna identidad específica- debe pasar más radicalmente aún por la experiencia de su pobreza. Tal vez el hombre es aún más pobre de lo que se ha descubierto ser. (Ibíd., 155).

II

Infancia

Más allá de esencia y muerte: infancia

Como ya hemos comentado más arriba, en su filosofía busca Agamben la manera de plantear que el ser humano no es el animal con logos aristotélico o el ser-para-la-muerte. Que aunque tiene la facultad de muerte y la facultad de lenguaje, éstas no le son esenciales. «Pensar el hombre sin remitirlo a su biología o a su historia y sin, por ello, consignarle a la nada será la tarea de la *filosofía* y la *política que viene*» (Castro, 2008, 46). Agamben comienza el artículo “Por una filosofía de la infancia” (1996a) de esta manera:

En las aguas frescas de México vive una especie de salamandra albina que ha atraído la atención de los zoólogos y estudiosos de la evolución animal por largo tiempo. Quien haya tenido la oportunidad de observar un espécimen en un acuario, habrá sido sorprendido por la apariencia infantil, casi fetal de este anfibio: su cabeza relativamente larga encastrada en su cuerpo, su piel opalescente, levemente veteada de gris en el hocico y encendida en plateado y rosa en las excrecencias alrededor de sus agallas, sus delgadas patas en forma de lirio y dedos rojos como pétalos.

El axolotl (éste es su nombre) fue clasificado en principio como una especie discreta, una que mostraba la peculiaridad de mantener a lo largo de su tiempo vital, características que son, para aun anfibio, típicas de la larva, como la respiración branquial y un hábitat exclusivamente acuático. Que ésta *era* una especie autónoma, sin embargo, fue probado más allá de toda duda por el hecho de que, a pesar de su apariencia infantil, el axolotl fue perfectamente capaz de reproducirse. [...]

¿Qué seguiría, en este sentido, si los seres humanos no hubieran evolucionado inicialmente a partir de individuos adultos, sino de bebés primates que, como el axolotl, habrían adquirido prematuramente la capacidad de reproducirse? (Agamben, 1996a, 27-28)

Como el axolotl, el ser humano es un ser infantil. La infancia «excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y verdad» (Agamben, 1978, 70). El propósito de Agamben con el concepto de infancia es definir al ser humano como infundado pero no por ello consignado a la nada. Para ello identificará la infancia de dos modos: como aquella primera fase (un punto diacrónico) en el desarrollo del individuo que designa este término en el lenguaje corriente y como un fundamento, una *arjé*, al modo de principio diacrónico y sincrónico al mismo tiempo.

La infancia no es lo inefable. Cuando trata este concepto en *Infancia e historia*, Agamben se asegura de no definir la infancia como fundamento negativo, como lo que está a la base y se sustrae. No es un *Abweisendes Verweisen* [un remitir rechazante]. La infancia es trascendental en el ser humano pero al contrario de lo que se deducía del sujeto trascendental kantiano que Hamann había criticado como sinónimo de “lo lingüístico”, la infancia no es tal. Sin embargo no quiere postular Agamben un más allá del lenguaje:

Solamente si pudiéramos encontrar un momento en que ya estuviese el hombre, pero todavía no hubiera lenguaje, podríamos decir que tenemos entre manos la “experiencia pura y muda”, una infancia humana e independiente del lenguaje. Pero tal concepción del origen del lenguaje es algo cuya fatuidad demostró la ciencia del lenguaje ya en la época de Humboldt. “Tendemos siempre a imaginar ingenuamente un período originario en que un hombre completo descubriría a un semejante, igualmente completo, y entre ellos, poco a poco, se formaría el lenguaje. Es una mera fantasía. Nunca encontramos al hombre separado del lenguaje y nunca lo vemos en el acto de inventarlo... Encontramos en el mundo a un hombre hablante, un hombre que le habla a otro hombre, y el lenguaje suministra la definición misma del hombre.” (Ibíd., 67).

