

## Artillería Inmanente

# GIORGIO AGAMBEN / ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DE LA POTENCIA DESTITUYENTE

12/05/2016 | ANÓNIMO



1. ¿Qué intenté hacer cuando inicié la arqueología de la política que tomó forma en el proyecto *Homo sacer*? No se trataba, en mi opinión, de corregir este o aquel concepto, esta o aquella institución de la política occidental. Se trataba, más bien y ante todo, de desplazar el lugar mismo de la política. (La política permaneció durante siglos en el mismo lugar en que la situaron Aristóteles y después Hobbes y Marx.)

La identificación de la nuda vida como primer referente y como puesta en juego de la política fue, por este motivo, el comienzo de la investigación. El lugar originario de la política occidental consiste en una *ex-ceptio*, en una exclusión inclusiva de la vida humana en la forma de nuda vida. Consideremos la particularidad de esta operación: la vida no es en sí política, por eso es ella misma la que debe ser excluida y, al mismo tiempo, incluida, a través de su propia exclusión. La vida es, en efecto, lo Impolítico que, a través de una operación compleja, debe ser politizado con la estructura de la excepción. La autonomía de lo político se fundamenta, en este sentido, en una división, en una articulación y en una excepción de la vida. La política occidental es, de comienzo a fin, biopolítica.

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#) ✕

2. La estructura de la *exceptio* se define en *Homo sacer 1* a partir de Aristóteles. La excepción es una exclusión inclusiva. Mientras el ejemplo es una inclusión exclusiva (el ejemplo es excluido del conjunto al que se refiere en la medida en que pertenece a él), la excepción es incluida en el caso normal mediante su exclusión.

Es esta exclusión inclusiva la que define la estructura originaria del *arché*. No se puede comprender la dialéctica del fundamento, que define la ontología occidental desde Aristóteles en adelante, si no se comprende esta función como una excepción en el sentido que acaba de ser visto. La estrategia siempre es la misma: algo es dividido, excluido y rechazado al fondo y, precisamente a través de esa exclusión, se incluye como fundamento. Esto vale para la vida, que se dice de muchas maneras —vida vegetativa, vida sensitiva, vida intelectual, la primera de las cuales queda excluida para servir de fundamento a las otras—, y también para el ser, que se dice igualmente de muchas maneras (*ton legetai pollachos*), una de las cuales actuará como fundamento.

En la excepción soberana que está en la base del ordenamiento jurídico-administrativo de Occidente, lo que se incluye mediante su exclusión es la nuda vida. Es importante no confundir la nuda vida con la vida natural. Mediante su división y su captura en el dispositivo de excepción, la vida asume la forma de la nuda vida, es decir, de una vida que es escindida y separada de su forma. En este sentido se debe entender, al final de *Homo sacer 1*, la tesis según la cual “la actividad fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político originario”. Y es esta nuda vida (o vida “sacra”, si *sacer* designa primeramente una vida que se puede matar sin cometer homicidio) la que, en la máquina jurídico-política de Occidente, funciona como umbral de la articulación entre *zoè* y *bios*, vida natural y vida política cualificada. Y no será posible pensar otra dimensión de la vida si antes no somos capaces de desactivar el dispositivo de la excepción de la nuda vida.

(Si relacionamos el dispositivo de excepción con antropogénesis, es posible que éste se clarifique a través de la estructura originaria del acontecimiento de lenguaje. El lenguaje, en el comienzo, a la vez separa de sí e incluye en sí la vida y el mundo. Es, en palabras de Mallarmé, un principio que se funda sobre la negación de todo principio, sobre la propia situación en el *arché*. La *exceptio*, la exclusión de lo real desde el *logos* y en el *logos*, es, por lo tanto, la estructura originaria del acontecimiento de lenguaje.)

3. Una investigación posterior sobre la función de la guerra civil en la Grecia clásica permitió precisar el mecanismo mediante el cual la vida es “politizada”.

