

LA COSA MISMA DEL LENGUAJE EN GIORGIO AGAMBEN. UNA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD

Ester Pino Estivill

THE THING ITSELF OF LANGUAGE IN THE WORK OF GIORGIO AGAMBEN. A REVIEW OF THE CONCEPT OF COMMUNITY

Abstract: This present article takes Giorgio Agamben's conception of language as a "thing itself", a recurring theme on his work, as a starting point to understand his political position, culminates with an invitation to the coming community. Through his genealogical reading of the gaps between discourse and language, the key elements of his philosophy are revealed, such as the Aristotelian reading of *noûs* and the power of thought. Drawing upon his conception of language as a space devoid of belongings, the article seeks to review the concept of community in dialogue with other contemporary philosophers as Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito.

Keywords: Agamben; language; power; thought; community.

Resumen: Este artículo parte de la concepción de Giorgio Agamben sobre el lenguaje en tanto que «cosa misma», problemática que recorre toda su obra, para entender su posicionamiento político, coronado con la invitación a la comunidad por venir. A través de la lectura genealógica de los hiatos entre discurso y lenguaje que Agamben realiza, se desprenden los nudos clave de su filosofía, como la lectura aristotélica sobre el *noûs* y la potencia del pensamiento. A partir de su concepción del lenguaje como espacio sin pertenencias, el artículo pretende revisar el concepto de comunidad en diálogo con otros filósofos de lo común como Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy o Roberto Esposito.

Palabras clave: Agamben; lenguaje; potencia; pensamiento; comunidad.

En el cuento *La Biblioteca de Babel*, Borges escribió un final para su experiencia literaria, dejándola ante el abismo de los límites del lenguaje y tomando, a la vez, una forma abierta, esperanzadora:

Yo me atrevo a insinuar esta solución del antiguo problema: la Biblioteca es ilimitada y periódica. Si un eterno viajero la atravesara en cualquier dirección, comprobaría al cabo de los siglos que los mismos volúmenes se repiten en el mismo desorden (que, repetido, sería un orden: el Orden). Mi soledad se alegra con esa elegante esperanza. (Borges 1997 [1941]: 86)

La biblioteca de Babel, o el universo, es inaccesible y, como repite el narrador hasta la saciedad, interminable. Durante un tiempo se creyó que en la Biblioteca se alojaba la única verdad omnipotente, pero hace ya siglos que los hombres franquean sin éxito todas sus salas... Al igual que la luz que está distribuida por el infinito de hexágonos con anaqueles repletos de libros, el acceso al conocimiento es insuficiente, pero a la vez incesante. El

interior de cada libro surge de la combinación de veinticinco signos, a fuerza de variaciones de repetición ilimitada; pero no hay en la biblioteca dos libros que sean idénticos. Las letras de los dorsos de los libros no tienen conexión con su contenido; sin embargo, ahí mismo está por descubrir, según Borges, «quizá el hecho capital de la historia». En la Biblioteca, como en el lenguaje, no hay presupuestos: todo lo que es imposible, por su posibilidad de ser dicho, existe.

La imagen de la Biblioteca de Babel pone en juego el debate que, en un largo proceso que cabría remontar a Nietzsche y a Heidegger, la filosofía contemporánea de la segunda mitad del siglo XX recuperó; quizá, su tema capital: el lenguaje y su misterio. De hecho, el laberinto borgiano, sin el Minotauro en su centro, representa la fuente inacabable de claves y secretos que los campos de la creación y del pensamiento han ido produciendo a lo largo del siglo XX, precisamente *en y desde* la idea de agotamiento.¹ El hombre contemporáneo, en su ansiosa búsqueda por hallar el verdadero conocimiento de las cosas, los seres y el universo, se ha encontrado con el límite del lenguaje: su ilimitación. Es desde esta idea de la *cosa misma* del lenguaje, tal y como él la denomina en varios de sus artículos, desde la que el filósofo e historiador italiano Giorgio Agamben (Roma, 1942) ha construido su obra. Agamben entronca así con la tradición filosófica de la Escuela de Frankfurt y del post-estructuralismo francés cuya concepción del lenguaje radica en la conciencia de unos límites que están siempre en desplazamiento, a través de la diferencia y la repetición que nos permite el uso libre de las palabras, generando así una obertura siempre nueva hacia el porvenir. El pensamiento agambeniano tiende, tal y como fue la meta de la filosofía aristotélica, hacia la felicidad, y esto significa recuperar la vida y la política. Para resistir a los mecanismos del capitalismo que las han usurpado, Agamben ha dirigido su filosofía hacia dos fuerzas políticas: la profanación del lenguaje y la potencia del pensamiento. Profanar, según Agamben, significa abrir el juego de la palabra, cosa que permitiría neutralizar los dispositivos del poder –como el dispositivo mediático del capitalismo– que se han apoderado de ella. Por ello, el objetivo de la filosofía política es devolverle su capacidad de profanación al juego de descubrir la posibilidad de las palabras. De ahí que Agamben resalte que «la historia de los hombres no es quizá otra cosa que el incesante cuerpo a cuerpo con los dispositivos que ellos mismos han producido: antes que ninguna, el lenguaje» (Agamben 2005 [2005]: 43–44). En este sentido, lo que Agamben llama profanación proviene del método de estudio arqueológico llevado a cabo previamente por Michel Foucault para analizar los dispositivos que posibilitan la entrada del poder en el cuerpo de los súbditos, gobernando así sus formas de vida. Si en su definición del concepto de crítica Foucault explicó de qué manera el objetivo de ésta era la resistencia a las formas de gubernamentalidad (Foucault 1990), Agamben, mediante las diversas profanaciones de la palabra que ha efectuado a lo largo de su obra, ha tratado, en un movimiento de futuro anterior, asistir a la emergencia del presente² y deshacer las piedras arenosas de lo sagrado, del acto político y de los