La infancia es el hecho de que «el hombre no sea ya desde siempre hablante» (Ibíd., 70). Este hecho, el de la diferencia entre humano y lingüístico, es un hecho fundante. Funda el lenguaje y la historia, como *arjé*, no ocurrido solamente en un punto temporal, sino como aquello que en todo momento funda el lenguaje. El concepto de infancia es un intento de pensar los límites del lenguaje de tal manera que no implique la presuposición de lo inefable. Mientras que en *La esencia del lenguaje* para Heidegger “hacer una experiencia con el lenguaje” significa la ausencia de nombres y de palabra, para Agamben el *experimentum linguae* es un experimento localizado dentro del lenguaje. En Agamben es posible señalar el lugar del lenguaje, y la infancia es el concepto límite que lo permite.

El filósofo italiano caracteriza esta experiencia del lenguaje como lo que a Kant le habría parecido insostenible: una experiencia trascendental. Para aclarar el significado de un experimento del lenguaje Agamben sigue una vez más el gesto de una crítica a Kant desde lo lingüístico. En el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant presenta como un experimento de la razón pura el pensar objetos solamente en tanto que pensados: conceptos *a priori*. Según Agamben la posibilidad de semejante experimento se basa simplemente en la posibilidad de nombrar estos objetos trascendentales mediante lo que él llama “conceptos vacíos sin objeto”: «es decir, según la lingüística contemporánea, términos que no tienen ninguna referencia (y que sin

embargo convegan, escribe Kant, una *Bedeutung* [sentido] trascendental.» (Agamben, 1978, 216). La infancia es así una experiencia del lenguaje no más allá de éste.

Infancia y emancipación

Si en Heidegger el ser humano se halla consignado a la política por el hecho de estar en su ahí sin un destino, la infancia es un misterio que «compromete al hombre con la palabra y con la verdad.» (Ibíd., 71). Al no ser el lenguaje la voz del ser humano, al no ser uno con ella, ocurre la posibilidad de la ética. Que las acciones del ser humano difieren de su lenguaje da lugar a la ética y la política. «[...] Es necesario distinguir y de alguna manera articular vida y lenguaje, acciones y palabras; y esto es precisamente lo que el animal, para el que el lenguaje es todavía parte integrante de su praxis vital, no puede hacer. La primera promesa, la primera -y por decirlo así, trascendental-*sacratio* se produce mediante esta escisión, en la que el hombre, oponiendo su lengua a sus acciones, puede ponerse en juego en ella, puede prometerse al *logos*» (Agamben, 2008, 103). La infancia da lugar a la historia porque el ser humano pone en juego su naturaleza en el lenguaje, accede a él como in-fante, como ser sin fundamento (sin naturaleza), y con ello establece un nexo político entre las palabras, las cosas y las acciones.¹² «El hombre es ese viviente que, para hablar, debe decir “yo”, es decir, debe “tomar la palabra”, asumirla y hacerla propia.» (Ibíd., 107).

Agamben ve en la filosofía una emancipación de la conexión inquebrantable entre viviente y lenguaje. La filosofía es crítica del juramento: «cuestiona el vínculo sacramental que liga al hombre con el lenguaje, sin incurrir por ello en un hablar gratuito, sin caer en la vanidad de la palabra.» (Ibíd., 108). Es decir, que la filosofía es una resistencia a esa “fuerza de ley” que gobierna las sociedades humanas, que opone a la rigidez del juramento por la palabra dicha, un “podría no” mediante el cual lo posible entra en liza con la aplastante vehemencia de lo dado. Esa “fuerza de ley”, esa idea de que hay «enunciados lingüísticos que obligan de manera estable al viviente, que pueden ser observados y transgredidos» puede ser desestabilizada por una disciplina, la filosofía, que ya en el *Crátilo* de Platón renuncia «a la idea de una correspondencia exacta entre el nombre y la cosa» (Ibíd., 107).

12 A la posibilidad de conocimiento (es decir, la exposición a la verdad y la mentira) el viviente tiene acceso. En *El sacramento del lenguaje* propone Agamben que la antropogénesis no se da en términos de cognición (el conocimiento y el lenguaje son algo que comparten los animales) sino en términos primeramente ético-políticos: cuando el viviente que se encontraba ya expuesto a la verdad y a la mentira se comprometió, con el juramento, a «responder de sus palabras con la vida, a testimoniar en primera persona por ellas.» (Agamben, 2008, 104).

