

DOSSIER

“LA ‘VIDA’ Y LA ‘POLÍTICA’: UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ITALIANO CONTEMPORÁNEO”

Constanza Serratore

Por qué una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo

ARTÍCULOS

Roberto Esposito

Vida biológica y vida política (Bilingüe).

Marcelo Antonelli

La deriva deleuziana de Roberto Esposito

Sandro Chignola

Regla, Ley, forma-de-vida. Alrededor de Agamben: un seminario (Bilingüe)

Jacopo D'Alonzo

El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben

Luciano Carniglia

Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea

Vinicius Nicastro Honesko

Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini (Bilingüe)

Dario Gentili

Italian Theory: Crisis y Conflicto (Bilingüe)

Rodrigo Karmy Bolton

La Potencia de Averroes. Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad

RESEÑA

Jannia Gómez González

Iván Ávila Gaitán. De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2013.

ENTREVISTAS

Laura Gioscia

Gabriel Delacoste

On Critical Thought Today. An Interview with Wendy Brown

Diego Sazo

Maquiavelo: Republicanismo radical y poder constituyente (Entrevista a Miguel Vatter)

EL ORIGEN DE LA NUDA VIDA: POLÍTICA Y LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO DE GIORGIO AGAMBEN

JACOPO D'ALONZO
UNIVERSITÀ DI ROMA LA SAPIENZA

R E S U M E N

Aunque *Homo sacer* es el libro más conocido de Giorgio Agamben dedicado a la reflexión política contemporánea, el autor, a partir de 1968, comenzó una investigación ininterrumpida sobre la naturaleza del lenguaje. Por lo tanto es posible suponer que la filosofía del lenguaje de Agamben es la mejor manera de entender su pensamiento político. En el artículo siguiente se comparan los libros del proyecto de *Homo sacer*, algunas publicaciones de la misma temporada del autor y sus ensayos sobre el lenguaje de los años setenta y ochenta. En sus investigaciones políticas, Agamben presenta sus ideas fundamentales y utiliza similitudes acerca de la facultad del lenguaje, concepto ya analizado en años anteriores. Por otra parte, los principales lineamientos del pensamiento de Agamben evidencian cómo él propone su propia filosofía del lenguaje como modelo para superar la metafísica y dispositivos biopolíticos. En este sentido, se analizará la relación entre los conceptos de la Voz y de la Nuda Vida que representan el núcleo de su propuesta filosófica.

PALABRAS CLAVES: Agamben, *Homo sacer*, Nuda vida, Biopolítica, Lingüística.

THE ORIGIN OF THE BARE LIFE: POLITICS AND LANGUAGE IN THE THOUGHT OF GIORGIO AGAMBEN

Although *Homo sacer* is the best known book by Giorgio Agamben to the contemporary political reflection, he begins since 1968 an uninterrupted query about language's being. Therefore it's possible suppose his philosophy of language is the better way to understand

* Artículo recibido el 31 de agosto de 2013 y aceptado el 24 de octubre de 2013.

Agradezco a Armando Lauri por su ayuda en la traducción y a la profesora Donatella Di Cesare por su consejo, guía y apoyo académico en la elaboración de este trabajo.

** Licenciado en Filosofía en la Università di Roma La Sapienza. Miembro de *Evolution and Cognition (Research Group)*. Entre sus temas de interés e investigación se encuentran la filosofía del lenguaje y lingüística general, la historia de la filosofía italiana, historia del pensamiento político radical. E-mail: jacopo.dalozzo@gmail.com

EL ORIGEN DE LA NUDA VIDA

Agamben's political conception. In the paper below it's considered the comparison between the books of *Homo sacer's* project, some Agamben's coeval articles and essays about language of the seventies and eighties. In his political researches, where the crucial ideas are presented, are used similarities with what he has written in the previous years about language faculty. Moreover the main guidelines of Agamben's thought making evident how he proposes his own philosophy of language as a model to overcome metaphysics and biopolitics devices. In this regard it will be analyzed the link between the concepts of *Voice* and *Bare Life* which represent the core of his philosophical proposal.

KEY WORDS: Agamben, *Homo sacer*, *Bare Life*, Biopolitics, Linguistics

1. En un artículo publicado en el año 1993 en *Futur Antérieur*, Agamben definió el sintagma *forma-de-vida* "una vida que nunca puede estar separada de su forma, una vida en la que jamás es posible aislar algo como una nuda vida"¹. Manera de vivir y vivir, forma y vida, resultan en la forma-de-vida, simultáneos y enlazados recíprocamente hasta el punto de resultar indistinguibles. Para comprender mejor el calibre filosófico de esta afirmación hay que tomar en cuenta la conocida distinción entre *bíos* y *zoè* –utilizada en el año 1995 sucesivamente en *Homo sacer* – propuesta por primera vez en el artículo arriba citado.

En griego, *zoè* "expresaba el sencillo hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses)", mientras que *bíos* "significaba la forma o manera de vivir perteneciente a un individuo o a un grupo". En los idiomas modernos la palabra "vida" indica, sin embargo, "la desnuda premisa común que siempre se puede aislar en cada una de las innumerables formas de vida"². Lo moderno sería marcado por la separación entre forma-de-vida y maneras de vivir y por la premisa de lo que llamamos, con expresión de Walter Benjamin, "nuda vida"³.

En las políticas de los gobiernos, la nuda vida es sacralizada o, mejor dicho, siempre se distinguirá de las múltiples formas de vida y como objeto

1 Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (Torino: Bollati Boringhieri, [1996] 2008), 10. Vd. Giorgio Agamben, *Forma-di-vita* (Napoli: Cronopio, 1993), 105 ss; Giorgio Agamben, *Forme-de-vie (Futur antérieur, 15/01/1993)*. Forma-de-vida es una traducción del alemán *Lebensform*: vd. Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (Torino: Einaudi, 2009), §§ 19, 23, 241. El uso de guiones en "forma-de-vida", indica la unidad de la vida y la forma, por lo tanto, cada vez que se presenta en cambio una división entre la nuda vida y forma de vida, Agamben utiliza "forma de vida" sin guiones.

2 Agamben, *Mezzi*, 14. Vd. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, [1995] 2010), 3. La principal fuente filosófica de esta distinción es Hanna Arendt, *Le origini del totalitarismo* (Milano: Edizioni di Comunità, 1996), 411-419.

3 Vd. Walter Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti* (Torino: Einaudi, 2010), 28. La nuda vida no coincide con la vida biológica: vd. Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben* (Montreal-Kingston: McGill Queens University Press, 2009), 69.

del poder soberano⁴. De esto viene que la forma-de-vida se encuentre como nunca antes en peligro. El proyecto *Homo sacer* –empezado en 1995 con la publicación de *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* y que todavía tiene que llegar a su conclusión– debe entonces desenmascarar los mecanismos teóricos y políticos que han permitido esa deriva, indicando, al mismo tiempo, las líneas de resistencia y de variación radical.