¹ En 1967, el escritor norteamericano John Barth publicó el ensayo *The Literature of Exhaustion*, donde partía de la idea de agotamiento sobre la que se construye el relato «Pierre Menard, autor del Quijote», de Borges, para establecer un canon de la literatura de la posmodernidad.

² En relación con las respuestas al presente que permite el método arqueológico de Foucault, en *Signatura rerum* Agamben explica lo siguiente: «Intentemos pensar la particular estructura temporal implícita en una arqueología filosófica. Lo que en ella está en cuestión no es propiamente un pasado, sino una emergencia; por otra parte, ésta puede abrir un acceso hacia esa emergencia sólo remontándose hacia atrás hasta el punto en el cual ha sido cubierta y neutralizada por la tradición (en términos de Melandri, hasta el punto en el cual se ha

discursos de poder que se han fundado en la tradición teológica y en la historia de las soberanías occidentales. La profanación deviene así la potencia de salvación, dicho de otra manera, la posibilidad de lectura interminable del pasado que tiene el pensamiento.

Esta experiencia del pensamiento tiene como fin inalcanzable la potencia libre de compartir las cosas en común. Es ésta simultaneidad de horizontes, en la que se funden el pasado profanado del lenguaje y la mirada hacia una comunidad por venir, el objetivo que el presente artículo pretende analizar. Para Agamben, el sentido de la política es la libertad en la comunidad. Su entrada en la filosofía de lo común radica, al igual que las propuestas de otros filósofos como Maurice Blanchot o Jean-Luc Nancy, Roberto Espósito o Jacques Derrida, en una nueva posibilidad de pensar la comunidad ante el temor del sentido de propiedad que atraviesa Europa. A partir del estudio de la concepción de *la cosa misma* del lenguaje como apertura a su pensamiento político, así como del diálogo con los filósofos de «la comunidad de los que no tienen comunidad»³, trataremos de comprender qué lugar ocupa la *comunidad que viene* agambeniana dentro de la filosofía política occidental actual.

La cosa misma del lenguaje en Agamben

En el último capítulo de *Infancia e historia*, titulado «Experimentum linguae», Agamben parece ofrecer la clave de todo su pensamiento:

¿Cómo es posible hacer experiencia no con un objeto, sino con el mismo lenguaje? ¿Y en cuanto al lenguaje, no con esta o con aquella proposición significativa, sino con el puro hecho de que se habla, de que exista lenguaje?

Si para cada autor existe un interrogante que define el *motivum* de su pensamiento, el ámbito circunscripto por estas preguntas coincide sin dudas con el rumbo hacia el cual se orienta todo mi trabajo. En los libros escritos y no escritos, obstinadamente no he querido pensar más que una sola cosa: ¿qué significa «hay lenguaje», qué significa «yo hablo»? (Agamben 2010a [1978]: 213).

En efecto, la *cosa misma* del lenguaje es lo que ha preocupado más al filósofo italiano y a la que ha dedicado una larga serie de artículos e incursiones tanto aisladamente como dentro de sus estudios arqueológicos, tales como en la misma *La comunidad que viene* (1996 [1990]), la trilogía *Homo sacer* (I. *El poder soberano y la nuda vida*, 1999 [1995]; II. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testimonio*, 2006 [1998]; III. *Estado de excepción*, 2004 [2003]), *Medios sin fin. Notas sobre política* (2001 [1996]), el compendio de artículos *La potencia del pensamiento* (2008 [2005]) o *Profanaciones* (2005 [2005]). En la mayor parte de su obra, Agamben repite que somos lenguaje y no cesa de incidir en que la filosofía no es otra cosa que lenguaje. Por ello, intenta esclarecer la falta de conexión entre lenguaje y verdad partiendo de la idea foucaultiana según la cual «el sujeto que habla ya no es tanto el responsable del discurso [...] cuanto la inexistencia en cuyo vacío se prosigue sin tregua la expansión indefinida del lenguaje» (Foucault 1999 [1966]: 298). Somos en tanto que seres-

producido la escisión entre consciente e inconsciente, historiografía e historia). La emergencia, la *arché* de la arqueología, es lo que advendrá, lo que llegará a ser accesible y presente, sólo cuando la indagación arqueológica haya cumplido su operación. Tiene por lo tanto la forma de un pasado en el futuro, es decir, de un futuro anterior» (Agamben 2010b [2008]: 142).

