

A propósito de R. KARMY (ed.): *Políticas de la Interrupción: ensayos sobre Giorgio Agamben*, Ed. Santiago, Editorial Escaparate, 2011, 172 pp.

*Políticas de la Interrupción: ensayos sobre Giorgio Agamben* editado por Rodrigo Karmy Bolton, viene a ocupar un lugar decisivo en lo que es la recepción de Agamben en lengua hispánica. Aparecido en 2011, –esto es, veintidós años después de la primera obra del filósofo italiano traducida al castellano, y sólo a seis y tres años de los dos primeros libros monográficos sobre nuestro autor<sup>1</sup>– éste libro, tal como se anuncia en su introducción, es «el primero en constituir una colección de ensayos dedicado a pensar la obra de Agamben de modo *común*. En ellos, se trabajan autores tan diversos como Aristóteles, Averroes, Marx, Schmitt, Benjamin, Foucault o Heidegger cuyas reflexiones, de alguna o de otra manera, no han dejado de iluminar a nuestro presente» (pp. 19-20). Pensar la obra de Agamben de modo *común* significa que, más allá de una serie de estudios sobre problemas del corpus agambeniano, se trata de un conjunto de trabajos filosóficos que piensan el presente con Agamben, y es en este sentido que, los autores mencionados en la cita, no vienen trabajados como fuentes de un autor, sino como puntos en los cuales se reúnen problemáticas que, desde la antigüedad hasta nuestros días, no han dejado de inquietar a la filosofía. Dicho esto, se intentarán establecer de modo esquemático tres puntos clave que, nos parece, dan cuenta de la importante contribución filosófica del libro que comentamos y, que tienen que ver con: la perspectiva, la problemática y la estrategia teórica.

La perspectiva desde y, hacia la que aporta el presente libro, queda establecida desde la primera línea de la introducción, al recordar que: «Intempestivamente, Nietzsche enseñaba que la pregunta filosófica más radical es aquella que ha volcado su pasión al oscuro ámbito de la vida», agregando más adelante que: «Una de estas vías quizás se haya abierto cuando Michel Foucault acuña el concepto de *biopolítica*...» (p. 9). Según el editor, «la noción foucaultiana de «biopolítica» se proyecta como parte de la nueva escena filosófica cuya exigencia se orienta hacia una deconstrucción radical de las categorías políticas modernas». [...] «En este sentido –continúa–, el punto de partida de una perspectiva biopolítica es relativamente diverso de aquel de la filosofía política. Porque si la filosofía política se pregunta por cuál podría ser el mejor régimen de gobierno y por tanto, inscribe sus problemas a la luz de la matriz estatal con los temas acerca de su legalidad y/o legitimidad, una

---

1 La primera obra de Giorgio Agamben traducida al castellano fue *Idea de la prosa*, Barcelona: 1989, Ed. Península. Los dos primeros libros monográficos sobre Agamben por investigadores hispanoamericanos son: A. GALINDO. *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2005; E. CASTRO. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Ed. UNSAM EDITA, Buenos Aires, 2008.

perspectiva biopolítica se pregunta por el conjunto de estrategias que harían posible la captura de la vida por parte de un poder que, de modo absolutamente singular, opera en las redes desplegadas desde la economía, la medicina y el derecho. En esta vía –propone el editor– podríamos decir que una perspectiva biopolítica se presenta como una perspectiva límite, en el sentido de ubicarse en el hiato que se abre entre la implosión sin retorno de las categorías políticas modernas y la progresiva inscripción de la vida biológica al centro de la *polis* occidental» (p. 10).

Es así como el cuarto capítulo, de autoría de Edgardo Castro titulado «El concepto de vida en Giorgio Agamben», comienza dando noticia sobre una presunta coincidencia testamentaria entre Foucault y Deleuze sobre la cual llama la atención Agamben, en el sentido que el último texto que cada uno de los filósofos en cuestión publicó antes de morir, «tiene en su centro, en ambos casos, el concepto de vida», algo que según Agamben «implica la enunciación de una herencia que concierne inequívocamente a la filosofía que viene» (p. 83). Sobre esta última afirmación, Castro se pregunta si acaso la filosofía de Agamben es una filosofía de la vida, o bien podría ser todo lo contrario. Y en la apertura de tal interrogante es que se propone examinar la problemática de la vida en la obra del autor, en los diversos sentidos y contextos en que éste aparece. El análisis comienza remontándose más allá de la obra de Agamben, sugiere notas interesantes acerca de cómo en la cultura griega antigua se comprendía esta doble estructura sobre la que se basa el concepto de vida, esto es, *bíos* y *zoé*, precisamente recurriendo a los tratados de algunos gramáticos como Ammonio de Alejandría o Ptolomeo. En estos tratados, muestra Castro, aparece la fundamentación de la politicidad tal como se plantea en la *Política* de Aristóteles, ya que la vida (*bíos*), viene definida como una vida (*zoé*) con *logos* (pp. 84-85). Concluye el capítulo planteando que, «si la filosofía que viene será una filosofía de la vida; la política que viene, al menos desde la perspectiva de nuestro autor, será una política de la *profanación* y no de la secularización, ni soberana ni gubernamental» (p. 110), lo que sería una política que «desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que él había confiscado» (p. 111).