Las estrategias políticas adoptadas por el poder moderno y contemporáneo no son teóricamente ajenas a las tendencias generales del pensamiento occidental, al que Agamben dedicó, desde los años sesenta, gran parte de sus reflexiones. Para comprender de manera más adecuada su propuesta filosófica, habrá pues que hacer una reconstrucción preliminar del itinerario teórico que constituye el preludio al proyecto *Homo sacer*.

2.1. El compromiso filosófico de la obra completa de Giorgio Agamben –y *Homo sacer* no es la excepción– está dirigido a desvelar las silenciosas premisas que sostienen la trama del pensamiento occidental, empujado por la convicción –siguiendo lo que sostienen tanto Walter Benjamin como Martin Heidegger– de que existe un enlace y un mutuo apoyo entre lo no-dicho de la tradición acerca de cierto fenómeno y la relación que los hombres, los cuales se vayan a encontrar en aquella tradición, tienen con lo no-dicho mismo. El punto focal de sus estudios está constituido por las teorías que, en el curso de la historia del pensamiento, fueron propuestas para interpretar el fenómeno del lenguaje⁵. Sin embargo, este fenómeno no es un objeto como otro que hubiera sido afectado solamente de manera accidental por los perjuicios de la tradición. Se trata, más bien, de lo que constituye la auténtica base de la construcción de la misma metafísica.

Aunque pueda parecer que haya sido “el ser” el problema central de la metafísica, ya desde un artículo del año 1968, cuyo título era *L'albero di Babele*, Agamben sostuvo que, por el contrario, es en el lenguaje donde el hombre “se acerca más al problema de su propio estar-en-el-mundo, hallando de nuevo, cada vez, su estado fundamental frente al ser”⁶. En un ensayo de unos años después, Agamben profundizará las implicaciones de esta relación entre ser y lenguaje, afirmando que “ser” (οὐσία) es, para la filosofía occidental, la dimensión en la que el lenguaje acontece materialmente. Más bien: lo que, “sin ser nombrado, está siempre ya indicado en cada decir,

4 Vd. Giorgio Agamben, Monica Ferrando, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore* (Milano: Electa, Mondadori, 2010) 28; Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003); Giorgio Agamben, “Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone”. *Homo Sacer III* (Torino: Bollati Boringhieri, 2010).

5 Vd. Alex Murray, *Giorgio Agamben* (London-New York: Routledge, 2010), 5.

6 Giorgio Agamben, “L'albero del linguaggio”, en *I problemi di Ulisse* 63 (1968), 114.

es, para la filosofía, el ser”⁷. Pero, ¿cómo han sido pensados ser y lenguaje? ¿Qué relación existe entre esas dos dimensiones?

2.2. Una respuesta provisional y preliminar es ofrecida en la definición que en el mismo ensayo Agamben suministra de “metafísica”: la “tradicón de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento negativo”⁸. Ya en un libro precedente, cuyo título es *Stanze*, Agamben describió una “fractura metafísica de la presencia” que caracteriza la manera en la que Occidente se ha relacionado con lo que ha considerado, de vez en vez, presente: “todo lo que viene a la presencia, viene a la presencia como lugar de un diferir y de una exclusión, en el sentido que su manifestarse es, al mismo tiempo, un esconderse; su ser presente, un faltar”⁹. Desde el enfoque metafísico, la presencia es manifestación de algo que se le sustrae incesantemente, precisamente en la medida en la que hace que sea posible. Pero esa modalidad –que técnicamente es la propia estructura de la trascendencia– encuentra en el lenguaje su paradigma. Escribe Agamben:

La estructura misma de la trascendencia –que constituye el carácter decisivo de la reflexión filosófica acerca del ser– asienta su fundamento sobre esta escisión: sólo pues porque el acontecimiento de lenguaje trasciende siempre lo que está dicho en este acontecimiento, algo como una trascendencia, en sentido ontológico, puede ser enseñada¹⁰.

Por lo tanto, el acontecer material del lenguaje es el suceso originario que abre la dimensión *ontológica* (el ser, el mundo), en la que es dicha, o significada, la dimensión *óntica* (las entidades, las cosas). Según Agamben, en efecto, el lenguaje no es reductible sólo a la significación, ya que cada acontecimiento lingüístico no es solamente un decir algo-acerca-de-algo, sino también, al mismo tiempo, “acontecer material del lenguaje”¹¹. De aquí, la fractura metafísica de la presencia.

2.3. La metafísica piensa que el lenguaje es un fenómeno intrínsecamente escindido en una serie de dicotomías: desde las más conocidas entre *langue*

7 Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (Torino: Einaudi, [1982] 2010), 36. Vd. Mills, *The Philosophy*, 16-17.

8 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 36.

9 Giorgio Agamben, *Stanze. La parola ed il fantasma nella cultura occidentale* (Torino: Einaudi, [1977] 2011), 160-161.

10 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 106.

11 Vd. Giorgio Agamben *Filosofía e linguística. Jean-Claude Milner: Introduction à une science du langage* (Paris: Seuil, 1990).

y *parole*, o entre significado y significante, hasta aquella entre semiótico y semántico según el lingüista Émile Benveniste; desde la aristotélica entre decir y mostrar, hasta aquella entre idioma materno e idioma “gramática” para el poeta Dante Alighieri, o más bien hasta aquella entre saber y hablar según Ludwig Wittgenstein, para citar algunos ejemplos¹².

Es en opinión de Agamben que cada polo, en el acto concreto de habla, reenvíe incesantemente a otro polo, sin reenviar a ningún fundamento ulterior. Pero la metafísica no ha aceptado semejante ausencia de fundamento. Al fin de componer la fractura se asignó la supremacía a uno de los polos –como en el caso de la lingüística de Saussure, que ha considerado la *parole* un fenómeno derivado de la *langue*– o bien se puso, al origen, un principio del cual los dos polos brotarían. Agamben llama, al principio que la tradición metafísica ha pensado como el origen del lenguaje, “Voz”. Con esa palabra no se debe pensar a la emisión fónica concreta, sino a aquel fundamento negativo –ejemplificado por la *lautlose Stimme*, de la que habla Martin Heidegger en *Ser y tiempo*– que “*se hunde y desaparece*”, escribe Agamben, para que “el ser y el lenguaje acontezcan materialmente”¹³.