³ Tanto Maurice Blanchot como Jean-Luc Nancy parten de esta frase contradictoria, que apareció por primera vez en la obra *Le Coupable* (1943), de Georges Bataille, para abrir una comunidad inoperable que nunca puede llegar a realizarse (véase *La Communauté inavouable* (1983) de Maurice Blanchot y *La Communauté désœuvrée* (1983), *Être singulier pluriel* (1996) y *La Communauté affrontée* (2001) de Jean-Luc Nancy).

dichos por el lenguaje, que no es otra cosa que el espejo a través del cual proyectamos la imagen de la naturaleza y en el que nos constituimos. La razón está en el puro acontecer del lenguaje, que no mantiene la identificación con las cosas que representa ni entiende de significaciones ni de estructuras oposicionales, «pues resulta evidente que ni en el ser-hablante ni en el ser-dicho, que le corresponde a parte *objecti*, están los predicados reales que pueden ser identificados con esta o aquella propiedad (ser pelirrojo, francés, viejo, comunista)» (Agamben 2010a [1978]: 213). Sencillamente, el lenguaje es.

Si bien Foucault, en *Les mots et les choses* (1966), encontró el momento del corte de disociación entre lenguaje y naturaleza en la *Grammaire de Port Royal* (1660) de Claude Lancelot y Antoine Arnauld, a finales del Renacimiento, Agamben, igual que hace con otros nudos que le permitan entender el presente, lleva el análisis de esta separación hacia la base de la metafísica occidental: en Platón ya nace la distinción entre la idea y la copia de la idea y, en la corriente aristotélica, surge la clara división entre *phoné* y *logós*, entre voz y lenguaje. Como Foucault, Agamben sabe que desde el momento en que las palabras y las cosas se separaron, para ser amigo de la verdad la tarea del filósofo no radica en analizar las verdades de la naturaleza a las que el lenguaje hace referencia, representándolas arbitrariamente, sino que debe estar destinada a abordar la misma problemática del lenguaje: su autorreferencialidad. El lenguaje, frente a los seres mortales, propone un juego que detiene el acechamiento de su fin: «el de alumbrar en sí mismo su propia imagen dentro de un juego de lunas que no tiene límites» (Foucault 1996 [1963]: 144). Y es precisamente el juego de espejos del lenguaje el que el filósofo italiano recuerda y reivindica para el pensamiento por venir. Su disposición es entender el tener-lugar del lenguaje, el infinito en el que se teje y se desteje. Desde esta perspectiva, Agamben deja de lado la línea nihilista del pensamiento contemporáneo que se ha estancado en la autotranscendencia infinita del lenguaje, es decir, en el hiato entre las palabras y las cosas y la inefabilidad. Lo que la teología proclamaba incomprensible (la revelación divina) ahora es justamente lo que es reconocido por la razón: no hay presupuestos referenciales en la naturaleza, sino que el presupuesto es la incomprensibilidad inherente al lenguaje. Es en este punto en el que Agamben se pregunta si la filosofía ha llegado a un camino sin salida, pregunta a partir de la cual lanza su posicionamiento político:

¿No queda en la sombra, de este modo, precisamente lo que debería ser la tarea filosófica por excelencia, es decir, la eliminación y la «absolución» del presupuesto? ¿No era la filosofía acaso el discurso que se pretendía libre de todo presupuesto, incluso del más universal de los presupuestos, que se expresa en la fórmula: hay lenguaje? (Agamben 2010a [1978]: 34).

¿No se trata, para ella, de comprender lo incomprensible?

Recogiendo la imagen de Wittgenstein de la mosca encerrada en el vaso a través del cual veía el mundo, Agamben reclama que no se olvide el objetivo del pensamiento, que era la búsqueda de la posibilidad de que la mosca saliera del vaso. El lenguaje es el que media para el hombre toda cosa y todo conocimiento, siendo él mismo inmediato. Y «el hombre hablante no puede alcanzar nada inmediato, excepto el lenguaje mismo, excepto la mediación misma» (Agamben 2008a [2005]: 37). De esta manera, se comprende que el *experimentum linguae* del filósofo es buscar los límites del lenguaje no en su afuera, en dirección a su referencia, sino en una experiencia del lenguaje como tal en su pura autorreferencialidad. Es ésta su tarea filosófica y, por tanto, política, como lo es la de cualquier filósofo que quiera pensar la libertad. Porque en la infinita autorreferencialidad del lenguaje en sí no hay presuposiciones ni pertenencias. Para existir, el lenguaje presupone

lo que no puede ser: lo indecible, lo inefable. Y la indecibilidad y la inefabilidad son categorías que, pertenecientes únicamente al lenguaje humano, «lejos de marcar un límite del lenguaje, expresan un invencible poder de presuposición, por el cual lo indecible es precisamente aquello que el lenguaje debe presuponer para poder significar» (Agamben 2010a [1978]: 210–211). Es decir, las cosas y los seres no son ni inefables ni indecibles, sino que es el lenguaje el que puede decir lo imposible, puesto que es él quien lo piensa y, en su forma de moverse y de danzar, en movimiento improvisado, sin detención, lo dice. Como nos recuerda Jean-Luc Nancy, «lo que ya no se puede decir, conviene no dejar de mentarlo» (Nancy 2003 [2000]: 45).