Christian Meier mostró cómo en la Grecia del siglo V comenzó una transformación de la conceptualidad constitucional que se realizó a través de lo que él llama una “politización” (*Politisierung*) de la ciudadanía. Donde se definía antes la pertenencia social primeramente por la condición y *status* de varios tipos (nobles y miembros de la comunidad cultural, agricultores y comerciantes, país de familia y parientes, habitantes de la ciudad y del campo, señores y siervos) y, sólo en un segundo momento, por la ciudadanía con los derechos y deberes que ésta implicaba, ahora la ciudadanía se convierte, como tal, en el criterio político de la identidad social. “Nace así —escribe— una identidad política de

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#)

‘como ciudadanos’ (*bürgerlich*), esto es, en sentido griego, ‘políticamente’, encontró una forma institucional. Esta identidad no tenía rivales dignos de mención, por ejemplo en la pertenencia a grupos constituidos a partir de la comunidad económica, profesional, de oficio, de religión o de cualquier otro tipo... En la medida en que en la democracia los ciudadanos se dedicaban a la vida política, éstos se entendían primariamente a sí mismos como partícipes de la *polis*; y la *polis* se constituía a partir de aquello en lo que ellos eran esencialmente solidarios, esto es, dos intereses originariamente compartidos de orden y justicia... *Polis* y *politeia*, en este sentido, se definían mutuamente. Para un grupo relativamente muy amplio de ciudadanos, la política se convierte así en un contenido vital (*Lebensinhalt*) y en un interés propio... La *polis* se transforma para los ciudadanos en un ámbito claramente distinto de la casa y la política en una esfera distinta del reino de la necesidad (*anankaia*).”

Según Meier, este proceso de politización de la ciudadanía es específicamente griego y desde Grecia se transmitió, con alteraciones y traiciones de género diverso, a la política occidental. En la perspectiva que aquí interesa, es necesario precisar que la politización de la que habla Meier está situada en el campo de tensiones entre *oikos* y *polis*, definido por procesos polarmente opuestos de politización y despolitización.

4. A partir de la investigación de N. Loraux sobre “La guerre dans la famille” y sobre *La Cité divisée*, es posible comprender con esta perspectiva la función de la guerra civil en Grecia. La política se presenta aquí como un campo de tensiones que van del *oikos* a la *polis*, de la casa impolítica como morada de la *zoè* a la ciudad como lugar único de la acción política. La idea de Loraux es que la *stasis* tuvo su lugar originario en la familia, es decir, como una guerra entre miembros de una misma familia, de un mismo *oikos*. Por el contrario, yo llegué a la conclusión de que el lugar de la *stasis* estaba en el umbral entre *oikos* y *polis*, familia y ciudad. La *stasis*, la guerra civil, constituye un umbral, a través del cual la pertenencia doméstica se politiza como ciudadanía e, inversamente, la ciudad se despolitiza como solidaridad familiar.

Sólo desde esta perspectiva se hace comprensible aquel documento singular que es la ley de Solón que castigaba con *atimia* (es decir, con pérdida de los derechos civiles) al ciudadano que en una guerra civil no combatiera a favor de una de las dos partes (como dice Aristóteles con crudeza: “aquel que, cuando la ciudad esté en guerra civil (*stasiazouses tes poleos*), no tome las armas (*thetaita opla*, literalmente “no lleve escudo) en favor de alguna de las dos partes será castigado con infamia (*atimos einaí*) y será excluido de la política (*tes poleos me metechein*)”). (Cicerón —*Epist. Ad Att.*, X, 1, 2— al traducir *capite sanxit*, evoca oportunamente la *capitis diminutio* que corresponde a la *atimia* griega.) Esta ley parece confirmar, más allá de toda duda, la posición de la guerra civil como umbral de la politización/despolitización en la ciudad griega. A pesar de que este documento sea mencionado no solamente por Plutarco, por Aulo Gelio y por Cicerón, e incluso con precisión especial por Aristóteles (*Ath. Const.* VIII, 5), la apreciación de la *stasis* que eso implica les parece tan desconcertante a los historiadores modernos de la política que a menudo lo dejan de lado (de igual modo en el caso de Loraux. que, aunque lo menciona en el libro. no lo menciona en el artículo).

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#) ✕

No tomar parte en la guerra civil equivale a ser expulsado de la *polis* y confinado en el *oikos*, equivale a dejar la ciudadanía para ser reducido a condición impolítica de lo privado. Esto no significa, obviamente, que los griegos consideraran la guerra civil como un bien: más bien, la *stasis* funciona como un reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral de la politización que determina por sí mismo el carácter político o impolítico de un ser en particular.

Ya que las tensiones (político/impolítico, *polis/oikos*) son, como acabamos de ver, contemporáneas, resulta decisivo el umbral en el que se transforman y se invierten, se juntan y se separan.

5. En el transcurso de mi investigación, comprobé que los conceptos fundamentales de la política ya no son la producción y la praxis, sino la *inoperosidad* y el *uso*. Hace falta una reflexión filosófica sobre el concepto de uso. “Uso” y “usar” son términos que la modernidad invistió de un fuerte significado “utilitario”, transformando su sentido originario. Un examen del significado del verbo griego que nosotros traducimos como “usar” —*khresthai*— demuestra que ése no es su significado preciso, sino que adopta el significado del término que lo sigue, que se encuentra o en dativo o en genitivo, y nunca, como aquí esperábamos, en el acusativo.