La infancia es el otro polo de emancipación contra la idea del lenguaje como enunciados rígidos que obligan de manera estable al viviente. En *Profanaciones* (2005) afirma que la etimología de *religio* no es *religare* (aquello que liga) sino *relegere* (“releer”, actitud escrupulosa y atenta a que el culto y el mito obligan «para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano»). *Religio* no es lo que une a hombres y dioses, sino lo que vigila por mantenerlos separados.» (Agamben 2005, 97). Lo contrario de la religión no es la descreencia y la indiferencia, sino la negligencia, «aquello que se ha desanudado de la religio de las normas» (Ibíd.)

Retomando el tema de la pérdida de la experiencia, Agamben constata en *Profanaciones* la “museificación” del mundo. La museificación «[designa] la dimensión separada a la que se transfiere aquello que en el pasado fue percibido como verdadero y decisivo, y ya no lo es. [...] Hoy todo puede volverse Museo, porque éste denomina simplemente la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de experimentar.» (Ibíd., 110) Pérdida de la experiencia y museificación: incapacidad de asir las vivencias y la incapacidad de usar. Para caracterizar los procesos del capitalismo tardío Agamben toma este vocabulario de la *religio*. «Consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba, por el contrario, restituir al libre uso de los hombres.» (Ibíd., 95) Sagrado es algo de lo que no se puede hacer uso.

El juego es una típica actitud que profana los dispositivos, y es una típica actitud infantil. Como tampoco la infancia, el juego no es un más allá de los dispositivos sino su transgresión. Si el acto sagrado acontece gracias a la unión de mito (palabra, dogma) y rito (acción, liturgia), el juego toma cada una de estas instancias por separado: *ludus* para un rito sin su trasfondo dogmático, *jocus* para un puro juego de palabras.

En un texto póstumo Walter Benjamin definía el capitalismo no como una secularización de la religión protestante (Weber) sino como esencialmente religioso. El capitalismo es una religión cuya esencia es puramente cultural (su sentido está en la observación del culto y no del dogma), con un culto que nunca cesa (todo el tiempo es un gran día de fiesta en que el trabajo se confunde con la celebración del culto) y que no está orientado a la salvación sino que crea culpa (tampoco está destinado a la salvaguarda del mundo sino que lo precipita a su destrucción). De esta manera el capitalismo se define por la separación de todo o bien en consumo o bien en espectáculo, de tal manera que de ello no puede hacerse uso. El consumo se define así pues no como *usus* sino como *abusus*. Se trata de la museificación que se mencionaba más arriba: el proceso mediante el cual lo que en el pasado era percibido como verdadero y/o decisivo y ya no lo es. Infantil es la actitud desenfadada que jugando con los dispositivos separadores profana su capacidad sacralizadora.

Un “medio puro” es la ruptura de la separación porque se sustrae a la obligatoriedad de los fines. Si un dispositivo está orientado al gobernar a los vivientes y a llevarlos en una senda, su transgresión se llevará a cabo cuando los medios se emancipan de los fines. Pero la especialidad del capitalismo es capturar estos medios puros: en la época corriente el lenguaje (un medio sin fin) ha sido capturado para ser exhibido como espectáculo-mercancía y ha caído en la palabra vana, la palabra que no liga. Profanación del lenguaje en la época del espectáculo será, entonces, la constatación de que la palabra afecte, de que en la palabra se juegue algo y que en ella esté presente en todo momento la potencia, el “podría no” ocurrir así.

III

Potencia

Forma-de-vida y potencia

En la filosofía de Agamben el concepto de potencia tiene la mayor importancia (Cfr. Agamben, 1993, 1995, 1996b, 2008, 2009). Forma-de-vida es la vida humana, y es una en que la nuda vida no puede separarse de su forma, la *zoé* de la *bios*¹³. En una vida tal, los modos singulares de ésta no son simplemente hechos, sino «posibilidad de vivir, y siempre y sobre todo potencia» (Agamben, 1996b, 14). Al no tener naturaleza no hay una vocación biológica ni cultural que lo instale en una necesidad. Este es el sentido del término “hábito” en Agamben. La actividad humana cristaliza en hábito, que es una actividad repetida¹⁴, que puede llegar a ser socialmente obligatoria pero nunca ontológicamente necesaria, y en esta diferencia se halla el espacio en que la vida humana se juega su felicidad pero también su emancipación.