Agamben, al adentrarse en la cosa misma del lenguaje, observa cómo aquella parte del pensamiento que no ha sido capaz de entender el movimiento de la enunciación es la que ha encerrado a la humanidad en el discurso del universalismo, que siempre viene forjado a través de la mecánica de la inclusión de lo mismo y la exclusión de los otros. Ante la guerra de los discursos que cercan e imposibilitan lo indecible, Agamben, al igual que Foucault, quiere devolverle al lenguaje su tener-lugar, su vida propia separada de la identificación con lo auténtico que la tradición filosófica occidental ha querido restablecer a través de la simbiosis entre pensamiento y verdad. El pensamiento debe jugar otro camino, desligándose de la verdad. Es por ello por lo que Agamben apuesta por una concepción del lenguaje en la que no habría presupuestos sustanciales ni ontológicos, de manera que en los seres, en tanto que seres-dichos, no se encontrarían pertinencias a una clase o género supuestas como precedentes. El problema radica, tal y como demostró Foucault, en las operaciones con las que los discursos de poder cercan y ponen moradas a esas constituciones cuyo único fundamento es la singularidad. Es entonces cuando se producen las clasificaciones, las analogías y las exclusiones, que no hacen más que delimitar unos órdenes –ya sea de clase, de género o de raza– que aparecen como causa presupuestaria de la humanidad y que no dejan de ser otra cosa que el efecto del uso de apropiación o expropiación del lenguaje que llevan a cabo los discursos de poder.

Ante la perspectiva ilustrada del lenguaje que vía hacia la racionalización de la verdad única, Agamben roba a la teología el concepto de revelación para invertir su primer propósito: si la revelación manifestaba la imposibilidad del hombre de conocer las cosas que sólo eran privilegio divino, ahora el objetivo de la filosofía es «la revelación del lenguaje mismo» (Agamben 2008a [2005]: 27). Revelar la singularidad que el lenguaje debe significar, puesto que no tiene presupuestos, «no es un inefable, sino lo máximamente decible, la *cosa* del lenguaje» (Agamben 2010a [1978]: 211). Éste es el camino que toda política debe recorrer para devolver a lo político⁴ y a la condición humana el lugar que la biopolítica le ha usurpado.

Si la cosa del lenguaje no nace en forma de presupuesto, si el ser-hablante y el ser-dicho con los que se mide el *experimentum linguae* son un vacío por constituir, para Agamben la primera consecuencia que se desprende del experimento es una revisión radical de la idea misma de Comunidad. Es precisamente el hecho de que el hombre se halle arrojado en el lenguaje lo que vuelve posible una ética de lo común. Es entonces cuando la filosofía de Agamben da un paso más allá y se presenta como ontología ética: buscar

⁴ Agamben abre *Mezzi senza fine* con la siguiente declaración: «Que la política parece atravesar hoy un eclipse prolongado que da lugar a que aparezca en posición subalterna con respecto a la religión, la economía o incluso el derecho, es porque, en la misma medida en que perdía conciencia del propio rango ontológico, ha desatendido la confrontación con las transformaciones que han vaciado progresivamente desde el interior sus categorías y sus conceptos» (Agamben 2001 [1996]: 9).

una política y una nueva forma de vida «que estén a la altura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer es el deber infantil de la humanidad que viene» (Agamben 2010a [1978]: 218).

La potencia del pensamiento

Reivindicando el ser en el lenguaje como medio sin fin, Agamben reivindica a la par la posibilidad de existencia de la comunidad por venir, que vendrá impulsada por la potencia del pensamiento. Para ello, el filósofo ha partido de la definición que el léxico bizantino conocido como Suda registró, en la voz Aristóteles, con la siguiente imagen: «Aristóteles era el escriba de la naturaleza, que sumerge la pluma en el pensamiento» (Agamben 2008b [2005]: 369). De esta imagen se han hecho diversas lecturas a lo largo de la historia, pero lo decisivo, señala Agamben, es que el *noûs* (el pensamiento o la mente) se compare con un tintero en el cual el filósofo alimenta su propia pluma. La tinta, las gotas de oscuridad con las cuales escribe el pensamiento son el pensamiento mismo. Sin embargo, tal y como ilumina Agamben, en todo el corpus aristotélico sólo se encuentra una referencia a la imagen que relaciona la escritura como acto del pensamiento: se trata de ese pasaje del libro tercero del *De anima*, en el que Aristóteles compara el *noûs* con una tablilla de escritura en la cual no hay nada escrito todavía: «como con una tablilla de escribir (*grammatéion*) en la cual nada está actualmente escrito, así ocurre con el *noûs*». La dificultad que Aristóteles intenta salvar con la imagen de la tablilla consiste en la descripción de la pura potencia del pensamiento y de su transición al acto. Pues si el pensamiento tuviese en sí mismo una forma determinada, sería ya de antemano alguna cosa (como una cosa es la tablilla para escribir), la cual se manifestaría necesariamente en el objeto inteligible y constituiría un obstáculo para su intelección. Por ello, Aristóteles se cuida de precisar que el *noûs* «carece de otra naturaleza que no sea la de estar en potencia y, antes de pensar, no es actualmente nada en absoluto».