*khresthai theoi*, literalmente “hacer uso de dios” = consultar un oráculo

*khresthai nostou*, literalmente “usar (el) retorno” = sentir nostalgia

*khresthai logoi*, literalmente “usar el lenguaje” = hablar

*khresthai symphorai*, literalmente “usar la desgracia” = ser desafortunado

*khresthai gynaiki*, literalmente “usar una mujer” = tener relaciones sexuales con una mujer

*khresthai te polei*, literalmente “usar la ciudad” = participar en la vida política

*khresthai keiri*, literalmente “usar la mano” = luchar con el puño

El verbo *khresthai* es un verbo que los gramáticos clasifican como “medio”, es decir, ni como activo ni como pasivo, sino como las dos cosas al mismo tiempo. La investigación de Benveniste sobre la voz media muestra que, mientras en la voz activa los verbos denotan un proceso que se realiza a partir del sujeto y fuera de él, “en la voz media... el verbo indica un proceso que tiene lugar en el sujeto: el sujeto está en el interior del proceso” (vol. 1, p. 168). Los ejemplos de los verbos que tienen una diátesis media (*media tantum*) ilustran bien esta situación peculiar del sujeto en el interior del proceso del que es agente:

*gignomai*, lat. *nascor*, nacer;

lat. *morior*, morir;

*penomai*, lat. *patior*, sufrir;

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#) ✕

*phato*, lat. *loquor*, hablar;  
*fungor*, *fruor*, *godere*, etc.

En todos estos casos, “el sujeto es lugar de un proceso, aunque este proceso, como en el caso del latín *fruor* o del sánscrito *manyate*, requiere un objeto; el sujeto es centro y al mismo tiempo actor de un proceso: realiza algo que se realiza en él”.

La oposición con lo activo es evidente en aquellos verbos medios que admiten incluso una diátesis activa: *koimatai*, “él duerme”, en el cual el sujeto está en el interior del proceso, se transforma luego en *koima*, “él hace dormir, adormece (a algo o a alguien)”, en el cual el proceso, no teniendo ya lugar en el sujeto, es transferido transitivamente a otro término que se transforma en objeto. Aquí el sujeto “situado fuera del proceso, lo dirige en lo sucesivo como actor” y la acción debe tomar consecuentemente como fin un objeto externo. Pocas líneas después, Benveniste hace una última precisión, discutiendo los términos en relación con la voz activa, de la relación particular que el verbo medio presupone entre el sujeto y el proceso del que es agente y lugar al mismo tiempo: “Se trata siempre de situar el sujeto en relación con el proceso, y de calificarlo en cuanto agente, en función de si efectúa una acción, en el activo, o si efectúa afectándose (*il effectue en s’affectant*), en el medio.”

Es preciso que reflexionemos sobre la fórmula singular a través de la cual Benveniste intenta expresar el significado de la diátesis media: *il effectue en s’affectant*. Por un lado, el sujeto que realiza la acción, por el hecho mismo de realizarla, no actúa transitivamente sobre un objeto, sino que se implica y se afecta primero a sí mismo en el proceso; por el otro, precisamente debido a esto mismo, el proceso supone una topología singular, en la que el sujeto no está por arriba de la acción sino que él mismo es el lugar en el que acontece. Como está implícito en la denominación *mesotes*, el verbo medio se sitúa, así, en una zona de indeterminación entre sujeto y objeto (el agente es de algún modo también objeto y lugar de la acción) y entre activo y pasivo (el agente es afectado por su propio actuar).

También se aclara, desde esta perspectiva “medial”, por qué el objeto del verbo *khresthai* no puede estar en acusativo sino siempre en dativo o en genitivo. El proceso no va de un sujeto activo hacia el objeto separado de su acción, sino que abarca en sí el sujeto, en la medida misma en que éste se implica en el objeto y “se da” a él.

Podemos tratar de definir, entonces, el significado de *khresthai*: *expresa la relación que uno tiene consigo mismo, la afección que se recibe en la medida en que se está en relación con determinado ente*. Quien *synphorai khresthai*, se experimenta a sí mismo como desafortunado, se constituye y se muestra sí mismo como desafortunado; quien *utitur honore*, se prueba y se define a sí mismo como cumpliendo una obligación; quien *nosthoi khresthai*, se experimenta a sí mismo como siendo afectado por el deseo del retorno.