Atribuyendo la primacía a uno de los dos polos, así como postulando un principio trascendente, la metafísica le supone, al concreto acto de habla, “pura intención de significar, igual que puro querer decir, en que algo se da a comprender sin que se produzca todavía un suceso determinado de significado”¹⁴. La premisa considerada es entonces pura negatividad: no-sonido y no-todavía-significado, que se sustrae al concreto acto de habla. El propio hombre, en calidad de hablante, es entonces constantemente adelantado por aquel principio, que queda precluido a su experiencia lingüística¹⁵.

2.4. Agamben reivindica entonces, en *Se. L'assoluto e l'Ereignis* (1982), la necesidad de una superación de la negatividad. Un solo movimiento, teórico y práctico al mismo tiempo, reconduce al hombre más allá de la Voz, hacia la experiencia para él más familiar, es decir a la residencia habitual del acontecer material del lenguaje. Superar el paradigma metafísico querrá decir –según lo sostenido con cierta continuidad en textos entre ellos muy

12 Vd. Giorgio Agamben, *La parola e il sapere*, *Aut-Aut* 179-180 (1980); Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto* (Milano: Rizzoli, 1970), 23; Agamben, *Stanze*, 160-162; Giorgio Agamben *Categorie italiane. Studi di poetica* (Venezia: Marsilio, 1996), 59; Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 106; Jacopo D'Alonzo, “Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 1 (2013), 18-30.

13 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 50. Vd. Martin Heidegger *Essere e tempo* (Milano: Longanesi, 2009), § 54-60.

14 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 43-45. Vd. *ibid.*, 45-46.

15 Vd. *ibid.*; Agamben, *La parola e il sapere*; Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: Einaudi, [1979] 2010).

lejos en el tiempo, como *Il viso e il silenzio* (1983), *Il volto* (1990) y *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2003)– recuperar la inmediatez y la falta de fundamento de la palabra.

En *Filosofía e linguística* (1990) se sostiene que es el *factum loquendi* (la existencia, el acontecer material del lenguaje y de seres hablantes), lo que la metafísica no puede sino suponer. Además, la metafísica separó los polos dicotómicos del *factum loquendi*. Pero también es partiendo de aquí que la filosofía tiene que moverse hacia una experiencia en la que hay que tematizar el acontecer material del lenguaje. Ya en *Experimentum linguae* (1989) es llamada “in-fancia” la experiencia trascendental que en el lenguaje uno hace del lenguaje mismo: una experiencia autoreferencial que vive al lenguaje como posibilidad. Se trata, pues, de exponer la palabra en cuanto – se sostiene en *La comunità che viene* (1990)– infundada exterioridad singular.

2.5. Para concluir, se puede decir que el manifestarse de uno de los polos de cualquier dicotomía –entre nuda vida y forma de vida así como aquella entre sonido y sentido– supone como propia condición de posibilidad o el otro polo o un principio metafísico. Por lo tanto, existe una profunda diferencia entre la recomposición que propone la metafísica, y la unidad inmediata –en el acto concreto de palabra o en la forma-de-vida– de los dos polos, los cuales se reenvían incesantemente uno a otro, compenetrándose recíprocamente y resultando indistinguibles en su falta de fundamento.

Entonces, lo que acontece con el lenguaje, también acontece en la dimensión política: el poder soberano opera una escisión que separa la vida de su forma y le supone una nuda vida, fundamento negativo e inaccesible de las múltiples maneras de vida. Agamben opina que la misma experiencia propuesta en el caso del lenguaje, también valdrá en la esfera política, para que se pueda recuperar la dimensión apropiada de una forma-de-vida.

3.1. Partiendo de lo que sostiene Michel Foucault en *La volontà de savoir*, Agamben puede entonces afirmar en *Homo sacer* que “la especie y el individuo, tal como simple cuerpo viviente, se convierten en las apuestas sobre sus [modernidad, ndr.] estrategias políticas”¹⁶. Como la tradición ha aislado del hombre una Voz, condición de posibilidad negativa de su hablar, así la política ha aislado una nuda vida, condición igualmente negativa de las múltiples formas de vida. Agamben será investigador del estatuto del valor de la nuda vida en la esfera política, refiriéndose, deliberadamente, a las anteriores reflexiones acerca del lenguaje: “el enlace entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como ‘viviente

16 Agamben, *Homo sacer*, 5.

que posee el lenguaje', busca en la articulación entre *phonē* y *lógos*". Como el viviente posee el lenguaje, así la nuda vida está al centro de la *polis*: "el viviente posee el *lógos* quitando y conservando en él su propia voz, así como el viviente mismo está al centro de la polis, dejando refutar en esa su nuda vida"¹⁷.

Desde el año 1980, con el artículo *La parola e il sapere*, Agamben sostuvo que el hombre ha sido pensado, por la tradición, como quien se encuentra desde siempre envuelto en las escisiones del lenguaje. El conjunto de esas dicotomías está, pues, condensado en la definición metafísica de hombre como *animal loquens*, en la que confluyen el elemento natural y el cultural. Siguiendo unas sugerencias presentes en la *Jenenser Realphilosophie* de Hegel, Agamben puede sostener en *Il linguaggio e la morte* que la "voz animal" (la voz del viviente, *phonē*) tiene que ser "superada" para que el viviente se convierta en hablante (dimensión del *lógos*).

Similarmente, en *Homo sacer* se afirma que la vida está superada (ya que es por sí misma impolítica) y conservada como nuda vida (pues es objeto de la biopolítica) en la dimensión política. Precisamente, como la voz del viviente, del animal, está superada (pues es no-lingüística), mas al mismo tiempo conservada (ya que es base para cualquier emisión fónica) en el lenguaje. La vida es lo que se ha quitado ya al cuerpo político, tanto cuanto la voz del viviente se le ha quitado al hablante, aunque ambas sean supuestas como lo que les hace falta para ser lo que ellas realmente son.

3.2. La asunción de parte del poder de la nuda vida como objeto político, tuvo, además, también consecuencias en el ámbito del lenguaje. La nuda vida, aunque incluida en valores políticos, está marcada no solamente por el aislamiento, es decir la soledad, sino también por el mutismo; ya que no está cruzada por la palabra y por el convenio que uno, sin embargo, podría esperar encontrar en la dimensión política.

Lo mismo podría decirse acerca de la Voz, igualmente fundamento negativo, sin posibilidad de pacto y mudo. Se podría entonces asumir la hipótesis por la que la Voz, en el área del lenguaje, es el exacto simétrico de lo que la nuda vida es en la esfera política. Si así fuese, uno podría preguntarse: si la Voz asumió las marcas del fundamento no dicho e indecible de la tradición, ¿vale entonces la misma dinámica, también en el caso de la nuda vida¹⁸?

17 *Ibid.*, 11. Vd. Aristotele, *Politica* 1253 a, 10-18.