La mente no es, pues, una cosa, sino un ser puramente en potencia, y la imagen de la tablilla de escribir en la que aún no hay nada escrito sirve justamente para representar el modo de existencia de la pura potencia. Toda potencia de ser o de hacer algo es siempre, de hecho, para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer, pues de otro modo la potencia se trascendería siempre en el acto y se confundiría con él. Esta «potencia de no» es el hilo secreto de la doctrina aristotélica de la potencia, lo que hace de toda potencia en cuanto tal una impotencia. De igual manera, el pensamiento existe como potencia de pensar y de no pensar, como una tablilla encerada en la cual no hay nada escrito. Y así como la capa de cera sensible al trazo se deja grabar por el punzón del escriba, la potencia del pensamiento, que no es en sí mismo cosa alguna, deja lugar al acto del entendimiento.

Recogiendo la imagen aristotélica, Agamben culmina sosteniendo que la potencia del pensamiento no es el acto, sino que es la vida, la indecibilidad del lenguaje, que se abre a la multiplicidad: «el pensamiento [...] es la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida» (Agamben 2001 [1996]: 20). A diferencia del Estado y el poder soberano, que excluyen y aíslan a la *nuda vida* –aquella vida a la que se puede eliminar–, la potencia es libertad, es abrirse en el corazón del lenguaje, donde no hay espacios ni clases, sino vacío. Mientras que la soberanía de los estados siempre ha excluido y se ha quedado en el acto, la potencia del pensamiento es aquello que se puede pero que también se puede no hacer; de ahí la admiración de Agamben por seres inoperosos como

el Bartleby de Herman Melville, a quien reivindicará para la comunidad que viene, puesto que es su inoperancia la que los Estados no pueden permitir: los Estados necesitan la identificación de todas sus pertenencias. En la inoperancia, está la capacidad de resistir, de no hacer, de no ser; pero también de no-no ser, es decir, de no ser *esa vida nuda* a la que la biopolítica nos ha abocado.

Quizá: la comunidad que viene

En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche, «el sabio moribundo», invirtió el aforismo griego de Aristóteles «oh amigos, no hay amigos» en un pensamiento que conjugaba la amistad y el quizá, para abrirse a la venida del porvenir:

[...] Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame:

«¡Oh, amigos! No hay amigos», exclamó el sabio moribundo.

«¡Oh, enemigos! No hay enemigos», exclamo yo, el loco viviente (Nietzsche 1984 [1878]: 230).

En *Políticas de la amistad*, Derrida intuyó que en el quizá nietzscheano se encontraba el anuncio de obertura a una filosofía nueva dirigida a los filósofos del futuro; una filosofía en el régimen de un posible donde puede triunfar lo imposible, que resuena como interrupción, invirtiendo todos los signos. Porque el quizá nietzscheano es un quizá que no afirma, sino que, como nos recordará Derrida (1998 [1994]: 45-46), «consiste siempre en no consistir, en sustraerse a la consistencia y a la constancia, a la presencia, a la permanencia o a la sustancia, a la esencia o a la existencia, como a todo concepto de la verdad que les esté asociado».

Para Nietzsche, los amigos de la verdad de la filosofía son los amigos del quizá, puesto que son amigos de un quizá que no consiste en verdades. Y es hacia los filósofos amigos del futuro a quienes dirige aquel famoso grito, para que se unan. Pero... ¿cómo unirse en el porvenir? ¿Cómo amarse sin proximidad? ¿En esa distancia, habría aún enemistad? Es en ese llamamiento de imposibilidad que abre el quizá, dice Derrida, donde se anuncia la comunidad anacorética de aquellos que aman alejarse. Son los filósofos que vendrán con el pensamiento del quizá, que no está seguro jamás, pero que está siempre abierto a la experiencia inaudita, completamente nueva, al desafío no programable «que ningún metafísico se habría atrevido todavía a pensar». El grito nietzscheano a la filosofía nueva de la novedad abre un seísmo, el del pensamiento por venir que no va en términos de lo absoluto del sujeto, sino en el gesto de «los nuevos filósofos amigos del quizá que son amigos de la verdad» (Derrida 1998 [1994]: 63). Porque los amigos de la verdad no están instalados en la verdad de los dogmas y las opiniones; no son la verdad; no la tienen: son amigos de la verdad en retirada. Ese *quizá* no es confusión, sino la condición de la interrupción, de la revolución, de la responsabilidad y de la verdad. Y el anuncio, nos hace entender Derrida, es el paso a la comunidad sin comunidad de los pensadores por venir.