El resultado de esto es una transformación radical tanto de la ontología (una ontología de la voz media) como del concepto de “sujeto”. No un sujeto que utiliza un objeto, sino un sujeto que se constituye solamente a través de usar. de ser en relación con otro. Ético y político es el sujeto que se

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#)

otro que no es él mismo, con otro cuerpo. *El uso es, en este sentido, la afección que un cuerpo recibe en la medida en que se relaciona con otro cuerpo (o con el propio cuerpo como otro).*

6. *Sobre el concepto de inoperosidad.* Inoperosidad no significa inercia sino que denomina una operación que desactiva y vuelve inoperante la obra (de la economía, de la religión, del lenguaje, etc.). Se trata, de esta manera, de retomar el problema que Aristóteles formuló fugazmente en la *Ética nicomáquea* (1097b 22 sqq.) cuando, en el contexto de la definición del objeto de la *episteme politiké*, de la ciencia de la política, se interrogaba si, así como para el auleta, el escultor, el carpintero y cualquier artesano existe una obra (*ergon*) propia, también para el ser humano hay una cosa semejante al *ergon* o si el ser humano, por el contrario, es *argos*, sin obra, inoperante.

*Ergon* del ser humano no significa en este contexto simplemente “obra”, sino aquello que define la *energeia*, la actividad, el ser-en-acto propio de quien es humano. La pregunta sobre la obra o sobre la ausencia de obra del ser humano tiene por consiguiente una importancia estratégica decisiva, ya que de ella depende no sólo la posibilidad de asignarle una naturaleza y una esencia propia, sino también, como vimos, la de definir su felicidad y su política. El problema tiene, así, un significado más amplio y abarca la posibilidad misma de identificar la *energeia*, el ser-en-obra del ser humano en cuanto ser humano, independientemente y más allá de la figura social concreta que pueda asumir.

Aristóteles abandona súbitamente la idea de un *argia*, de una inoperosidad esencial del ser humano. Yo intento por el contrario, retomando una tradición antigua que aparece en Averroes y en Dante, de pensar al humano como el viviente sin obra, esto es, privado de una naturaleza y de una vocación específica: como un ser de potencia pura, que ninguna identidad ni ninguna obra podría agotar. Esta inoperosidad esencial del ser humano no se debe entender como la cesación de toda actividad, sino como una actividad que consiste en hacer inoperativa la obra y la producción humana para abrirla a un nuevo uso posible. Es preciso discutir el primado que la tradición de izquierda atribuyó a la producción y al trabajo y preguntarse si un intento de definir la actividad verdaderamente humana no implica primero que nada una crítica de esas nociones.

La Edad Moderna, a partir del cristianismo —cuyo Dios creador se definió de principio a fin en oposición al *deus otisus* de los paganos— es constitutivamente incapaz de pensar la inoperosidad si no es bajo la forma negativa de suspensión del trabajo. Así, uno de los modos en los que la inoperosidad fue pensada es la fiesta, que, en su modelo del *shabbat* hebreo, se concibió esencialmente como una suspensión provisional de la actividad productiva, de la *melacha*.

Pero la fiesta no es definida solamente por lo que no se hace en ella, sino, primero y más bien, por el hecho de que lo que en ella se hace —que en sí no es diferente de lo que se realiza cada día — acaba deshecho, se vuelve inoperante, y liberado, se suspende su “economía”, las razones y los objetivos que lo definían en los días normales (el no hacer es, en este sentido, sólo un caso extremo de esa suspensión). Si se come, no se lo hace para alimentarse, si se viste, no se lo hace para taparse o para protegerse del frío, si se despierta, no se lo hace para trabajar, si se marcha, no es para ir a alguna parte. si se habla. no es para comunicarse información alguna. si se intercambian obietos.

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#)

No hay fiesta que no suponga, en alguna medida, este elemento destitutivo, que no comience, así, a volver en primer lugar inoperantes las obras de los seres humanos. En las fiestas sicilianas de los muertos descritas por Pitirè (pero cosas semejantes suceden en todas las fiestas que implican regalos, como Halloween, en la que los muertos son personificados por los niños), los muertos (o una vieja llamada Strina, de *strena*, nombre latino de los regalos que se cambiaban en la festividad del inicio de año) roban a los sastres, a los comerciantes y a los panaderos sus artículos para dárselos a los niños. Presentes, regalos y juguetes son objetos de uso y de cambio que se vuelven inoperantes, arrancados de su economía. En todas las fiestas de tipo carnalesco, como en las Saturnales romanas, las relaciones sociales existentes se suspenden y se invierten: no sólo los esclavos mandan a sus amos sino que la soberanía queda en manos de un rey-bufón (*saturnalicius princeps*) que sustituye al rey legítimo, de modo que la fiesta se manifiesta en primer lugar como una desactivación de los valores y los poderes vigentes. “No hay fiesta antigua sin baile”, escribe Luciano; pero ¿qué es el baile sino la liberación del cuerpo de sus movimientos utilitarios, una exhibición de los gestos en su inoperosidad pura? Y, ¿qué son las máscaras, que intervienen de manera diferente en las fiestas de muchas personas, sino, en primer lugar, una neutralización de la cara?