18 Vd. Agamben, *Il linguaggio e la morte*; Giorgio Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 78-90.

3.3. Hay que adelantar que, al contestar a la pregunta, es claro cómo el destino de las políticas de la nuda vida está íntimamente entrelazado con el destino del lenguaje. Eso emerge evidente allá donde las aporías acerca de la posibilidad efectiva de un *experimentum linguae*, no solamente confluyen en el área política, sino que consiguen ahí su solución.

En *Glosse in margine ai "Commentari sulla società dello spettacolo"*, publicado por primera vez en 1990 como prólogo al célebre trabajo de Guy-Ernest Debord, Agamben afirma que el capitalismo no se ha dirigido solamente a la expropiación de la actividad productiva, como sostiene el análisis de Marx, "sino también y sobre todo a la alienación del lenguaje mismo, de la misma naturalidad lingüística del hombre"¹⁹. La espectacularidad coincide con el aislamiento del acontecer material del lenguaje por los contenidos determinados de la significación, así como por las demás áreas del mundo humano. La capacidad lingüística del hombre ha sido entonces movilizadora por el capitalismo, con finalidades productivas, expropiándole el de la *infanzia*, es decir de la experiencia del acontecer material del lenguaje.

El capitalismo es, en este sentido, cumplimiento de la tradición, pues es exposición de su premisa; es decir, pura comunicatividad. Pero, por otro lado, sólo en una época en la que se está en presencia de la comunicatividad, se podrá llegar a una relación auténtica con el lenguaje, arrastrándolo a la alienación y al capital²⁰. Esta posición será retomada sucesivamente en 1992 con el trabajo *Note sulla politica* publicado en *Futur Antérieur*: "se vuelve por primera vez posible para los hombres hacer experiencia de su misma esencia lingüística –no de tal y tal contenido del lenguaje, de tal y tal proposición verdadera, sino del hecho mismo *que se hable*"²¹.

3.4. En *Note sulla politica* es el mismo Agamben quien reconduce el aislamiento y el mutismo de la nuda vida a la estrategia del poder soberano que aísla el lenguaje de su relación con el viviente. La política verdadera 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 dirección del volverse suyo (naturalidad) de lo no-suyo (lenguaje). 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 a la experiencia del estar-en-el-lenguaje, en cuanto estar-en-un-medio. Esta medialidad del *experimentum*

19 Agamben, *Mezzi*, 67.

20 Vd. *Ibid.*, 87 ss.

21 *Ibid.*, 92.

linguae es “un punto de indiferencia entre lo apropiado y lo inapropiado”, es decir lo que Agamben llama “uso” de una facultad genérica, es decir algo común. 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”²².

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 restituye la voz a la nuda vida y la 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.

4.1. Si en la sociedad espectacular el hombre está alienado del lenguaje y de sí mismo, en la esfera política es aquel viviente que “separa y opone a él la propia nuda vida y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”²³. Según Agamben –que de esta manera toma las distancias de Foucault– la nuda vida no es solamente incluida en la *pòlis*, ni siquiera es solamente el objeto de las estrategias del poder –como sostenía en vez el filósofo francés– sino que, sobre todo, coincide con el espacio político; inclinándose a convertirse, en las democracias modernas, en una forma de vida, una actuación social de la que decide el poder soberano.

Antes de todo hay que decir que el concepto de “soberano”, partiendo de la *Politische Theologie* de Carl Schmitt, está marcado –según lo sostenido por Agamben en *Homo sacer*– por una paradoja: es “él al que el ordenamiento jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, así, la validez del ordenamiento”²⁴. La excepción se mantiene entonces en relación con la norma en la forma de la suspensión: “la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella”. La norma, suspendiéndose, produce la excepción, y solamente de esta manera se constituye como regla (*relación de excepción*). Como el soberano está incluido siendo excluido, la norma está incluida ya que está excluida por la excepción.

Para explicar la naturaleza del estado de excepción, Agamben recurre a la proximidad de derecho y lenguaje. Como la norma, en sentido general, puede valer independientemente del particular, la palabra adquiere el poder de denotar un segmento de realidad en la instancia de discurso en acto “solamente pues esa tiene sentido también en su propio no-denotar (es decir como *langue* distinguida de la *parole*: es el lema en su auténtica consistencia lexical, a pesar de su utilización concreta en el discurso)”. La

²² *Ibid.*, 93.

²³ Agamben, *Homo sacer*, 11.

²⁴ *Ibid.*, 19.

norma, como la *langue*, se aplica solamente como “pura potencia, en la suposición de cada referencia actual”²⁵.

Como la tradición le supone al lenguaje un no-lingüístico (*Voz, langue*), así la ley “supone lo no-jurídico (por ejemplo la auténtica violencia como estado de naturaleza)”. El soberano decide respecto del estado de excepción permitiendo la aplicación de la norma y, similarmente, según la tradición, la *langue* divide lo lingüístico de lo no-lingüístico, permitiendo la instancia del discurso en acto. Agamben llega también a afirmar que “la estructura particular del derecho asienta su fundamento en esta estructura de presuposición del lenguaje humano”²⁶. Esto, entonces, sería la “pretensión de soberanía” que la tradición atribuye al lenguaje.

4.2. En *Homo sacer*, el *nihilismo* es definido como “el emerger a la luz” de la “relación soberana”, cuya estructura es “vigencia sin significación”, es decir, un mantenerse de la ley en su pura forma, más allá de su contenido; una ley que se presenta en la forma de su no-ejecutabilidad. Lo mismo acontece en *Il linguaggio e la morte*, donde Agamben define el nihilismo como la última fase de la metafísica. Esta es ejemplificada por la filosofía contemporánea –y en particular por la hermenéutica gadameriana y la deconstrucción de Jacques Derrida– que, en palabras de Agamben, llega “hasta lo extremo de la voz”²⁷, sin captar el calibre metafísico de ésta. El nihilismo no hace sino confirmar la inaccesibilidad y la inefabilidad del fundamento que está debajo del lenguaje. Según Agamben, no es suficiente mostrar en cada circunstancia el silencio hondo del origen, sino que hay que desvelar la ausencia de fundamento de la palabra.

En el verano de 1982, Giorgio Agamben publica en *Alfabeta* una síntesis de la relación, desarrollada en ocasión de un encuentro que se tuvo en Modena en abril del mismo año, cuyo título era “La trasparenza della lingua”. En todos los idiomas existiría –para Walter Benjamin así como para Agamben– una experiencia compartida: “*todos los idiomas quieren decir la palabra que no quieren decir*”²⁸. La armonía de todos los idiomas en el tiempo mesiánico irá a desarrollar el *experimentum linguae* del *factum loquendi*. Un idioma, pues, que no dice ni expresa nada que sea a sí mismo ajeno: “el idioma mesiánico”. El lenguaje –así como el pasado en las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin– tiene que ser salvado a través de una especial manera de transmisión. Más allá del paradigma negativo de la *Voz*, se hablará un idioma que coincidirá con la praxis y con la historia, que no irá a reenviar a ningún fundamento indecible y que ya no tendrá como destino

25 *Ibid.*, 25.