El quinto capítulo, de Isabel Cassigoli, se hace cargo de la perspectiva biopolítica, pero desde el abordaje de la problemática del estado de excepción en Agamben, que sería uno de los dispositivos biopolíticos por excelencia de los estados modernos, en la medida en que constituye la instancia jurídica que permite aislar una nuda vida en el viviente humano. Ahora, el ejercicio de Cassigoli es mucho más que una recapitulación de dicha problemática en el autor, su trabajo se dedica a pensar esta relación entre vida y derecho, pero desde la experiencia política reciente de Chile, esto es, cómo operó la política del Estado de excepción en la dictadura de Augusto Pinochet. «No es la lógica

de la guerra la que prevalece en el estado de excepción –dice Cassigoli–, no es un derecho especial de guerra tampoco, es la ilustración del umbral entre orden jurídico y su límite» (p. 121). De manera que en Chile, esta lógica funcionó como una «*guerra interna*» que legitimó 17 años de estado de excepción entre 1973 y 1990, en cuyo caso, tras el golpe de Estado, la dictadura militar deroga la Constitución de 1925 y sólo 7 años después elabora otro *corpus* constitucional (La Constitución de 1980) que, en rigor, se aplica sólo desde 1990. Así, durante 17 años se gobierna inconstitucionalmente, sólo con decreto-ley (DL) y en situación de excepción» (p. 122).

Si la perspectiva del pensamiento de Agamben (y que el presente libro toma a cargo) es la pregunta por la vida y su relación con el poder al modo de una biopolítica, la problemática filosófica más esencial a la que debe responder una interrogante tal, es repensar la categoría de potencia, así, es muy sugerente decir del proyecto de Agamben que se trata de una «arqueología de la potencia», como se titula el libro monográfico de Edgardo Castro. En el presente libro, son dos las contribuciones que más decisivamente toman esta interrogante como su centro de atención. Se trata del segundo capítulo titulado «El dispositivo-museo y el fin de la era estética» de Flavia Costa (pp. 21-37), y el tercero de Carlos Casanova titulado «*Potentia Potentiae: praxis sin fin*» (pp. 37-82).

El trabajo de Flavia Costa toma el problema desde las interrogantes acerca de «qué significa la obra del hombre, y cómo se manifestará a partir del ocaso de la era estética y de la política», preguntas que según la autora «recorren los escritos de Giorgio Agamben desde su primer libro, *El hombre sin contenido* (1970), hasta la serie *Homo sacer...*». Sostiene Costa: «En una época que ha reducido el obrar, tanto artístico como político, a un movimiento vital biológico, Agamben se pregunta si existe para el viviente humano la posibilidad de devenir forma-de-vida libre: no esclava, no servil, tampoco soberana». Así, desde la perspectiva estética, «esta pregunta sobre la «vida y obra» del hombre» asumiría en Agamben «la forma de dos diagnósticos y una reivindicación». El primero de los diagnósticos, sería «la denuncia acerca de la destrucción de la experiencia; esto es, la imposibilidad, para el hombre contemporáneo, de tener y transmitir experiencias» (p. 21). El segundo diagnóstico, se refiere a «la hipótesis de que el mundo está siendo convertido en un museo recorrido por espectadores-turistas. El museo aparece aquí como un dispositivo<sup>2</sup> privilegiado del capitalismo espectacular, cuya principal función consiste en crear un espacio separado donde se captura la posibilidad de *usar libremente* las cosas». Finalmente plantea Costa: «la reivindicación de una es-

---

2 Según indicación de la autora del trabajo, se remite aquí a la definición agambeniana de «dispositivo» en su texto *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, Roma, 2006, pp. 21-22.

trategia, la profanación, y de un modo de obra sólo en apariencia paradójico: la inoperosidad, o también la obra potencial, que no se reduce a su puesta en acto sino que actualiza su potencia sin agotarla» (p. 22).

Así como el trabajo de Isabel Cassigoli extendía su reflexión sobre el estado de excepción a la historia política reciente de Chile, el de Flavia Costa lleva su reflexión sobre el dispositivo-museo a lo que ha sido su expansión en la propia Argentina, señalando que «en sólo un año, de 2008 a 2009, la cantidad oficial, es decir, registrada, de museos en el país pasó de 500 a 897» (p. 30).