Sólo si se piensa desde esta perspectiva, la fiesta puede proporcionar un paradigma para pensar la inoperosidad como modelo de la política.

Un ejemplo ayudará a clarificar cómo se debe entender esta “operación inoperativa”. ¿Qué es, de hecho, un poema sino una operación que tiene lugar en la lengua y que consiste en hacerla inoperativa, en desactivar sus funciones comunicativas e informativas a fin de abrirla a un nuevo uso posible? Lo que la poesía realiza por su potencia de decir, la política y la filosofía lo deben realizar por su potencia de actuar. Volviendo inoperativas las operaciones biológicas, económicas y sociales, éstas muestran lo que puede hacer el cuerpo humano, abriéndolo a un nuevo uso posible.

7. *Del poder constituyente a la potencia destituyente.* Si el problema ontológico fundamental no es hoy la obra sino la inoperosidad, y si ésta, sin embargo, sólo se puede testimoniar a través de una obra, entonces el concepto político correspondiente ya no puede ser el de un “poder constituyente” sino algo que se podría denominar “potencia destituyente”. Y si al poder constituyente le corresponden revoluciones e insurrecciones, es decir, una violencia que establece y constituye el nuevo derecho, para la potencia destituyente es preciso pensar otras estrategias completamente diferentes cuya definición es tarea de la política que viene. Un poder que solamente pudo ser derrotado con la violencia, resurgirá de otra forma en la incesante, inagotable, desolada dialéctica entre poder constituyente y poder constituido; violencia que establece el derecho y violencia que lo conserva.

Se trata de un concepto que apenas comienza a aparecer en la reflexión política contemporánea. Tronti se refiere así en una entrevista a la idea de un “poder destituyente” sin llegar a definirlo de modo alguno. Partidario de una tradición en la que la identificación de una subjetividad era el elemento político esencial, él parece vincularlo al crepúsculo de la subjetividad política. Para nosotros, que partimos del crepúsculo y del cuestionamiento del concepto mismo de subjetividad, el problema se

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#) ✕

Es en una “destitución” de este tipo en la que pensaba Benjamin en el ensayo “Para una crítica de la violencia”, buscando definir una forma de violencia que escapara a esa dialéctica: “En la interrupción de ese ciclo que se desarrolla en el ámbito de la forma mítica del derecho, en la destitución (*Entsetzung*) del derecho junto con el poder en el que se apoya (al igual que éste en aquél), es decir, en la destitución de la violencia estatal, se encuentra una época histórica nueva.” (Benjamin, 1977, p. 202) ¿Qué significa aquí “destituir el derecho”? ¿Qué viene a ser una violencia destitutiva y no solamente constitutiva?

Sólo un poder que permanece inoperativo y depuesto está neutralizado íntegramente. Benjamin identificaba ese “poder destituyente” con la huelga general proletaria que Sorel oponía a la simplemente política. Mientras la suspensión del trabajo en la huelga política es violencia “porque provoca (*veranlasst*, “ocasiona”, “induce”) sólo una modificación extrínseca de las condiciones de trabajo, la otra, como medio puro, está privada de violencia” (*ibid.*, p. 194). Sin embargo, ésta no implica la vuelta al trabajo “después de concesiones exteriores y alguna modificación en las condiciones laborales” sino la decisión de volver a un trabajo sólo íntegramente transformado y no impuesto por el Estado, es decir, una “subversión que este tipo de huelga no tanto provoca (*veranlasst*) sino que realiza (*vollzieht*)” (*ibid.*). En la diferencia entre *veranlassen*, “inducir, provocar” y *vollziehen*, “cumplir, realizar”, se expresa la oposición entre poder constituyente, que destruye y recrea siempre formas nuevas del derecho, sin destituirlo jamás definitivamente, y la potencia destituyente, que, en la medida en que depone de una vez por todas el derecho, inaugura inmediatamente una realidad nueva. “Como consecuencia, la primera de estas operaciones funda derecho, la segunda es por el contrario anárquica.” (*ibid.*)