«La comunidad de los que no tienen comunidad»: he aquí la frase de Bataille que, tras la obertura del quizá nietzscheano, fundó una serie de estudios que han propuesto una vuelta a lo común, al vivir en la comunidad. Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy establecieron en Francia un diálogo en torno a la comunidad inconfesable y a la comunidad desobrada, respectivamente. En Italia, Roberto Esposito siguió la misma línea de carencia, de precariedad y de vacío que llevaba en su juego inherente el concepto de comunidad

a partir de sus estudios biopolíticos sobre la *communitas*⁵. En Italia también, y es la obra que ahora nos ocupa detenidamente, Agamben publicó en 1990 *La comunidad que viene*, siguiendo esta misma línea de vacío.

La invitación a la comunidad de Agamben se trata de una vuelta al pasado que, como el quizá de Nietzsche, está por venir. Parte de una idea de la comunidad que no es esencialista y que está dirigida hacia el futuro porque es amiga de la verdad: es decir, porque no la contiene. La relación agambeniana del *entre* que es lo común escapa de la relación de amistad o de amor como reunificación de lo mismo y, por su singularidad, devasta cualquier filosofía en términos de síntesis, absoluto y trascendencia del sujeto. Es amor en la distancia que no busca identificarse bajo la ley de lo Uno, pero tampoco transmite indiferencia, ni un predicado que implique la dependencia de los hombres a un lugar estable. No es un amor que se dirija hacia esta o aquella propiedad del amado, sino que es el amor, tal y como inicia Agamben (1996 [1990]: 9-10) la obra, que «quiere su ser tal cual es», el ser *cualsea* –del latín, *quodlibet*–, sin predicados. Lo amable para Agamben no existiría en relación a otra clase o respecto a la ausencia de pertenencia a una clase –«ser rojo, francés, musulmán»–, sino que existe «respecto de su ser-tal», respecto de la existencia singular, irreprimible e indecible de lo amable. Y la singularidad de lo amable es, como el lenguaje, inteligencia de una inteligibilidad. Se trata de un amor que se presenta como disyunción estremecedora del proceso de síntesis al que se habría visto reducida la filosofía occidental, y que el mismo Blanchot pedía interrumpir en *L'entretien infinie* (1969). Un amor que no identifica la relación a ninguna pertenencia, sino que, al devenir obertura a una existencia entre el infinito de existencias fuera de la generalidad, más bien multiplica sus posibilidades.

Desde «la comunidad de los sin comunidad» de Bataille, los análisis de estos filósofos han partido del concepto de comunidad como precariedad, como falta; como un vacío en que se comunican las singularidades que, reivindica Agamben (1996 [1990]: 18), «viven en común no unidas por la esencia, sino dispersadas en la existencia». Mientras que en el marco ontoteológico de la filosofía occidental la concepción de la comunidad se ha vinculado con la de pertenencia, identidad y propiedad –a un grupo étnico, territorial o lingüístico–, la raíz latina de lo común es lo contrario de propio. De hecho, Esposito explica que comunidad, del latín *communitas*, cuya raíz *munus* quiere decir «ley del don», «ley de darse al otro», no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien «aquello que lo proyecta hacia fuera de sí mismo, que lo expone al contacto, al contagio con el otro» (Esposito 2009 [2008]: 34). En este mismo sentido, Agamben parte del Talmud, pues también ahí está ya el significado latino de *communitas* que brinda Esposito: el tener-lugar de todo ser es siempre común, espacio vacío ofrecido a hospitalidad.

La insistencia de Agamben y los filósofos de la comunidad inconfesable en la exposición del ser hacia lo otro no es otra cosa que la existencia tal cual, sin predicados, que se abre con el pensamiento de Heidegger. La relación común que hay entre los *seres tal cual* no se trata de un vínculo que presuponga la preexistencia esencial de los términos que conecta, sino que es una relación contemporánea exacta de sus términos, que existen en ese *entre*. Heidegger lo declara con total claridad: el ser (*Dasein*) es ser-con (*Mitsein*). Es decir, el *Dasein*, que no es el hombre ni el sujeto, tampoco es uno, único y aislado,

⁵ De Roberto Esposito destacan los ensayos sobre la comunidad *Communitas: origen y destino de la comunidad*, de 1998, y *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, de 2008.

sino siempre y solamente el uno, cada uno, del uno-con-otro. Fuera de cualquier esencialización, el *Dasein*, nos dice Heidegger, es neutro. Y en ese razonamiento no resuena tampoco la indiferencia, puesto que la neutralidad del *Dasein*, nos recuerda Heidegger después de *El ser y la nada*, designa la estructura existencial del *Dasein*, que no viene marcada, sino que al caer ahí se despliega. El *Dasein*, pues, no lleva en sí ninguna marca genérica, sino que acontece en la existencia de cada cuerpo singular. De esta manera, el *Dasein*, sometido a la dispersión y a la fragmentación, clivado, dividido por la singularidad de cada existencia, no anularía la singularidad de la existencia de cada uno; más bien, la liberaría.