El concepto de hábito es un concepto aristotélico: *habitus* es la traducción latina del griego *héxis* (que viene de *écho*, tener). Es la solución del filósofo griego al problema del paso de la *dýnamis* a la *enérgeia* (de la potencia al acto).¹⁵ En el libro *Theta* de la *Metafísica* Aristóteles habla de dos tipos de potencia. Está la potencia general ejemplificada en el hecho de que cualquiera podría aprender a tocar la flauta. Por otro lado, gracias al hábito existe la potencia efectiva de quien sabe tocar la flauta y puede poner su saber en acto: este hábito ha sido adquirido gracias al aprendizaje, que consiste en un paso constante entre el hábito y lo que Aristóteles considera su contrario: la *stéresis* [privación] (recuérdese que *héxis* viene de *écho*). «El hábito es entonces el modo como un ser (específicamente, un ser humano) “tiene” en potencia una técnica, un saber y una facultad, “tiene” una potencia de saber y una facultad. Éste es el punto en que el ser se vuelve un tener.» (Agamben, 2012, 145). Agamben insiste en que Aristóteles busca la definición de una *dýnamis* no esclavizada a la *enérgeia*: es por eso que la potencia es siempre a la vez potencia de no o impotencia, *adynamía*: «sólo en la medida en que el hábito es también el hábito de una privación, la potencia puede permanecer y ser dueña de sí misma sin perderse constantemente en el acto. Por

13 El término *zoé* corresponde a nuda vida, al hecho de la vida en cuanto tal, lo biológico sin lo biográfico. *Bios* a forma de vida, las maneras concretas en que la vida humana se desarrolla. Forma-de-vida, escrita con guiones, es aquella vida en que forma de vida y nuda vida no pueden separarse.

14 Nótese la similitud con la noción derrido-butleriana de performatividad.

15 Agamben investiga en *Opus dei. Arqueología del oficio* (2012) el paradigma de la acción que rige la modernidad. Hace hincapié en escribir siempre las palabras originales griegas para marcar la diferencia del significado de estas palabras en su original y en su traducción, donde comienza a reflejarse el cambio al paradigma de la modernidad. Históricamente, la primera traducción latina de *dýnamis* no es *potentia* sino *effectus*.

eso la tesis decisiva sobre la potencia-hábito dice: “Toda potencia es impotencia de lo mismo y según lo mismo: *Met.*, 1046a, 30» (Aristóteles en *Ibíd.*, 147).

Pero la presencia de la privación en la potencia supone un problema para precisamente pensar el paso de potencia a acto. Aristóteles no se cansa de predicar la primacía del acto y la obra (*érgon*) sobre la potencia y el hábito. «Hay una gran diferencia entre ubicar lo mejor en la posesión o en el uso, en el hábito o en el acto. Porque puede haber un hábito que no produce ningún bien, como sucede en aquél que duerme o en aquél que es inoperante de otro modo, pero para la *energeia* no es así: obrará por necesidad y obrará bien.» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (1098b, 30-31 en Agamben, *Ibíd.*, 148). La teoría de las virtudes es la respuesta al “problema de la inoperancia del hábito”. La virtud es un determinado hábito y al mismo tiempo algo en éste que lo vuelve capaz de pasar al acto. Entra en juego el concepto de *éthos*, que en el sentido de costumbre le vale a Aristóteles para afirmar que «por medio del frecuente ser movido en un determinado modo al final se habitúa a volverse operativo [*energetikón*]» (Aristóteles, *Ética eudemia*, 1220b, 1-5 en Agamben, *Ibíd.*, 149). Sin embargo esta costumbre no es más que un volver a insistir en el hábito y según Agamben lleva a la teoría de Aristóteles a una aporía porque en la costumbre presupone un sujeto externo a la potencia, y sigue sin haber nada en el mismo hábito que lo haga pasar al acto.