26 *Ibid.*, 26. Vd. Agamben, *La potencia del pensiero*, 7-23.

27 Agamben, *La potencia del pensiero*, 29.

28 Giorgio Agamben, “La trasparenza della lingua”, *Alfabeta*, 38/39 (1982), 3 ss.

una tradición o una hermenéutica infinita como aquellas propuestas por Derrida y Gadamer.

En el caso de la relación soberana, también aquella premisa latente y negativa constituida por la nuda vida tiene que ser superada. Agamben llama “nihilismo mesiánico” –cuyo punto de referencia es todavía Benjamin– al movimiento que en el estado de excepción (que se ha convertido en regla), supera la ley y, al mismo tiempo, no hace que sea discernible de la vida. En este sentido, el mesianismo es una teoría del estado de excepción que subvierte al poder contemporáneo y vuelve a reunir vida y forma de vida. En el caso del lenguaje, así como en el caso de la política, la nada no tiene que ser dejada subsistir indefinidamente.

4.3. La excepción es la fuerza de la soberanía, y la soberanía es “la estructura originaria en la que el derecho se refiere a la vida y la incluye en sí mismo a través de su propia suspensión”. Agamben –partiendo de las reflexiones de Jean-Luc Nancy– llama entonces “bando” al poder “de la ley de mantenerse en su propia privación, de aplicarse des-aplicándose”²⁹. Quien es afectado por el bando está *abandonado* por la ley y expuesto en el umbral entre vida y derecho³⁰. Es entonces *homo sacer*: “la vida suprimible y no-saclicable del *homo sacer*” es aquella figura del derecho romano “en la que la vida humana está incluida en el ordenamiento, únicamente en la forma de su exclusión (es decir de su absoluta suprimibilidad)”³¹. Acerca de eso, se puede pensar la manera en la que la Voz, o la *langue*, se aplica, según la tradición metafísica, des-aplicándose y se mantiene no-dicha en lo que se dice. El hablante está arrojado en un idioma, en la articulación entre *lógos* y *phoné*, precisamente porque decae de aquella premisa que es la Voz.

También en este caso hay que tomar en cuenta la manera en la que Occidente pensó el lenguaje. En efecto, es el lenguaje el que “tiene al hombre en su bando, ya que, tal como hablante, él siempre está ya entrado en el lenguaje, sin poder dar cuenta de esto”. El hombre “es adelantado”, según la tradición, en el lenguaje, por una premisa no lingüística e inefable, la cual se mantiene en relación con el lenguaje “precisamente porque es excluido de ese”. El lenguaje, pues, siempre según la tradición, igual que el bando soberano, “ya siempre supone sí mismo en la figura de un no relato”³² y el hablante no le puede acudir hasta que no lo considere inefable.

29 Agamben, *Homo sacer*, 34.

30 Vd. Agamben, *La potencia del pensiero*, 187-188; Agamben, *Il linguaggio e la morte*.

31 Agamben, *Homo sacer*, 11. La primera aparición de este paradigma está en un texto de la filosofía del lenguaje: vd. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 132-133. Para una crítica del uso que Agamben hace de esta noción: vd. Lucia Dell’Aia et al., *Studi su Agamben* (Milano: Ledizioni, 2012), 37.

32 Agamben, *Homo sacer*, 58.

4.4. Si la excepción es “exclusión inclusiva”, a ella se le contrapone el ejemplo, que, de lo contrario, es una “inclusión exclusiva”. Agamben retoma así algunas de las muchas páginas dedicadas, en los años precedentes, al tema del “ejemplo”. Partiendo de *L'exemple et la fiction* de Jean-Claude Milner, Agamben sostuvo, en *La comunità che viene*, que el ejemplo muestra “su pertenencia a una clase, pero, precisamente por eso, en el momento mismo en que la evidencia y delimita, el caso particular sale de esa”³³. Por consiguiente, el ejemplo está excluido de un conjunto porque pertenece a ese, mientras que la excepción “está incluida en el caso normal precisamente porque no es parte de ese”³⁴.

El ejemplo entonces es un fenómeno que muestra la naturaleza del lenguaje. Valiendo en todos los casos del mismo conjunto y siendo al mismo tiempo incluido, el “ejemplo” es “una singularidad entre las demás, que sin embargo, quedando en lugar de cada una de ellas, vale para todas”. El ejemplo es una singularidad que se desvela por como ella es. La vida puramente lingüística del ejemplo es la vida de la palabra, acontecer del lenguaje: “incalificable e inolvidable”³⁵. El ejemplo –escribe Agamben– es lo “Común”, una singularidad pura que sobrepasa la identidad y la universalidad como pertenencia a una clase y desarrolla una auténtica dimensión política.

4.5.1. En *Homo sacer*, Agamben sostiene que si la pertenencia a una clase puede ser mostrada solamente con un ejemplo (es decir fuera de esa), entonces la no-pertenencia “puede ser mostrada solamente en su interior, es decir con una excepción”³⁶. También en este caso, el autor se refiere, a título de ejemplo, a ciertos fenómenos lingüísticos.

La inclusión –es decir, una palabra representada en la metaestructura, equivalente al Estado con relación a los individuos– es asimilable al “sentido”; y la pertenencia –es decir, una palabra presentada y considerada por uno en una situación, igual que los individuos particulares siendo miembros de una sociedad– a la “denotación”. Entonces, tal como la excepción se sitúa en la excelencia recíproca de inclusión y pertenencia, así “una palabra tiene siempre más sentido de cuanto pueda, en acto, denotar” y por consiguiente “entre sentido y denotación hay un descarte que no se puede suturar”³⁷.

33 Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001), 26.

34 *Ibid.*, 27.

35 *Ibid.*, 14.

36 Agamben, *Homo sacer*, 27. En este sentido, el ejemplo es el “paradigma”: « se muestra ‘junto a’, y una clase puede tener todo, pero no el propio paradigma » (*ibid.*, 27).

37 *Ibid.*, 30.

De ello descende que en la relación entre lo general y lo particular, así como en el “pasaje desde una proposición genérica con una referencia meramente virtual a la indicación concreta hacia un segmento de realidad”, no está implicada una operación lógica, sino una “actividad práctica, es decir la asunción de la *langue* de parte de uno o más sujetos hablantes y el cumplimiento de aquel dispositivo complejo que Benveniste definió función enunciativa”. Así, “en el caso de la aplicación de una norma jurídica, la indicación del caso concreto supone un ‘proceso’, que siempre implica una pluralidad de sujetos y culmina, en última instancia, en la pronunciación de la sentencia, es decir en un enunciado cuya relación operativa con la realidad está garantizada por los poderes institucionales”³⁸.