Un ejemplo de una estrategia destituyente y no destructiva ni constituyente es la de Pablo ante la ley. Pablo expresa la relación entre el mesías y la ley con el verbo *katargein*, que significa volver inoperativo (*argos*), desactivar (el *Thesaurus* de Estienne lo traduce como *redo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo*). Así, Pablo puede escribir que el mesías “hará inoperativo (*katargese*) todo poder, toda autoridad y toda potencia” (1 *Cor* 15, 24) y, en el mismo momento, que “el mesías es el *télos* (esto es, fin y cumplimiento) de la ley” (*Rm* 10, 4): inoperosidad y cumplimiento que coinciden perfectamente. En otro pasaje, dice de los creyentes que “se volvieron inoperativos (*katargethemien*) en relación con la ley” (*Rm* 7, 5-6). Las traducciones corrientes de este verbo como “destruir, anular” no son correctas (la Vulgata lo traduce más cautelosamente como *evacuari*), tanto más cuando Pablo, en un pasaje famoso, afirma que quiere “conservar firme la ley” (*nomon istanomen* — *Rm* 3, 31). Lutero, con una intuición cuya importancia no debió pasarle desapercibida a Hegel, traduce *katargein* como *aufheben*, esto es, con un verbo que significa tanto “abolir” como “conservar”.

En todo caso, es cierto que para Pablo no se trata de destruir la ley, que es “santa y justa”, sino de desactivar su acción con respecto al pecado, porque los seres humanos conocen el pecado y el deseo a través de la ley: “Yo no conocería el deseo si la ley no dijera: ‘no desear’: tomando impulso de ese mandamiento, el pecado hizo operativo (*kateirgasato*, activó) en mí todo deseo.” (*Rm* 7, 8)

Es esta operatividad de la ley la que la fe mesiánica neutraliza y hace inoperante. sin abolir por

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#)



to, ya no es una ley del mandato y de la obra (*nomos ton entolon* — Eph 2, 15; *ton ergon* — Rm 3, 27) sino una ley de la fe (*nomos pisteos* — *ibid.*). Y la fe no es esencialmente una obra sino una experiencia de la palabra (“la fe de lo escuchado y de lo escuchado a través de la palabra” — Rm 10, 17).

Por otra parte, Pablo, en un pasaje decisivo de 1 Cor 7, define la forma de vida del cristianismo mediante la fórmula *hos me* (como no): “Esto digo entonces, hermanos, el tiempo se contrae: lo que resta es con la finalidad de que tener una mujer sea como no tenerla, y de que llorar sea como no llorar, y estar feliz como no estarlo y comprar algo como no poseerlo y utilizar el mundo como no abusar de él. De hecho, la figura de este mundo pasa.”

El “como no” es una destitución sin rechazo. Vivir en la forma del como-no significa destituir toda propiedad jurídica y social sin que esta destitución funde una identidad nueva. Una forma-de-vida es, en este sentido, aquella que depones incesantemente las condiciones sociales en las que se encuentra viviendo sin negarlas, sino simplemente usándolas. Si, escribe Pablo, en el momento de la llamada te encuentras en la condición de esclavo, no te preocupes: aunque después puedas alcanzar la libertad, haz uso (*khresthai*) preferentemente de tu condición de esclavo (1 Cor 7, 21). “Hacer uso” denomina aquí la potencia deponente de la forma de vida del cristiano, que destituye “la figura de este mundo (*to skhema tou kosmou toutou*)”.

Ésta es la potencia destituyente que tanto la tradición anarquista como el pensamiento del siglo xx intentaron definir sin conseguirlo nunca. La destrucción de la tradición en Heidegger, la deconstrucción del *arché* y la fractura de las hegemonías en Schürmann, y eso que, siguiendo las huellas de Foucault, llamé “arqueología filosófica”, son todas tentativas pertinentes, pero insuficientes, para regresar a un *a priori* histórico a fin de destituirlo. También buena parte de la práctica de la vanguardia artística y de los movimientos políticos de nuestro tiempo se puede ver como una tentativa —a menudo miserablemente fallida— de procurar una destitución de la obra que, en cambio, acabó por recrear poderes más opresores en la medida en que estaban privados ya de cualquier legitimidad.

La destitución del poder y de sus obras es una tarea ardua, porque es en primer lugar y solamente en una forma-de-vida como puede ser efectuada. Sólo una forma-de-vida es constitutivamente destituyente.