Es precisamente a través del análisis de la antinomia que funda el lenguaje entre individualidad y universalidad a partir de la cual Agamben puede rescatar la existencia neutra, sin marcas e inesencial de la existencia para la comunidad por venir. El hiato entre lo individual («este árbol», «una persona») y el universal («árbol», «persona») muestra la incapacidad del universal de relacionar y definir todas las singularidades. El «ser-dicho», la propiedad que funda todas las posibles pertenencias –el ser-dicho francés, comunista, musulmán–, también es de hecho lo que puede cuestionarlo todo radicalmente. Estas singularidades vacías, expropiadas por la pertenencia, son lo más común, puesto que, vacías de identidad, son, como Bartleby, como los haraganes, los seres «ejemplares de la comunidad que viene» (Agamben 1996 [1990]: 14). Al igual que el ser hablante y el ser dicho, lo común es el vacío sin presupuestos. Llenarlo de significado –en una comunidad identitaria X o Y– sería acabar con la comunidad.

La perspectiva agambeniana de la inoperosidad está ligada a la potencia del pensamiento del poder hacer y el no poder hacer, del no ser y el poder no-no ser, y es así cómo dialoga con el pensamiento de Blanchot y Nancy en torno a la comunidad inconfesable/comunidad desobrada. Ambas concepciones de la comunidad radican en un espaciamiento en el que las cosas no están hechas, no están en acto, sino siempre en un continuo deshacer. La resistencia de la inoperosidad que reclama Agamben, y que también encuentra en la deriva, en la lectura o en un desnudo sin objetivos⁶, no busca el tener la verdad, sino que es amiga de la verdad porque la deshace, la profana. El bien debe tender hacia la amistad a la verdad –no a *estar en la verdad*–. Cuando el bien no consista en otra cosa que en lo impropio y en lo inauténtico, llegará el momento en que una ética de la vida en la comunidad puede comenzar. El uso que respete el paso de las singularidades en *generationis* continua, que vayan empujadas por la potencia del pensamiento que fuerza los límites de lo indecible del lenguaje, ese uso, y sólo ese uso, podrá ser la ética de la política que vendrá.

Ser generado según la propia manera de ser es, desde luego, la definición misma del hábito (por esto los griegos hablaban de una segunda naturaleza): ética es la manera que no nos sucede, ni nos funda, sino que nos genera. Y este ser generado de la propia manera es la única felicidad verdaderamente posible para los hombres (Agamben 1996 [1990]: 23).

Para que el ser sea a su manera singular, no debe pasar por una propiedad que lo identifique como esencia –en la mismidad o en la exclusión–, sino por la impropiedad. Éste es el verdadero potencial del uso libre del lenguaje que Agamben reivindica para lo común. Frente a la inmunización biopolítica nacida en los estados soberanos, la invitación a la potencia aristotélica de Agamben es un desafío a que nuestra experiencia, desde una posición diferente, se multiplique innumerables veces; un desafío no programable

⁶ A la resistencia que lleva de por sí el desnudo Agamben le ha dedicado el ensayo *Nudità* (2009).

en el que la alteridad atenta, en el que la singularidad de cada ser puede multiplicar su experiencia al darse al juego con los otros en ese espacio común que está por escribir y reescribir. Así, a través de la exposición hacia el otro, la singularidad de cada uno puede alcanzar la experiencia interior que conduce al éxtasis. Y ec-stasi –del griego *stasi* ‘herida interior, guerra civil’; *ex* ‘afuera’– es herida que se abre en el exterior, una prueba de *desobra* –según la terminología blanchotiana– que nada produce, sino que nos pone en el límite del deshacer de los confines de lo social; un desvío que, en vez de realizar a las singularidades como un sujeto realizado, las amenaza con lo desconocido. De esta manera, el pensamiento ya no acaba en acto, sino en la potencia del pensar mismo, como reclamaba la imagen de la tablilla de cera aristotélica. Ésta es la potencia del pensamiento de Agamben: el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia.

Para concluir, el recuerdo que Agamben le prodiga a Walter Benjamin cumple su exigencia. En *La comunidad que viene*, el filósofo italiano incluye la parábola sobre el reino mesiánico que Benjamin había escuchado de Scholem. Según ésta, para instaurar el reino de la paz no era necesario destruirlo todo, sino que bastaba con empujar sólo un poco las cosas. Y donde se lee «mesiánico» cabe pensar en nuestra comunidad de hoy, siempre por llegar. Agamben nos lo narra de la siguiente manera:

Entre los sabios se cuenta una historia sobre el mundo por venir que dice: allí todo será justamente como aquí. Como ahora es nuestra estancia, así será el mundo por venir. Donde ahora duerme nuestro niño, allí dormirá también en el otro mundo. Y aquello que nos ponemos en este mundo, lo llevaremos también allá. Todo será como ahora, sólo que un poco más diverso (Agamben 1996 [1990]: 36).