Otorgarle su importancia a la potencia de-no es la propuesta de Agamben. Dada la importancia que otorga al acto, Aristóteles no puede afirmar que el ser humano sea sin-obra (*árgos*). Él define la obra del ser humano¹⁶

[...] como una *determinada vida* que es *en acto* según el *logos* [...] Esta es, según Agamben, la herencia que ha dejado Aristóteles a la política occidental. 1) La política es política de la operosidad, no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) esta obra, esta determinada vida, se define a través de la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda. (Castro, 2008, 142).

Así definirá Agamben la tradición política occidental: aquella en que a partir de una definición de lo que es el ser humano toma una tarea que llevar a cumplimiento. Conectando el tema de la potencia con el tema de la sacralización, de lo que es puesto más allá del uso de los seres humanos, dice Agamben que el poder hoy definido como democrático:

[...] separa a los hombres no sólo y no tanto de lo que pueden hacer sino sobre todo y mayormente de lo que pueden no hacer. Separado de su impotencia, privado de la experiencia de lo que puede no hacer, el hombre de hoy se cree capaz de todo y repite su jovial “no hay

16 La cual define al bien supremo, la felicidad, que es la tarea de la política.

problema” y su irresponsable “puede hacerse”, precisamente cuando, por el contrario, debería darse cuenta de que está entregado de manera inaudita a fuerzas y procesos sobre los que ha perdido todo control. (Agamben, 2009, 65).

Política y lenguaje

¿Cuál es la relación ineludible que se establece entre poder contemporáneo, ontología y teoría del lenguaje? Según Edgardo Castro (2008) el gesto de la modernidad para con la política es perfectamente análogo al de aquel para con el lenguaje. Analicemos las famosas categorías que Agamben toma del griego y que le sirven para definir el movimiento de la política. Nuda vida y forma de vida, *zoé*, «que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo.» (Agamben, 1995, 9).

Si medimos estos términos con los que Agamben ya nos había proporcionado en sus escritos sobre el lenguaje, podremos establecer el paralelismo entre nuda vida y voz animal. El propio Agamben articula este paralelismo y cuando habla de la concepción occidental, en que la nuda vida es lo que debe ser politizado, afirma que:

[...] no es, pues, un azar que un pasaje de la *Política* sitúe el lugar propio de la *polis* en el paso de la voz al lenguaje. El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como «viviente que posee el lenguaje» busca en la articulación entre *foné* y *lógos*. [...] La pregunta “¿En qué forma posee el viviente el lenguaje?” corresponde exactamente a esta otra: “¿En qué forma habita la nuda vida en la *polis*?” El viviente posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. La politización de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre y, al asumir esta tarea, el hombre no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. [...] Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y , al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva. (Agamben, 1995, 17).

La nuda vida, está marcada por el aislamiento y por el mutismo, es la materia negativa y presupuesta sobre la cual se establecen los significados. Paralelamente, en la teoría del lenguaje la Voz es «fundamento negativo, sin posibilidad de pacto y mudo» (D'Alonzo, 2008, 105).

El punto último de confluencia de política y lenguaje en Agamben se da en el *experimentum linguae*. Un experimento de lenguaje se mezcla con un experimento político. El *experimentum linguae* es el experimentar del tener-lugar del lenguaje como tal, lo cual es posibilitado, dice, por la época en que el lenguaje, como medio puro, es expuesto de manera invertida en el espectáculo, que alza al lenguaje en una esfera autónoma en que no puede ser usado (lo sacraliza). En la época en que el lenguaje se halla alienado del ser humano se hace «por primera vez posible para los hombres hacer la experiencia de su misma esencia lingüística –no de tal y tal contenido del lenguaje, de tal y tal proposición verdadera– sino del hecho mismo de *que se hable*» (Agamben, 1996b, 98). El *experimentum linguae*, como infancia no arrojada en un destino y lista para el juego, permite «pensar la posibilidad y las modalidades de un uso libre» (Ibíd., 99).