Los gramáticos latinos llamaban deponentes (*depositiva* o, también, *absolutiva* o *supina*) a aquellos verbos que, semejantes en esto a los verbos medios —que Benveniste definió como lugares en los que el agente y el paciente entran en una zona de indiferencia, porque la acción descrita por el verbo está en el interior del sujeto—, no se pueden denominar propiamente activos ni pasivos: *sedeo, sudo, dormio, iaceo, algeo, sitio, esurio, gaudeo*. ¿Qué “deponen” los verbos medios o deponentes? No expresan una operación sino que la deponen, la neutralizan y la vuelven inoperativa y, de este modo, la exponen. El sujeto no está simplemente, en palabras de Benveniste, en el interior del proceso sino que, al deponer su acción, se expone y se pone en cuestión conjuntamente con ella. En este sentido, estos verbos pueden ofrecer el paradigma para pensar de una manera nueva no solamente la acción y la praxis, sino también la teoría del sujeto.

8. Benjamin escribió una vez que no hay nada más anárquico que el orden burgués. En el mismo sentido, Pasolini hace decir a uno de los jerarcas de *Salò* que la anarquía verdadera es la del poder. Si esto es cierto, se comprende entonces por qué el pensamiento que busca pensar la anarquía queda preso en la aporía y en contradicciones sin fin. Como el poder (el *arché*) se constituye mediante la exclusión inclusiva (la *ex-ceptio*) de la anarquía, su única posibilidad de pensar una anarquía verdadera coincide con la exposición de la anarquía interior al poder. La anarquía es lo que se vuelve posible sólo en el punto en que captamos y destituimos la anarquía del poder. Lo mismo vale para toda tentativa de pensar la anomia: ésta se vuelve accesible solamente a través de la exposición y de la destitución de la anomia que el derecho capturó dentro de sí en el estado de excepción. Esto es verdad también para el pensamiento que busca pensar la “a-demia”, la ausencia de *demos* o pueblo que define la democracia (utilizo aquí el término “ademia” porque un pueblo que debe ser representado está por definición ausente). Sólo la exposición de la ademia interior de la democracia permite depone la ficción del pueblo que ésta pretende representar.

En todos estos casos, la constitución coincide, sin que nada sobre, con la destitución; la posición sólo tiene consistencia en la medida en que es depuesta.

De la definición del dispositivo de excepción como estructura del *arché* deriva una consecuencia importante. Como el poder funciona a través de la exclusión inclusiva de la anarquía, de la anomia, de la inoperosidad, etc., no es posible acceder directamente a esas dimensiones: es preciso exhibir primero la forma en la que son capturadas en el poder. Algo es “exceptuado” en el Estado y, de este modo, es “politizado”. Pero, para hacerlo, es preciso que eso sea reducido al estado de “nudez” (nuda vida, anarquía como guerra de todos contra todos, anomia como vigencia sin aplicación, ademia como multitud informe). Nosotros, de la vida, sólo conocemos la nuda vida (en la medida en que la medicalización de la vida es parte integrante del dispositivo político), de la anomia no vemos más que el caos y el estado de excepción, de la anarquía sólo conocemos la nuda guerra de todos contra todos, etc. De ahí la importancia de investigaciones como las de Illich, de Clastres y de Sigríst, que muestran que son figuras de la comunidad anómica vernacular con un carácter totalmente diferente. Cuando se quiere recuperar la vida, la anarquía, la anomia y la ademia en su verdad, es preciso por lo tanto liberarse antes de la forma que éstas recibieron en la *exceptio*. Esto no es, sin embargo, solamente una labor teórica: sólo puede ocurrir a través de una forma-de-vida.

Por el término *forma-de-vida* entendemos una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la que nunca es posible aislar algo como una nuda vida. Una vida que no se puede separar de su forma es una vida para la cual, en su modo de vivir, está el vivir mismo y, en su vivir, está ante todo su modo de vivir.

Se trata, por lo tanto, de una vida en la que sus modos singulares, actos y procesos del vivir, nunca son simplemente *hechos*, sino siempre y ante todo *posibilidad* de vida, siempre y ante todo potencia.

Tiqqun desarrolló esta definición en tres tesis, afirmando que 1) “La unidad humana no es el cuerpo o el individuo, sino la forma-de-vida”, que 2) “Cada cuerpo es afectado por su forma-de-vida como por un clinamen. una atracción. un austo” y que 3) “Mi forma-de-vida no se relaciona con lo que

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#)

Aquí es necesario sustituir la ontología de la *sustancia* por una ontología del *cómo*, del modo o de la modalidad. El problema decisivo ya no es “qué” soy, sino “cómo” soy lo que soy. En este sentido, es preciso radicalizar la tesis spinoziana según la cual sólo hay el ser (la sustancia) y sus modos o modificaciones. La sustancia no es algo que preceda a los modos y que exista independientemente de ellos. El ser no es más que sus modos, la sustancia no es más que sus modificaciones, su “cómo” (su *quo-modo*).