Reproponer la distinción entre un nivel de la *langue* y un nivel de la *parole*, como lo que asienta a la tradición, es el gran mérito que Agamben reconoce a Émile Benveniste, como el autor afirma precisamente en *La parola e il sapere* (1980). Un sistema así homogéneo y ordenado se llama “lengua” (traducción del francés “*langue*”). A ese, se le opone el *caos* multiforme y heterogéneo de la “palabra” (en francés “*parole*”). Sin embargo la *parole*, objeto Agamben, es “la instancia concreta del discurso”, mientras que la *langue* es una “construcción de ciencia partiendo de la palabra”³⁹. Por consiguiente, las dos expresiones no son homogéneas ni reales. En este sentido, sigue Agamben, el silencio acerca del origen de la distinción entre *langue* y *parole* “es el acontecimiento fundamental de la metafísica”⁴⁰.

Con relación a ello, –en *Infanzia e storia*– Agamben sostiene que, cuanto más el problema de la fractura entre *langue* y *parole* resulta ser “lo no-superable, con el que cada reflexión sobre el lenguaje tiene que medirse”⁴¹, tanto más la tarea de la filosofía será la de hacer experiencia de lo que hace que sea posible. La metafísica postula que la condición de posibilidad del lenguaje es la *langue*, razón por la cual ella equivoca la naturaleza del lenguaje. Agamben, de lo contrario, la indica –sin reenviar a un principio ajeno al acto de habla– en su mismo acontecer.

Por lo tanto, el concepto de “in-fancia” representa un intento de pensar los límites del lenguaje, explorándolos en la “pura autorreferencialidad” del acontecimiento lingüístico. Hacer “experiencia del acontecimiento material del lenguaje” significa estar cerca de la posibilidad de hablar en el hablar en acto. Sin embargo, la dimensión de la “posibilidad” está llena de perjuicios metafísicos, considerando que se vio introducida en la oposición aristotélica entre potencia y acto. Según este esquema se interpreta también a la relación *langue/parole*: así como la potencia tiene que ser abolida, de

38 Giorgio Agamben, *Stato d'eccezione* (Torino: Bollati Boringhieri, [2003] 2010), 53. Vd. Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3* (Roma-Bari: Laterza, 2008).

39 Agamben, *La parola e il sapere*, 157.

40 *Ibid.*, 165.

41 Agamben, *Infanzia e storia*, XI.

manera que pueda pasar al acto, igualmente la *langue* tiene que desaparecer para que acontezca la *parole*.

Analogamente, en *Stato d'eccezione* –partiendo de Hans-Georg Gadamer– se dice que “cada interpretación lingüística es siempre, en realidad, una aplicación que requiere una operación eficaz”. Así, en el caso del derecho, “la aplicación de una norma no está de ninguna manera contenida en ella misma y ni siquiera se puede deducir de ella, porque de lo contrario no hubiera hecho falta crear tamaño edificio del derecho procesal”. Así como entre *langue* y *parole* no hay ningún pasaje –sino solamente un descarte irreductible– igualmente “también entre la norma y su aplicación, no hay nexos interiores, que permitan derivar inmediato una de otra”⁴².

4.5.2. La filosofía tiene, por lo tanto, que liberar el lenguaje y la política de la metafísica, para poder pensar al hombre “absolutamente solo en el lenguaje, frente al mundo y a la naturaleza”⁴³. Es decir, descubrir lo no-fundamental originario de lo humano y de la palabra. Pero, hay que pensar de nuevo de manera totalmente radical la noción de potencia.

Agamben asocia el significado metafísico de “potencia” al concepto de “privación”, y sostiene que fue Aristóteles quien lo expuso por primera vez: “en la privación –escribió Aristóteles– subsiste una realidad que sirve de sujeto, del cual se afirma la privación”⁴⁴. Agamben añadirá, en un ensayo más reciente, que “la privación se distingue de la sencilla ‘ausencia’ (*apousía*), ya que implica todavía un reenvío a la forma de la que hay privación, que se atesta en alguna manera a través de su misma falta”⁴⁵. En Aristóteles, entonces, “por un lado la potencia precede el acto y lo condiciona, por el otro parece que se le queda esencialmente subordinada”⁴⁶.

El lenguaje es, sin embargo, una facultad genérica y, como tal, potencia. Si la interpretamos como privación, asume los contornos de la Voz. Pero, para que de esa uno pueda hacer experiencia, hace falta que la potencia no desaparezca cada vez de inmediato en el acto, que no pase al acto. Este *status* de la potencia –como escribe en *Homo sacer*– es impotencia (*adynamía*): “puede el acto pudiendo no realizarlo, puede soberanamente su propia impotencia”. De lo contrario, es privación cuando pasa al acto y “depone su potencia de no ser (su *adynamía*)”⁴⁷. A esta interpretación, no auténtica, de la

42 Agamben, *Stato d'eccezione*, 53-54.

43 Agamben, *Il linguaggio e la morte*, 119.

44 Aristotele, *Metafisica*, 1004a, 16. Mills no ha entendido este aspecto: vd. Mills, *The philosophy*, 3. En vez, Murray lo ha entendido: Murray, *Giorgio Agamben*, 47.

45 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul Metodo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 79.

46 Agamben, *Homo sacer*, 52. Aristóteles escribe: «por lo mismo, y de acuerdo con la misma relación, cada potencia se opone a una impotencia» (Aristotele, *Metafisica*, 1046 a, 31-32).

47 Vd. Aristotele, *De Anima*, 417b, 2-16.

potencia –como en el caso de la Voz– corresponde el bando soberano “que se aplica a la excepción des-aplicándose”⁴⁸.

Por lo tanto “cada potencia de ser o de hacer algo, es [...] para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer (*dynamis me éinai, me energeín*), sin eso la potencia pasaría ya siempre en el acto confundándose con áquel”⁴⁹. En efecto “si la potencia fuera siempre y solamente potencia de hacer o ser algo, nosotros no podemos entonces nunca experimentarla como tal”⁵⁰. Por consiguiente “el ser más perteniente al hombre –escribe Agamben– es ser su misma posibilidad o potencia”⁵¹. Denegado de fundamento, el hombre está despojado de algo que puede ser apropiado para él y “puede su propia impotencia”⁵². Sólo si irá a asumir sin simulaciones semejante condición, podrá instaurar una relación auténtica con el lenguaje, con sí mismo y con los demás. La praxis lingüística será entonces “uso, es decir *ethos*”⁵³.