La política que viene tendrá entonces que confrontarse con una condición en la que lo apropiado (la esencia genérica, la naturalidad del hombre) se ha vuelto inapropiado (lenguaje alienado) [...]. En la perspectiva de Agamben, ese proceso llevará a la asunción del acontecimiento del lenguaje como experiencia material del ser genérico.

Una política que asume esta tarea subvertirá entonces la falsa alternativa entre fines y medios, vislumbrando la experiencia del estar-en-el-lenguaje, en cuanto estar-en-un-medio. [...] Entonces, el *experimentum linguae* no es otro sino el libre uso del acontecimiento de lenguaje como uso libre de lo común y como esfera de los medios puros.

En consecuencia, se podrían pensar los destinos del lenguaje y de la nuda vida como dos trayectorias que se entrelazan recíprocamente: la superación de la alienación lingüística reunifica la voz a la nuda vida y las constituye en una forma-de-vida, de la misma manera en que la reintegración de vida y forma de vida produce un cuerpo definitivamente político, es decir indistinguible de su capacidad lingüística. (D'Alonzo, 2008, 107)

Epílogo

La filosofía de Agamben que viene tiene como tarea la elaboración de una teoría del uso. El concepto de uso ha aparecido algunas veces a lo largo de este trabajo. Un concepto que en *Profanaciones* suministra la alternativa a la dicotomía apropiado / inapropiado. El uso es un comportamiento del que no puede hacerse propiedad:

Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituirles su uso canónico sino para librarlos de él definitivamente. Lo que se encuentra después del derecho no es un valor de uso más propio y original, anterior al derecho, sino un uso nuevo que nace solamente después de él. Inclusive el uso, que se ha contaminado con el derecho, debe ser liberado de su propio valor. Esta liberación es deber del estudio o del juego. Y este juego estudioso es el paso que permite acceder a esa justicia, que un fragmento póstumo de Benjamin define como un estado del mundo en el cual éste aparece como un bien absolutamente inapropiable e imposible de subsumir en un orden jurídico. (Agamben, 2003), 124).

La tarea de una teoría del uso permitirá, promete Agamben, pensar una forma-de-vida, «es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación.» (Agamben, 2011, 14). Tal teoría queda reservada para el último volumen de la saga *Homo sacer*, ya publicado en italiano con el título *L'uso dei corpi* [El uso de los cuerpos].

En la interpretación de la filosofía de Agamben hay un problema: su «*refusal to unambiguously designate a “good guy” and a “bad guy” at any point in his system*»¹⁷ así como su rechazo a dar un contenido práctico a las tareas de la política que viene. Así, mucho se ha criticado a Agamben por un predominio de la teoría sobre la práctica,

[...] *but one of the things I find most helpful about his work is the way he calls that very distinction into question. In Agamben's account, an abstruse scholastic debate can have an astonishing impact on economic and governmental forms centuries later, while the way priests and monks (and sado-masochists) live out their day-to-day lives can have profound effects on*

17 Su «rechazo a designar sin ambigüedades al “tipo bueno” y al “malo” en algún punto de su sistema.»

*the level of ontology. It can't be a matter of getting away from abstract concepts and into lived experience, because our life and our politics play out precisely at the point of intersection between life and abstraction, between the human animal and language. Theory and practice, study and play, both have equal rights here, because both converge at the horizon of anthropogenesis.*¹⁸ (Kotsko, 2014, 10).

Así, el problema de la experiencia en el mundo contemporáneo tiene, quizá, una solución “teórica” en el “experimental” el tener-lugar del lenguaje desde una infancia no arrojada a una naturaleza ni atrapada en una rígida fuerza de Ley. «Toda verdad última que pudiera ser formulada por medio de un discurso objetivante, aunque fuera también en apariencia feliz, tendría a la fuerza, por destino, el carácter de una condena, de un estar condenados a la verdad.» (Agamben, 1985, 44). En esta última cita comienza a vislumbrarse el por qué del gallinero.