La ontología modal permite ir más allá de la diferencia ontológica que dominó a la concepción occidental del ser. Entre ser y modos, la relación no es de identidad ni de diferencia, porque el modo es simultáneamente idéntico y diverso — o, más bien, implica la coincidencia, esto es, el caer juntos, de los dos términos. En este sentido, el problema del riesgo panteísta está mal formulado: el sintagma spinoziano *Deus sive* (o) *natura* no significa “Dios = naturaleza”: el *sive* (tanto si deriva del *si* condicional como si lo hace del *sic* anafórico) expresa la modalización, es decir, el neutralizarse y el venir a menos tanto de la identidad como de la diferencia. Divino no es el ser en sí sino su *sive*, su siempre ya modificarse y “naturalizarse” —nacer— en los modos.

La ontología modal implica que se vuelva a pensar desde el principio el problema de la relación entre potencia y acto. El naturalizarse o modificarse del ser no es una operación en la que algo pase de la potencia al acto, en la que se realice y agote. Lo que, en una forma-de-vida, desactiva la operatividad es una experiencia de la potencia o el hábito, es el uso habitual de una potencia que se manifiesta como potencia de no. Aristóteles lo llama *adynamia*, impotencia, formulando el axioma según el cual “toda potencia es, según lo mismo y respecto de lo mismo, potencia de no” (*Met.* 1046a 30-31). La destitución del ser-en-obra de la obra (de su *energeia*) no puede ser procurada desde otra obra sino solamente desde una potencia que permanezca y se muestre como tal. Aristóteles (*De an.* 429b 9-10) escribió que el pensamiento, cuando piensa en acto cada uno de los inteligibles, permanece de algún modo en potencia y puede entonces pensarse a sí mismo. Es sólo ese irreductible resto de potencia lo que permite la destitución de la obra. Destituir la obra significa, en este sentido, restituirla a la potencia de la que proviene, exhibir en ella esa impotencia que reina y permanece.

Todos los seres vivos son *en* una forma de vida, pero no todos *son* (o no siempre lo son) una forma-de-vida. En el momento en que la forma-de-vida se constituye, ésta destituye y hace inoperativa no sólo toda singular forma de vida sino ante todo el dispositivo que separa de la vida la nuda vida. Es sólo viviendo una vida como una forma-de-vida se puede constituir como inoperosidad inmanente a toda vida. De este modo, la constitución de una forma-de-vida coincide íntegramente con la destitución de las condiciones sociales y biológicas en las que ésta se encuentra arrojada. La forma-de-vida es, en este sentido, la revocación de todas las vocaciones fácticas, deponiéndolas y tensionándolas en el interior del gesto mismo por el que se mantiene y demora en ellas. No se trata de pensar una forma de vida mejor o más auténtica, un principio superior o un lugar distinto que sobrevenga fuera de las formas de vida y de las vocaciones fácticas para revocarlas y volverlas inoperativas. La inoperosidad no es otra obra que sobreviene a las obras para desactivarlas y deponerlas: coincide íntegra y constitutivamente con su destitución, con *vivir una vida*. Y esta destitución es la política que viene.

Se comprende. entonces. la función esencial que la tradición de la filosofía occidental asionó a la

To comply with the EU Privacy Laws we're bound to inform you that some third party services used on some of our blogs (like Youtube) could use cookies [Learn more](#) ✕

que, haciendo inoperativas las obras y las funciones específicas de lo viviente, las hace, por así decir, girar en el vacío para, de ese modo, abrirlas a la posibilidad. Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis, que, al liberar al ser humano viviente de todo destino biológico o social y de todo objetivo predeterminado, lo dejan abierto para aquella particular ausencia de obra que estamos habituados a llamar “política” y “arte”. Política y arte no son tareas ni simplemente “obras”: denominan, más bien, la dimensión en la que las operaciones lingüísticas y corporales, materiales e inmateriales, biológicas y sociales, se convierten en inoperativas y se contemplan como tales.

### *Referencias bibliográficas*

Benjamin, Walter, “Zur Kritik die Gewalt”, en *Gesammelte Schriften* II, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, 1 y 2, París: Gallimard, 1966 y 1974.

Meier, Christian, “Der Wandel der politisch-sozialen begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr”, en *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, ed. de R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, pp. 193-227. Para una versión revisada y ampliada de este artículo véase Meier C., 1990, “Changing political-social Concepts in the Fifth Century B.C.”, en *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 157-185.