En el capítulo “Su ciò che possiamo non fare”, contenido en *Nudità*, Agamben sostiene que “el que está separado de su propia impotencia pierde [...], en primer lugar, la capacidad de resistir”⁵⁴. No es por casualidad que antes de la nuda vida se cumple la “experiencia de una absoluta impotencia”⁵⁵. “Nuda” podría corresponder, según Agamben, al griego *haplós*, utilizado por Aristóteles para definir *el ser puro*: “la nuda vida es otro tanto indeterminada y impenetrable que el ser *haplós* y, así como de ese, igualmente podría decirse de aquella que la razón no puede pensarla fuera del asombro y de lo atónico”⁵⁶.

Similarmente a la Voz o al lenguaje en la sociedad espectacular, la nuda vida es impotencia, o potencia-de-no, sustraída a la praxis humana. Pero, como en el caso del lenguaje, también en la esfera política habrá que pensar en una potencia “sin ninguna relación con el ser en acto”⁵⁷.

5.1. El contenido primero del poder soberano es vida sagrada, es decir, nuda vida disuelta de su forma. La forma-de-vida –“una vida que es su forma y se

48 Agamben, *Homo sacer*, 52-55.

49 Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, *Bartleby. La formula della creazione* (Macerata: Quodlibet, 1993), 52. Vd. Aristotele, *Metafisica*, 1050 b, 10-14.

50 Agamben, Deleuze, *Bartleby*, 59.

51 Agamben, *La comunità che viene* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001), 39.

52 *Ibid.*, 33.

53 *Ibid.*, 22. Vd. Murray, *Giorgio Agamben*, 13.

54 Giorgio Agamben, *Nudità* (Roma: Nottetempo, 2009), 68.

55 Agamben, *Homo sacer*, 5.

56 *Ibid.*, 203

57 *Ibid.*, 54-55. Vd. Agamben, *Mezzi*, 17; Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2* (Torino: Bollati Boringhieri, 2009), 274. La política que será se enfrentará a la “inoperosità” – Agamben traduce el francés “désœuvrement”, un concepto introducido por Kojève y Bataille – imprescindible de los hombres. Vd. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1097 b, 22 ss. Vd. Agamben, *Il Regno e la Gloria*.

queda inseparable de ella⁵⁸— es dividida en los polos *bíos* e *zōē*, existencia política y nuda vida. Pero al mismo tiempo, la nuda vida es supuesta a los varios modos de vida, sustraída al libre uso de los hombres y para que sea campo de acción del poder soberano.

En *Stato d'eccezione* se intenta recuperar la forma-de-vida con la categoría de “medios-sin-fin”. Con relación a eso, Agamben, intentando pensar “una acción humana que depuso toda relación con el derecho⁵⁹”, se refiere a las reflexiones de Benjamin acerca de “lengua pura⁶⁰”. Ella es la lengua que “no es un instrumento para la comunicación, sino que comunica inmediatamente a ella misma, es decir una comunicabilidad pura y sencilla”. De la misma manera, una acción que sea medio puro (la *violencia revolucionaria*) —como se afirma partiendo de *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin— “no se encuentra en relación con su misma medialidad hacia un fin, sino que se queda en relación con su misma medialidad”.

Como la “pura lengua” se muestra en las lenguas naturales, “exponiéndolas como tales, así la violencia pura se atesta solamente como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho”. Se trata, entonces, de una “violencia que puramente actúa y manifiesta⁶¹”, que se dirige hacia la desactivación del derecho (como ya se ha dicho del lenguaje): “un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos fuera de uso, pero no para que se conviertan en su uso canónico, sino para liberarlos definitivamente⁶²”.

5.2. El artículo *Filosofía e linguistica*, finaliza con una declaración programática, dirigida a la filosofía futura, la cual tendrá que “diseñar de nuevo, por completo, el dominio de las categorías de la modalidad para no pensar a la *premisa* del ser y de la potencia, sino a su *exposición*”⁶³. En este caso también una comprensión clara de este fragmento requiere una referencia a los trabajos antecedentes, dedicados al lenguaje, y especialmente a la lengua pura, o mesiánica.

Agamben —en el texto de una conferencia del año 1982, cuyo título era *Lingua e storia*— recordó que Benjamin ligó de manera estrecha “la pura lengua de los nombres primitivos a la teoría platónica de las ideas”. “La exposición de la idea, en los fenómenos, es inseparable de la salvación de los fenómenos en la idea”, y también la lengua de los nombres y el idioma universal de la humanidad rescatada “constituyen las dos caras de la única

58 Agamben, *Homo sacer*, 210-211.

59 Agamben, *Stato d'eccezione*, 77.

60 Vd. Agamben, *La trasparenza*; Agamben, *La potenza del pensiero*, 36-54.

61 *Ibid.*, 80-81

62 *Ibid.*, 83.

63 Agamben, *La potenza del pensiero*, 76.

idea de la lengua". No se trata de un ideal hacia el cual tender, sino "la idea misma platónica del lenguaje, el cual salva y cumple en sí todas las lenguas", que no supone más nada y que "habiendo quemado en sí cada premisa y cada nombre, no tiene de veras más nada por decir, sino que, sencillamente, habla"⁶⁴. Por lo tanto el lenguaje –como expresado en *Il linguaggio e la morte* e *La comunità che viene*– sería asumido por lo que es, es decir en su ser-*así* (*ēthos*), "pura exposición" en el espacio abierto en la desarticulación de todas las divisiones que la tradición piensa inherentes al lenguaje⁶⁵.

Lo mismo se sostiene en *Stato d'eccezione*. Tal como en el caso del lenguaje, las diferencias no son el fruto de una articulación, sino, sobre todo, de una desarticulación, así "no hay, *primero*, la vida como dato biológico natural y la anomia como estado de naturaleza y, *luego*, su implicación en el derecho a través del estado de excepción". Entonces, hace falta, así como con el lenguaje, "exhibir el derecho en su no-relación a la vida y la vida en su no-relación al derecho" de manera tal que se pueda "abrir entre ellos un espacio para la acción humana".

El ensayo termina así con una importante analogía programática: "a una palabra no obligatoria, que ni manda y ni siquiera prohíbe nada, sino que dice solamente sí misma [ma dice soltanto se stessa], correspondería una acción como medio puro que muestra solamente sí misma [corrisponderebbe un'azione come mezzo puro che mostra soltanto se stessa, ndr.] sin relación a una finalidad"⁶⁶.