El trabajo de Carlos Casanova, por su parte, aborda el problema de la potencia desde la relación que en la investigación de Agamben, existe entre la fundamentación ontológica del hombre y la de su politicidad. «De modo que en la pregunta por el sentido del ser lo que se pone en juego es el sentido mismo de lo político, y viceversa» (p. 37). «Si es cierto que hay una estricta relación entre ontología y política –dice Casanova–, se debe entonces pensar en la posibilidad de una filosofía política que esté a la altura del acontecimiento descrito por Lévinas (lo que llama el *hitlerismo*), y que según él, pone en cuestión la humanidad misma del hombre. Pero, precisamente porque es la humanidad del hombre la que está en juego, dicha posibilidad política sólo puede ser pensada a fondo si, en vez de buscar una nueva concepción antropológica que sustituya las anteriores, se rompe con la máquina en que se produce y reproduce el *telos* de lo humano. Es la exigencia a la que nos invita la obra de Agamben» (...) «¿En qué consiste aquella máquina de la que habla Agamben? ¿Cuál es la modalidad de su funcionamiento? ¿De qué modo se articula al dispositivo biopolítico? Agamben aclara que la *máquina antropológica* –ya sea antigua o moderna– cumple la función de producción de lo humano por medio de la escisión y articulación entre hombre/animal, humano/inhumano» (p. 41). Es a partir de estas interrogantes, que Casanova nos devela el sentido político que tendría una arqueología filosófica de la potencia, en la medida en que se sitúa como una interrogación de lo que ha sido la constitución del hombre en tanto viviente humano: «El filósofo italiano nos invita a aprender a pensar, muy de otro modo, al hombre como lo que resulta no de la conjunción y articulación, sino de la desconexión de esos dos elementos, lo viviente y el *logos*» (p. 64). Invitación que nos lleva al ámbito de la estrategia teórica enunciado al comienzo.

Así, cierra el libro con el ensayo de su editor, Rodrigo Karmy Bolton, titulado «Potentia Passiva: Giorgio Agamben lector de Averroes» (pp. 155-170). Texto muy sugerente, que plantea que: «lejos de ser casual, la lectura que hace Giorgio Agamben de la filosofía de Averroes, resulta esencial a su pensamiento. «Esencial» –escribe Karmy– aquí comporta un sentido preciso: dar lugar a una nueva lectura de la ontología aristotélica que ya no sitúe al

acto por sobre la potencia, sino que salve a la potencia en su propia e inoperosa consistencia» (p. 156). Varios son los textos que, en el presente libro, plantean el problema de la inoperosidad como la estrategia teórica a través de la cual Agamben desactiva los dispositivos de lo que identifica como «máquinas»<sup>3</sup>. A su vez, Agamben, nos tiene habituados a numerosas referencias a Averroes, pero en general, siempre son menciones (al parecer, de puro «adorno erudito») en alguna glosa o párrafo final de algún ensayo o capítulo de libro. Sin embargo, con escaso tratamiento y también, con escasas referencias (algo que, en todo caso, es común al general de los pensadores clásicos que cita nuestro autor). Lo que el ensayo de Karmy hace explícito, es que esa estrategia teórica de la inoperosidad y la profanación, la vida de la potencia; se anida en un «hilo secreto» de la tradición filosófica, que remite a la recepción de Aristóteles que tuvo lugar en la atmósfera cultural del Islam clásico entre los siglos IX y XII, que corresponde a toda una producción de traducciones, clasificaciones, resúmenes, comentarios, paráfrasis y tratados sobre el legado filosófico griego, en lengua árabe, por parte de pensadores musulmanes, cristianos y judíos. Desde Alfarabi, quien fuera la segunda máxima autoridad filosófica de este «hilo secreto», el hombre fue entendido como un ser posible, donde posible, como lo contrario a necesario, significa algo que puede tener o no tener lugar, puede obrar o no obrar. Una concepción del hombre tal, significará que la noción aristotélica de potencia, será trabajada de un modo muy diferente y mucho más radical de cómo lo fue en su versión latina. «De esta forma –concluye Karmy–, si como sugiere el averroísmo, la filosofía se orienta hacia una verdadera ontología de la potencia (o si se quiere, una ontología de la *prótesis*), significa que la filosofía ha debido dejar el castillo de los poderosos y ha comenzado a habitar en los márgenes de la ciudad, allí donde asolan los monstruos mitad animal, mitad humano, allí donde los poetas declaman, los locos deliran y los niños juegan» (pp. 166-167).

*Kamal Cumsille*

---

3 Ver Intro, p. 17.