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (1996), *La comunidad que viene*, trad. José L. Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia: Pre-textos [edición original italiana: *La comunità che viene*, Torino: Einaudi, 1990].
- AGAMBEN, Giorgio (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. Antonio Gimeno Cuspinero, Valencia: Pre-textos [ed. italiana: *Mezzi senza fine*, Torino: Einaudi, 1996].
- AGAMBEN, Giorgio (2005), *Profanaciones*, trad. Edgardo Dobry, Barcelona: Anagrama [ed. italiana: *Profanazioni*, Roma: Nottetempo, 2005].
- AGAMBEN, Giorgio (2008a), «La idea del lenguaje», in: *La potencia del pensamiento*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Barcelona: Anagrama, 26–27 [ed. italiana: «L’idea del linguaggio», in: *La potenza del pensiero*, Milano: Neri Pozza, 2005].
- AGAMBEN, Giorgio (2008b), «Pardes. La escritura de la potencia», in: *La potencia del pensamiento*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Barcelona: Anagrama, 355–374 [ed. italiana: «Pardes. La scrittura della potenza», in: *La potenza del pensiero*, Milano: Neri Pozza, 2005].
- AGAMBEN, Giorgio (2010a), *Infancia e historia*, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo [ed. italiana: *Infanzia e storia*, Torino: Einaudi, 1978].
- AGAMBEN, Giorgio (2010b), *Signatura rerum*, trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso, Barcelona: Anagrama [ed. italiana: *Signatura rerum*, Torino: Einaudi, 2008].
- AGAMBEN, Giorgio (2011), *Desnudez*, trad. Mercedes Ruvitoso y María Teresa D’Meza, Barcelona: Anagrama [ed. italiana: *Nudità*, Torino: Einaudi, 2009].

- BLANCHOT, Maurice (1983), *La Communauté inavouable*, Paris: Minuit [edición en castellano: *La comunidad inconfesable, seguido de La comunidad afrontada por J-L. Nancy*, trad. Isidro Herrera, Madrid: Arena Libros, 2002].
- BORGES, Jorge Luis (1997 [1941]), «La Biblioteca de Babel», in: *Ficciones*, Madrid: Alianza Editorial, 86–99.
- DERRIDA, Jacques (1998), *Políticas de la amistad, seguido de el oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Paco Vidarte, Barcelona: Trotta [ed. original en francés: *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994].
- ESPOSITO, Roberto (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, trad. española de Carlo Rodolfo, Madrid: Amorrortu [ed. original en italiano: *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Torino: Einaudi, 1998].
- ESPOSITO, Roberto (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. española de Alicia García, Barcelona: Herder Editorial [ed. italiana: *Comunità, immunità, biopolitica*, Milano: Mimesis, 2008].
- FOUCAULT, Michel (1990), «Qu'est-ce que la critique?» (conferencia dictada el 27 de mayo de 1978 en la Société française de philosophie), *Bulletin de la société française de philosophie* 2, 35–63.
- FOUCAULT, Michel (1996), «El lenguaje al infinito», in: *De lenguaje y literatura*, trad. Iñaki Herrera Baquero, Barcelona: Paidós, 143–155 [edición original francesa: «Le langage à l'infini», in: *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris: Gallimard, 278–288, 1994 (1963)].
- FOUCAULT, Michel (1999), «El pensamiento del afuera», in: *Entre filosofía y literatura*, traducción, edición y prólogo de Miguel Morey, Barcelona: Paidós, 297–319 [edición francesa: «La pensée du dehors», in: *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris: Gallimard, 546–567, 1994 (1966)].
- NANCY, Jean-Luc (1983), *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois [ed. castellano: *La comunidad desobrada*, trad. española de Pablo Perera, Madrid: Arena Libros, 2001].
- NANCY, Jean-Luc (1996) *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée [ed. cast.: *Ser singular plural*, trad. española de Antonio Tudela Sancho, Madrid: Arena Libros, 2006].
- NANCY, Jean-Luc (2001), *La communauté affrontée*, Paris: Galilée [ed. cast.: «La comunidad afrontada», postfacio in: BLANCHOT, Maurice: *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libros, 2002, 97–120]
- NANCY, Jean-Luc (2003) *Corpus*, trad. española de Patricio Bulnes, Madrid: Arena Libros [ed. original francesa: *Corpus*, Paris: Métailié, 2000].
- NIETZSCHE, Friedrich (1984 [1878]), *Humano, demasiado humano*, Barcelona: Edaf.

Ester Pino Estivill
Grupo de Investigación Literatura
Comparada en l'Espai Intel·lectual Europeu
Facultad de Filología
Universidad de Barcelona
Gran Via de les Corts Catalanes, 585
08007 Barcelona
España
esterpino@gmail.com