6. Para que sea entendida la tarea filosófica que Agamben quiere cumplir con el proyecto *Homo sacer* –es decir, denunciar los mecanismos teóricos y políticos que han permitido tanto la rotura de la unitaria forma-de-vida en modo de vivir y vivir, cuanto la premisa de la nuda vida como objeto del poder soberano con el intento de indicar líneas de resistencia y de cambio radical– es inevitable hacer referencia a los trabajos que desde los años sesenta en adelante el autor dedicó a los perjuicios que plasmaron el pensamiento filosófico occidental. El mínimo común denominador de esas investigaciones es el lenguaje, en cuanto campo de acción de la metafísica y lugar predilecto en el que el hombre se constituye en cuanto tal.

La analogía entre el momento del lenguaje y el de la política no es extrínseca, accidental o dictada por motivos meramente biográficos. Desde Aristóteles en adelante el hombre ha sido definido tanto como ζῶον λογικόν cuanto como ζῶον πολιτικόν. La experiencia que, para el hombre, es sin embargo la más habitual, es decir la de ser hablante, es sustraída

64 *Ibid.*, 50-53.

65 *Vd. Ibid.*, 15-17.

66 Agamben, *Stato d'eccezione*, 112-113.

al hombre mismo. Para que sea recuperada, es necesario retomar contacto con aquella comunicabilidad que es común a todos los hombres –es decir, coextensiva a todos los actos de palabra posibles o actuales– y que también es lo que pasa a través del común convenir práctico de los hombres. La nuda vida, puesta al centro de la esfera pública supone la exclusión de aquella comunicatividad que, al mismo tiempo, es subordinada por la tecnocracia a la comunicación, cada vez más determinada y expuesta en cuanto tal por la sociedad espectacular.

Más allá de la disputa acerca de la supremacía de lo político sobre lo lingüístico o viceversa, lo que para Agamben es realmente fundamental, es por un lado, poner en clara evidencia lo no-distinguible de viviente y lenguaje/política –convergencia cristalizada en el sintagma forma-de-vida– y por otro el denunciar el intento, tanto metafísico como gubernativo, de dividir esa unidad. El destino del lenguaje y de la política es el mismo, y no habrá la liberación del primero sin la liberación de la segunda. Solamente así el hombre regresará a su morada habitual, el ser hablante y el ser político, sin ninguna premisa ulterior.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. "L'albero del linguaggio". En *I problemi di Ulisse* 63, 104-114. Firenze: Sansoni. 1968.
- Agamben, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*. Milano: Rizzoli. 1970.
- Agamben, Giorgio. "La parola e il sapere". En *Aut-Aut*, 179-180. 1980.
- Agamben, Giorgio. "La trasparenza della lingua". En *Alfabeta* 38/39, 3 ss. 1982.
- Agamben, Giorgio. "Se. L'Assoluto e l'Ereignis". En *Aut-Aut* 187-188. 1982; en Agamben, *La potenza del pensiero*, 169-197.
- Agamben, Giorgio. "Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di W. Benjamin", en Agamben, *La potenza del pensiero*, 36-54.
- Agamben, Giorgio, "Il viso e il silenzio", en Savinio R., *Opere* 1983. Milano: Philippe Daverio. 1983.
- Agamben, Giorgio, "L'idea del linguaggio", en *Aut-Aut* 201. 1984; en Agamben, *La potenza del pensiero*, 24-35.
- Agamben, Giorgio, "Glosse in margine ai 'Commentari sulla società dello spettacolo'", en Guy Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*. Milano: Feltrinelli. 1990.

- Agamben, Giorgio, *Filosofia e linguistica. Jean-Claude Milner: Introduction à une science du langage, Annuaire philosophique*. Paris: Seuil. 1990; en Agamben, *La potenza del pensiero*, 57-76.
- Agamben, Giorgio, "Note sulla politica", en *Futur Antérieur* 9. 1992.
- Agamben, Giorgio, "Forma-di-vita", en Aa. Vv., *Politica*, 105 e ss. Napoli: Cronopio. 1993; "Forme-de-vie", en *Futur antérieur* 15. 1993.
- Agamben, Giorgio, *Categorie italiane. Studi di poetica*. Venezia: Marsilio. 1996.
- Agamben, Giorgio, *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri. 2001.
- Agamben, Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Agamben, Giorgio, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza. 2005.
- Agamben, Giorgio, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri. [1996] 2008.
- Agamben, Giorgio, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*. Roma-Bari: Laterza. 2008.
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sul Metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Nudità*. Roma: Nottetempo. 2009.
- Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*. Torino: Bollati Boringhieri. 2009.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. [1995] 2010.
- Agamben, Giorgio, *Stato d'eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri. [2003] 2010.
- Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi. [1982] 2010;
- Agamben, Giorgio, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi. [1979] 2010.
- Agamben, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo Sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri. 2010.
- Agamben, Giorgio, *Stanze. La parola ed il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi. [1977] 2011.
- Agamben, Giorgio, Deleuze, Gilles, *Bartleby. La formula della creazione*. Macerata: Quodlibet. 1993.
- Agamben, Giorgio, Ferrando, Monica, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*. Milano: Electa, Mondadori. 2010.
- Arendt, Hanna, *Le origini del totalitarismo*. Milano: Edizioni di Comunità. 1996.
- Aristotele. *Politica*, en *Opere*, vol. IX. Roma-Bari: Laterza. 1986.
- Aristotele. *L'anima*. Milano: Bompiani. 2008.

EL ORIGEN DE LA NUDA VIDA

- Aristotele. *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza. 2009.
- Aristotele. *Metafisica*. Milano: Bompiani. 2010.
- Benjamin; Walter, *Angelus novus. Saggi e frammenti*. Torino: Einaudi. 2010.
- D'Alonzo, Jacopo, "Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben", in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 1, 18-30. 2013.
- Debord, Guy-Ernest, *Commentari sulla società dello spettacolo*. Milano: Feltrinelli. 1990.
- Dell'Aia, Lucia et al., *Studi su Agamben*. Milano Ledizioni. 2012.
- Foucault, Michel, *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli. 2009.
- Hegel, G. W. F., *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803-1804*. Leipzig: herausgegeben von J. Hoffmeister. 1932.
- Hegel, G. W. F., *Filosofia dello spirito jeneso*. Roma-Bari: Laterza. 2008.
- Heidegger, Martin, *Essere e tempo*. Milano: Longanesi. 2009.
- Lacan, Jacques, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", en *Ecrits*. Paris. 1966.
- Mills, Catherine, *The Philosophy of Agamben*. Montreal-Kingston: McGill Queens University Press. 2009.
- Murray, Alex, *Giorgio Agamben*. London-New York: Routledge. 2010.
- Schmitt, Carl, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*. Bologna: Il Mulino. 2009.
- Wittgenstein, Ludwig, *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi. 2009.