18 Pero una de las cosas que encuentro más provechosas en su trabajo es la manera en que llama a cuestionar esta distinción. En las explicaciones de Agamben, un debate abstruso y escolástico puede tener un impacto extraordinario siglos después en las formas económicas y gubernamentales, mientras que la manera en que sacerdotes y monjes (y sado-masoquistas) viven sus vidas día a día puede tener efectos profundos a nivel de la ontología. La cuestión no puede ser alejarse de conceptos abstractos para acercarse a la experiencia vivida, porque nuestra vida y nuestra política se juegan precisamente en el punto de intersección entre la vida y la abstracción, entre el animal humano y el lenguaje. Ambas, la teoría y la práctica, el estudio y el juego, tienen aquí iguales derechos porque ambas convergen en el horizonte de la antropogénesis. [traducción propia].

Anexo: El porqué del gallinero

Sancho Panza entra en un cine de una ciudad de provincia. Viene buscando a Don Quijote y lo encuentra: está sentado aparte y mira fijamente la pantalla. La sala está casi llena, la galería -que es una especie de gallinero- está completamente ocupada por niños ruidosos. Después de algunos intentos inútiles de alcanzar a Don Quijote, Sancho se sienta de mala gana en la platea, junto a una niña (¿Dulcinea?) que le ofrece una piruleta. La proyección está empezada, es una película de época, sobre la pantalla corren caballeros armados, de pronto aparece una mujer en peligro. Inmediatamente Don Quijote se pone de pie, desenvaina su espada, se precipita contra la pantalla y sus sablazos empiezan a lacerar la tela. Sobre la pantalla todavía aparecen la mujer y los caballeros, pero el rasgón negro abierto por la espada de Don Quijote se extiende cada vez más, devora implacablemente las imágenes. Al final, de la pantalla ya no queda casi nada, se ve sólo la estructura de madera que la sostenía. El público indignado abandona la sala, pero en el gallinero los niños no paran de animar frenéticamente a Don Quijote. Sólo la niña en platea lo mira con desaprobación.

¿Qué debemos hacer con nuestras imaginaciones? Amarlas, creerlas hasta el punto de tener que destruirlas, falsificar (este es, quizás, el sentido del cine de Orson Welles). Pero cuando, al final, ellas se revelan vacías, incumplidas, cuando muestran la nada de la que están hechas, solamente entonces pagar el precio de su verdad, entender que Dulcinea -a quien hemos salvado- no puede amarnos. (Agamben, 2005, 124).

Bibliografía

- Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, 2007 [1978].
- Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2008 [1982].
- Agamben, G., *Idea de la prosa*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editorial, 2015 [1985].
- Agamben, G., “Bartleby o de la contingencia”, en Agamben [et.al.], *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos, 2011 [1993].
- Agamben, G., *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2013 [1995].
- Agamben, G., “Por una filosofía de la infancia” en *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012. [1996a].
- Agamben, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos, 2001 [1996b]
- Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004 [2003].
- Agamben, G., *Profanaciones*, Madrid, Anagrama, 2005 [2005].
- Agamben, G., *¿Qué es un dispositivo?*, Madrid, Anagrama, 2015 [2006].
- Agamben, G., *El sacramento del lenguaje*, Valencia, Pre-Textos, 2012 [2008].
- Agamben, G., *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editoria, 2011 [2009].
- Agamben, G., *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo sacer IV, I*, Valencia, Pre-Textos, 2014 [2011].
- Agamben, G., *Opus dei. Arqueología del oficio. Homo sacer II, V*, Valencia, Pre-Textos, 2013 [2012].
- Castro, E., *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2008 [2008].
- D'alonzo, J., *El origen de la nuda vida: Política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben*, Revista Pléyade, nº12, julio 2013.
- Diccionario de términos clave de ELE, “Deixis” en http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/deixis.htm consultado el 01/09/2016.
- Escudero, J. A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Alfaguara, 2013 [1793].
- Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2006.
- Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2006.

Kotsko, A., “What is to be done? The Endgame of the *Homo sacer* series” en American Comparative Literature Association Annual Conference en <https://itself.files.wordpress.com/2014/03/acla-agamben-paper.pdf> consultado el 12/09/2016. [2014]